

دروس خارج اصول

سال ۳۷–۳۶

حضرت آیت الله شیخ هادی آل راضی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی ۳۷-۳۶

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعهٔ:

سایت مدرسه فقاهت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی۳۷-۳۶

اشاره

سرشناسه:آل راضی، هادی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی۳۷-۳۶هادی آل راضی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

الأصول العملیّه / تنبیهات العلم الإجمالی / إطلاق الجزئیه لحاله النسیان بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / تنبیهات العلم الإجمالی / إطلاق الجزئیه لحاله النسیان.

فی ما مضی تکلّمنا عن مسأله إطلاق الجزئیه لحاله النسیان، وأنّ دلیل الجزئیه هل هو مطلق بلحاظ حاله نسیان الجزء، أو لا ؟ تکلمنا عن ذلک مفصّلاً، وکان الکلام فی إطلاق دلیل الجزئیه لحاله النسیان وعدمه، وماذا یترتب علی هذا الإطلاق ؟ وتبیّن بأنّ الإطلاق إذا تمّ فی دلیل الجزئیه یثبت أن الجزء جزء حتی فی حاله نسیانه، مما یعنی أن المطلوب من الناسی هو المرکب، هو الفعل التام، وأن ما عدا الجزء المنسی لیس مطلوباً؛ لأن الجزء جزءٌ حتی فی حاله النسیان، وعلیه: فیسقط وجوب المرکب، باعتبار نسیان جزئه وعدم التمکن من الإتیان به بالنسبه إلی الناسی، وإذا سقط الأمر بالمرکب؛ حینئذٍ لا أمر بباقی الأجزاء، فالناسی إذا جاء بالناقص، أی جاء بسائر الأجزاء وترک الجزء المنسی لا یکون ما فعله صحیحاً، ولا یُحکَم بصحه العمل حینئذٍ. هذه مرحله.

فی المرحله الثانیه تکلّمنا عن أنه إذا لم یکن لدلیل الجزئیه إطلاق، فهل یمکن التمسّک بإطلاق دلیل الواجب لإثبات عکس النتیجه، أو لا یمکن ذلک ؟

إذا کان دلیل الواجب المرکب له إطلاق یثبت وجوب الواجب حتی فی حاله نسیان جزئه، إذا کان له مثل هذا الإطلاق؛ حینئذٍ یمکن التمسّک به لإثبات وجوب باقی الأجزاء ما عدا الجزء المنسی تمسکاً بإطلاق دلیل الواجب، دلیل الواجب یقول: ــــــــــــ مثلاً ـــــــــــــــ الصلاه واجبه، إذا فرضنا أنه کان له إطلاق یثبت وجوب الصلاه حتی فی حال نسیان بعض أجزائها؛ حینئذٍ یُتمسک به لإثبات وجوب الباقی، فإذا جاء الناسی بباقی الأجزاء یکون ما جاء به صحیحاً ومبرءً للذمّه،

فتثبت عكس النتيجه التى تثبت على تقدير إطلاق دليل الجزئيه، إطلاق دليل الجزئيه يثبت به وجوب المركب وعدم وجوب الأجزاء الباقيه ما عدا الجزء المنسى، وحيث أنه عاجز عنه وغير قادر على الإتيان بالمركب من جهه النسيان، فيسقط الأمر بالمركب ولا أمر بالباقى؛ لأن الجزء جزءٌ حتى فى حال النسيان. بينما على تقدير التمسّك بإطلاق دليل الواجب يثبت حينئذٍ وجوب الباقى .

ص: ١

ثم تكلّمنا فى المرحله الثالثه، وهى ما إذا فرضنا عدم تماميه الإطلاق، لا لدليل الجزئيه ولا لدليل الواجب، تكلمنا حينئذٍ عن مقتضى الأصل العملى، وأنه فى المقام ماذا يقتضى ؟

هذه المراحل الثلاثه التى تكلّمنا عنها فى تلك المسأله، بنفسها (فى الجمله) تجرى أيضاً فى هذه المسأله الجديده التى نتكلّم فيها اليوم إن شاء الله تعالى، والتى نُعنونها بعنوان(إطلاق الجزئيه لحاله التعذّر). لو تعذّر الإتيان ببعض الأجزاء لسببٍ ما، فيقع الكلام فى أنّ دليل الجزئيه هل هو مطلق يشمل حاله تعذر هذا الجزء ويدلّ على أنّ هذا الجزء المتعذر جزءٌ من المركب حتى مع تعذره، والواجب هو المركب حتى من هذا الجزء المتعذر، وحيث أنه لا يتمكن من الإتيان بالواجب المركب __________ بحسب الفرض __________ لعدم تمكنه من الإتيان ببعض أجزائه بالفرض، فيسقط وجوب المركب، ولا أمر بالباقى. هذا إذا كان هناك إطلاق لدليل الجزئيه لحاله التعذّر نظير الإطلاق الذى تمسكنا به لدليل الجزئيه بلحاظ حاله النسيان، كلٌّ منهما يثبت به سقوط الأمر بالمركب وعدم وجوب الباقى مما عدا ذلك الجزء المنسى، أو الجزء المتعذّر.

أيضاً يقع الكلام على تقدير عدم وجود إطلاق فى دليل الجزئيه، ننتقل إلى الإطلاق فى دليل الواجب نفسه. نفس الواجب هل له إطلاق يشمل كل الحالات ؟ حتى حاله تعذر بعض أجزائه، ودلّ الدليل على وجوب هذا الفعل حتى لو تعذر بعض أجزائه، إذا كان له إطلاق من هذا القبيل لا إشكال فى أنه يتعيّن التمسك بهذا الإطلاق لإثبات وجوب ما عدا الجزء المتعذر، فإذا جاء المكلّف بالناقص وترك الجزء المتعذر يصح منه العمل؛ لأن المطلوب منه فى حاله التعذر هو ما عدا الجزء المتعذر، فإذا كان هذا هو المطلوب منه وجاء به يقع صحيحاً. وإذا لم يتم كلا الإطلاقين، لا فى دليل الجزئيه ولا فى دليل الواجب، فينتقل البحث إلى الأصل العملى، ما هو مقتضى الأصل العملى فى المقام ؟

ص: ٢

ومن هنا يظهر أنّ حيثيات ونكات البحث (فی الجمله) واحده فی كلا المقامين، وهی أنّ هذا البحث يتركز فی شمول دليل الجزئيه لحاله النسيان وحاله التعذر. أنّ الواجب على المكلّف هل هو ما عدا مورد العذر ؟ أعمّ من أن يكون العذر من جهه النسيان، أو يكون العذر من جهه العجز، البحث واحد، أنه إذا تعذر الإتيان بجزءٍ من المركب، سواء كان تعذره من جهه النسيان، أو كان تعذره من جهه عجز المكلف عن الإتيان به، عندما يعجز المكلّف عن الإتيان بجزء المركب، هل يجب عليه الباقی أو لا ؟ إطلاق دليل الجزئيه يقول لا يجب عليه الباقی؛ لأن الجزء جزء حتى فی حال النسيان أو فی حال التعذر بمعنى عدم القدره، وهذا هو معنى إطلاق دليل الجزئيه. بينما إطلاق دليل الواجب يقول يجب عليه الإتيان بالباقی؛ لأنّ الواجب له إطلاق يشمل كل الحالات، حتى حاله نسيان الجزء، وحاله عدم القدره على الإتيان به. حيثيات البحث ونكاته واحده، وحتى فی الأصل العملی(فی الجمله)، نقول هذا فی الجمله؛ لأن هناك فوارق بين البحثين؛ ولذا لا ندخل فی تفاصيل النكات المتقدمه فی البحث السابق فی هذا البحث، وإنّما يُشار إلى فوارق اساسيه بين البحثين لابدّ من ملاحظتها:

الفارق الأوّل: فی البحث السابق طُرحت شبهه، ونُعبّر عنها بالشبهه؛ لأنها غير ثابته على ما تقدّم، وهی شبهه استحاله تكليف الناسی بالناقص، أن الناسی للجزء يستحيل تكليفه بالفاقد لذلك الجزء، وعُلل ذلك باعتبار أنّ الناسی لا يلتفت إلى كونه ناسياً، فهو غافل عن كونه ناسياً، وإلا بمجرّد أن يلتفت إلى كونه ناسياً يخرج عن كونه ناسياً، ويدخل فی موضوع المتذكر، فلا تشمله الأدله المختصه بالناسی، وعدم التفاته إلى كونه ناسياً هو الذی دعاهم إلى القول باستحاله التكليف بالناقص؛ لأنّ التكليف بالناقص يختص بالناسی وموضوعه هو الناسی، والناسی لعدم التفاته إلى كونه ناسياً لا يرى أنّ هذا الخطاب موجه إليه؛ لأنه لا يلتفت إلى كونه ناسياً، هو يعتقد أنه موجه إلى غيره؛ لأنه يرى نفسه متذكراً؛ ولذا قالوا باستحاله تكليف الناسی بالناقص.

وقد تقدم طرح هذه الشبهه هناك، وتقدم أيضاً أنها غير تامّه، لكن لو تمّت هناك، فهى لا تتم فى محل الكلام؛ لوضوح أنّ العاجز يلتفت إلى عجزه، هو عاجز عن الإتيان بالركوع ولا يتمكن من ذلك، وبالتفاته إلى عجزه لا يخرج عن كونه عاجزاً، بينما الناسى بالتفاته إلى نسيانه يخرج عن كونه ناسياً، وبالإمكان أن يُخاطب العاجز عن الركوع فى الصلاه ______________ مثلاً ______________ بالباقى، وأن يُكلّف بالباقى، يجب عليك الإتيان بباقى الأجزاء، ولا محذور فى هذا، ولا استحاله فى تكليف العاجز بالناقص، والمقصود بالناقص ما عدا الجزء الغير المقدور عليه، لا استحاله فى تكليفه بذلك حتى لو تمّت هذه الشبهه فى باب الناسى.

الفارق الثانى بين البحثين: يظهر هذا الفارق بلحاظ بحث الأصل العملى المتقدم فى تلك المسأله عندما قلنا تنتهى النوبه إلى الأصل العملى ونفترض عدم تماميه إطلاق دليل الجزئيه وعدم تماميه إطلاق دليل الواجب المركب تصل النوبه إلى الأصل العملى. هنا أيضاً يوجد فارق بين البحث السابق والبحث الذى نتكلم عنه، وهذا الفرق هو أنه تقدم سابقاً فى تلك المسأله وجود صورتين:

الصوره الأولى: أن يكون النسيان مرتفعاً فى داخل الوقت. هو جاء بالصلاه الناقصه نسياناً، ثمّ ارتفع نسيانه فى داخل الوقت، والوقت باقٍ.

الصوره الثانيه: إذا استمر النسيان إلى نهايه الوقت وارتفع بعد خروج الوقت.

هاتان صورتان يختلفان فى بعض الحيثيات على ما تقدم. بالنسبه إلى المكلف فى الصوره الأولى يحصل له علم إجمالى بوجوب الفعل التام بعد ارتفاع النسيان، او وجوب الجامع بين الفعل التام بعد ارتفاع النسيان، أو الناقص قبل ارتفاعه، من أين نشأ هذا العلم الإجمالى ؟ ______________ نستذكر المطالب السابقه حتى نطبقها على محل كلامنا ______________ هذا العلم الإجمالى ينشأ من إطلاق دليل الجزء وعدم إطلاقه، على تقدير أن يكون لدليل الجزئيه إطلاق يشمل حاله النسيان، الواجب على المكلف هو الفعل التام؛ لأن الجزء جزء حتى فى حال نسيانه، فالمطلوب هو المركب، فيجب على هذا المكلف الذى جاء بالصلاه ناقصه فى حال النسيان مع فرض ارتفاع عذره فى داخل الوقت كما افترضنا ذلك، فيجب عليه أن يأتى بالفعل التام.

وعلى تقـدير عـدم وجود إطلاـق لـدليل الجزئيه ونفترض أنه تم إطلاـق دليل الواجب؛ حينئـذٍ الواجب على المكلف هو الجامع. صحيـح أن دليـل الجزئيه ليس له إطلاـق لحال مثل هـذا، ومعنى ذلك أنه إذا جاء بالناقص يكفيه الناقص؛ لأن الجزء ليس جزءاً فى حاله النسيان، إطلاق دليل الجزئيه يقول الجزء جزء فى حال النسيان، لكن إذا لم يكن لدليل الجزئيه إطلاق فأنّ إطلاق دليل الواجب يقول يجب الإتيان بالواجب حتى إذا نسيت هـذا الجزء، فيكون الواجب هو الناقص، لكن هل الواجب هو الناقص وحده ؟ بحيث أن هذا المكلّف يجب عليه الإتيان بالناقص، أو يجوز له أن ينتظر، فإذا ارتفع العذر فى داخل الوقت يأتى بالتام، فمن هنا يكون الواجب على تقـدير عـدم إطلاـق دليل الجزئيه هو الجامع بين التام بعـد ارتفاع النسـيان وبين الناقص فى حال النسيان، هو مُخيّر إمّا أن يأتى بالناقص فى حال النسـيان، أو يأتى بالتام بعد ارتفاع النسيان فى داخل الوقت كما هو المفروض، هذا صار علماً إجمالياً إمّـا بوجوب التام، أو بوجوب الجامع، وهـذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. الكلام الـذى طرحناه هناك بأنه هل يُناط جريان البراءه لنفى وجوب التام(الأقل) بجريان البراءه بكبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ؟ بحيث إذا قلنـا بـأن الـبراءه تجرى فى تلـك الكـبرى، فتجرى فى المقـام، وإذا قلنـا بعــدم جريانهـا كمـا هـو أحـد الآـراء أنّ الأقـل والأـكثر الاسـتقلاليين تجرى فيه البراءه، أمّـا الأقـل والأـكثر الارتباطيين لا تجرى فيه البراءه، إذا قلنا بـذلك، فهى لا تجرى فى المقام، هل الأمر هكذا ؟ قلنا لا، إنّ البراءه تجرى فى المقام على كل حال، ولا يُناط جريانها بجريانها فى تلك الكبرى.

بمعنى أننا حتى لو قلنا بعدم جريان البراءه فى تلك الكبرى، الذى يعنى منجزيه ذلك العلم الإجمالى ووجوب الاحتياط، حتى إذا قلنا بذلك، فى محل الكلام نقول بجريان البراءه، ولا يُناط جريان البراءه فى المقام بجريانها فى تلك الكبرى؛ للنكته المتقدمه وهى أنّ مثل هذا العلم الإجمالى غير منجز؛ لأنه علم إجمالى حصل بعد خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء، ومثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً بقطع النظر عمّا نختاره فى تلك الكبرى.

وكون هذا العلم الإجمالى حصل بعد خروج أحد الطرفين عن محل الابتلاء واضح؛ لأنّ العلم الإجمالى يتشكّل للناسى بعد التفاته إلى نسيانه فى داخل الوقت، أمّا قبل التفاته فلا يتشكل لديه علم إجمالى.

إذن: أحد طرفى العلم الإجمالى خرج عن محل الابتلاء، جاء به المكلف؛ لأن المفروض أنه جاء بالناقص فى حال النسيان. مثل هذا العلم الإجمالى الذى خرج أحد أطرافه عن محل الابتلاء لا يكون صالحاً للتنجيز حتى إذا قلنا بعدم جريان البراءه فى تلك الكبرى. فى تلك المسأله قلنا أن البراءه تجرى على كل حال ولا يُناط جريانها بجريانها فى تلك الكبرى. هذا فى مسأله النسيان.

أمّا فى محل الكلام فالقضيه تختلف، والسبب أن هناك فرقاً بين المقامين، فى باب النسيان قلنا أن العلم الإجمالى لا يحصل للمكلف إلا بعد الالتفات وبعد خروجه عن حاله النسيان، فأنه بعد خروجه عن حاله النسيان هو قد جاء ______________ بحسب الفرض ___________ بأحد الطرفين وخرج ذلك الطرف عن كونه محل الابتلاء؛ ولذا قلنا أنّ العلم الإجمالى لا أثر له؛ لأنه علم إجمال بطرفين أحدهما خارج عن محل الابتلاء، بينما فى مسألتنا يحصل العلم الإجمالى للمكلف من أول الأمر، العاجز عن الركوع ___________ مثلاً ____________ فى الصلاه، قبل أن يأتى بصلاه ناقصه هو يعلم إجمالاً بأن الواجب عليه إمّا التام على تقدير إطلاق الجزئيه لحاله العجز، أو الجامع بين التام بعد ارتفاع العجز والناقص حال وجود العجز على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئيه. إذن: هو من البدايه يعلم إجمالاً بوجوب إما التام أو وجوب الجامع، هذا علم إجمالى يدور أمره بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وكلٌ من طرفيه داخل فى محل الابتلاء، حين حصول العلم الإجمالى كلا الطرفين داخل فى محل الابتلاء وليس أحدهما خارجاً عن محل الابتلاء حتى يقال بأنّ هذا العلم الإجمالى لا يصلح للتنجيز لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء؛ فحينئذٍ يُناط جريان البراءه فى المقام بجريانها فى كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا بجريان البراءه فى تلك المسأله كما هو الصحيح؛ فحينئذٍ تجرى البراءه فى محل الكلام.

إذن: النتيجه النهـائيه هى أنّ البراءه تجرى فى محل الكلام كما تجرى فى باب النسـيان. هـذا كله فى فرض الصوره الأولى، وهى صوره ما إذا ارتفع النسيان أو العجز فى داخل الوقت.

أمّا فى فرض الصوره الثانيه وهى فيما إذا فرضـنا ارتفاع النسـيان أو العجز فى خارج الوقت، فى تلك المسأله فى باب النسيان قلنا إذا ارتفع النسـيان فى خارج الوقت؛ حينئذٍ المكلف يعلم علماً إجمالياً بأنّ الواجب عليه إما التام، على تقدير إطلاق دليل الجزئيه، وإمّا النـاقص على تقـدير عـدم إطلاـق دليـل الجزئيه، والمقصود بالتام هنا هو التام فى خارج الوقت، أى القضاء؛ لأن المفروض اسـتمرار النسـيان إلى نهايه الوقت، الوقت انتهى، فالآن هذا المكلف بعد التفاته إلى نسيانه على تقدير إطلاق دليل الجزئيه يجب عليه القضاء، يجب عليه الإتيان بالفعل التام فى خارج الوقت، وهو عباره عن القضاء، وعلى تقدير عدم إطلاق دليل الجزئيه يجب عليه الإتيـان بالنـاقص؛ وحينئـذٍ لاـ يوجـد جـامع هنا؛ لأن النسـيان فُرض مسـتوعباً لتمام الوقت، فالأمر يـدور بين وجوب التام بعد خروج الوقت، أو النـاقص فى داخل الوقت فى حال العـذر وفى حال النسـيان، و هـذا من دوران الأمر بين المتباينين لا من دوران الأـمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؛ ولا مجال حينئـذٍ للقول بجريان البراءه فيه لإدخاله فى تلك الكبرى السابقه، لكن قلنا هناك أنه فى باب النسـيان هذا العلم الإجمالى ليس له اثر؛ لأنه علم إجمالى حاصل للمكلف بعد خروج أحد أطرافه عن محل الابتلاء؛ لأـنّ هـذا العلم الإجمـالى ــــــــــــ فى بـاب النسـيان ــــــــــــ حصـل للمكلف بعـد الالتفـات، والمفروض أن الالتفات حصل بعـد خروج الوقت، فحصل له هـذا العلم الإجمالى وقد جاء بأحد طرفيه فى داخل الوقت، وجوب الناقص فى داخل الوقت هو امتثله وجـاء به ــــــــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــــــ، فيكون علماً إجمالياً مردداً بين متباينين، صـحيح، لكن لكون أحـد طرفيه خـارج عن محل الابتلاء لا يكون صالحاً للتنجيز، فلا أثر له، فتجرى البراءه حينئـذٍ لنفى وجوب التام فى خارج الوقت، أى تجرى البراءه لنفى وجوب القضـاء. هـذا فى باب النسـيان، فى محل كلامنا لا يتم هـذا الأمر لنفس النكته السابقه، فى محـل كلامنـا العـاجز يلتفت إلى عجزه من البـدايه، من أول الأـمر هو يعلم أنه عاجز عن الركوع فى الصـلاه ــــــــــــــ مثلاً ــــــــــــــ فيتشـكل له علم إجمـالى ــــــــــــــ على تقـدير اسـتمرار العجز إلى آخر الوقت ــــــــــــــ بأنه إما يجب عليه الإتيان بالتام فى خارج الوقت؛ لأن المفروض اسـتمرار العجز إلى نهايه الوقت، يعنى إما يجب عليه القضاء على تقدير إطلاـق دليـل الجزئيه، وإمـا يجب عليه النـاقص فى داخـل الـوقت على تقـدير عـدم إطلاـق دليـل الجزئيه. علم إجمـالى دائر بين متباينين، كلٌ منهما داخل فى محل الابتلاء حين حصول العلم الإجمالى، مقتضى القاعده أنّ هذا العلم الإجمالى يكون منجزاً.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

ذكرنا فى آخر الدرس السابق أنه فى صوره استمرار العجز إلى نهايه الوقت وارتفاعه بعد انتهاء الوقت، فى هذه الصوره قلنا الظاهر أنّ هناك علماً إجمالياً يدور بين المتباينين ومقتضى القاعده أنه يكون منجزاً، وذلك لأن هذا العاجز يعلم من بدايه الأمر أنه إما أن يجب عليه الناقص فى داخل الوقت على تقدير إطلاق الجزئيه لحاله العجز. وإما أن يجب عليه القضاء على فرض استمرار العجز إلى نهايه الوقت، فيجب عليه التام بعد خروج الوقت، فأمره يدور بين الناقص وبين التام، ولا يوجد أقل وأكثر كما فى الفرض السابق حيث أن الأمر كان يدور بين التام وبين الجامع بين التام والناقص، وهذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، بينما هنا فى فرض العجز مع افتراض استمرار العجز إلى نهايه الوقت، أمره يدور بين الناقص فى داخل الوقت ومع العجز على تقدير إطلاق دليل الجزئيه، وبين التام فى خارج الوقت على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئيه، فيجب عليه الإتيان بالتام فى خارج الوقت. قلنا أن هذا العلم الإجمالى يدور بين متباينين والظاهر أنه يكون منجزاً.

نعم، قد يقال: على بعض المبانى فى تنجيز العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، هذا العلم الإجمالى لا يكون منجزاً، وهو المبنى الذى يرى أن منجزيه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه إنما هى باعتبار تعارض الأصول فى الأطراف، والأصول إنما تتعارض فى الأطراف حيث يكون جريانها مؤدياً إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه؛ حينئذٍ تتعارض الأصول، وبالتالى يتنجز العلم الإجمالى؛ لأن منجزيه العلم الإجمالى إنما هى باعتبار تعارض الأصول، وأما إذا فرضنا أن تنجيز العلم الإجمالى لا يرتبط بتعارض الأصول، أو قلنا أن تنجيز العلم الإجمالى يرتبط بتعارض الأصول، لكن تعارض الأصول لا يتوقف على ما ذُكر من أنها تؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه، لا نتكلم على هذا المبنى، وإنما على المبنى الأول. قد يقال على المبنى الأول أن العلم الإجمالى فى المقام لا يكون منجزاً؛ لأن جريان الأصول لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه فى محل الكلام لعدم تمكن المكلف من المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى فى محل الكلام، وذلك بأن يقال: أن المكلف فى المقام إن جاء بالأقل فى داخل الوقت فى محل الكلام فهنا المخالفه كما هو واضح على تقديرها تكون مخالفه احتماليه ولا توجد مخالفه قطعيه؛ بل هناك موافقه احتماليه. وأما إذا لم يأتِ بالأقل فى داخل الوقت، ولم يأتِ بالأقل فى حال العجز المفروض استمراره إلى نهايه الوقت، وجاء بالأكثر فى خارج الوقت حينها أيضاً تتحقق الموافقه القطعيه للعلم التفصيلى لوجوب القضاء حينئذٍ؛ لأن القضاء على تقدير عدم الإتيان بالأقل فى داخل الوقت يكون واجباً على كل حال، يكون معلوماً بالعلم التفصيلى، وموافقته موافقه للعلم التفصيلى، من لا يصلى فى داخل الوقت إطلاقاً، من لا يأتى بالأقل فى داخل الوقت يجب عليه قضاء الصلاه، ويكون وجوب القضاء فى خارج الوقت معلوماً بالتفصيل، وموافقته تكون موافقه للعلم التفصيلى، ومخالفته، أى ترك القضاء فى خارج الوقت أيضاً، تكون مخالفه للعلم التفصيلى لا مخالفه للعلم الإجمالى. إذن: أين المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى ؟ لا يوجد مخالفه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال، وإنما هناك مخالفه احتماليه على تقدير الإتيان بالأقل والاكتفاء به، وعلى تقدير ترك الأقل والأكثر معاً، يعنى ترك الأكثر مع ترك الأقل فى داخل الوقت، هذه مخالفه لعلم تفصيلى وليست مخالفه للعلم الإجمالى المفروض فى محل الكلام، ومن هنا لا تكون المخالفه العمليه القطعيه لهذا العلم الإجمالى ممكنه، فلا يكون جريان الأصول فى

الأطراف موجباً لتعارض الأصول؛ لأن جريانها لا يؤدى إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه بناء على هذا المبنى.

ص: ٨

وبعباره أخرى: يمكن بيان هذا المطلب ببيانٍ آخر، فنقول : فرضنا أن المكلف يعلم من البدايه أنه يجب عليه الأقل فى الوقت، أو الأكثر فى خارج الوقت، هذا هو العلم الإجمالى المطروح فى المقام الذى قنا أن أمره يدور بين المتباينين، العاجز عن الركوع ــــــــــــــ مثلاً ــــــــــــــ يعلم بأنه إما أن يجب عليه الأقل فى داخل الوقت على تقدير عدم إطلاق دليل الجزئيه؛ إذ لا تكون الجزئيه مطلقه حتى فى حاله التعذر، فيجب عليه الإتيان بالباقى على ما ذكرناه فى الدرس السابق. أو يجب عليه الإتيان بالأكثر فى خارج الوقت، فى الفرض الذى نتكلم فيه على تقدير إطلاق الجزئيه، إذا كانت الجزئيه مطلقه وتثبت كون الشىء المتعذّر جزءً حتى فى حاله تعذّره، معناه أنه يجب على المكلف الإتيان بالمركب التام، وهو عاجز عنه فى داخل الوقت يجب عليه الإتيان به فى خارج الوقت، فأمره يدور بين الإتيان بالناقص فى داخل الوقت وبين الإتيان بالتام فى خارج الوقت. هذا هو العلم الإجمالى.

وجوب الأكثر فى خارج الوقت يكون طرفاً للعلم الإجمالى على تقدير الإتيان بالأقل فى داخل الوقت، وأما على تقدير ترك الأقل فى داخل الوقت يكون وجوب الأكثر فى خارج الوقت معلوماً بالتفصيل وليس طرفاً للعلم الإجمالى، الميزان فى كون الشىء طرفاً للعلم الإجمالى هو أن يكون محتملاً وإلا إذا كان معلوماً بالتفصيل لا يكون طرفاً للعلم الإجمالى، طرفيه الطرف للعلم الإجمالى هى بأن يكون محتملاً احتمال فى هذا الطرف واحتمال فى هذا الطرف، احتمال أن الواجب هو الناقص فى داخل الوقت، واحتمال أن يكون الواجب هو الأكثر فى خارج الوقت، لكن وجوب الأكثر فى خارج الوقت إنما يكون محتملاً، وطرفاً للعلم الإجمالى على تقدير الإتيان بالأقل، يعنى هذا المكلف إذا جاء بالأقل يحتمل أن يكون الأكثر واجباً عليه فى خارج الوقت، لاحتمال أن يكون دليل الجزئيه مطلقاً يشمل حاله العجز والتعذر، لا نستطيع أن نقول أن طرف العلم الإجمالى هو وجوب الأكثر على تقدير ترك الأقل، هو ليس طرفاً للعلم الإجمالى، هذا معلوم بالتفصيل، وجوب الأكثر فى خارج الوقت على تقدير ترك الأقل فى داخل الوقت معلوم بالتفصيل ولا يكون طرفاً للعلم الإجمالى المفروض فى محل الكلام. إذا صار هذا واضحاً؛ حينئذٍ معنى ذلك أن طرفى العلم الإجمالى فى محل الكلام هما عباره عن الأقل أو الناقص فى داخل الوقت، وعباره عن التام والأكثر على تقدير الإتيان بالأقل فى داخل الوقت، هذا هو الطرف الثانى للعلم الإجمالى، وجوب الأكثر على تقدير الإتيان بالأقل، على تقدير الإتيان بالأقل يحتمل أن يكون الإتيان بالتام فى خارج الوقت واجباً عليه، بناءً على إطلاق الجزئيه وكون الناقص غير مأمور به وليس واجباً أصلاً، يكون الواجب التام لا يقدر عليه فى داخل الوقت فيأتى به فى خارج الوقت، وأما الإتيان بالأكثر والتام فى خارج الوقت على تقدير ترك الأقل فى داخل الوقت، فهو معلوم بالتفصيل، وليس طرفاً للعلم الإجمالى، فطرف العلم الإجمالى الثانى هو عباره عن وجوب الأكثر على تقدير الإتيان بالأقل.

ص: ٩

الآن نأتي إلى مسألتنا: مثل هذا العلم الإجمالي هل يمكن مخالفته القطعيه ؟ نقول لا؛ لأن مخالفه الطرف الأول للعلم الإجمالي تكون بترك الأقل، ومخالفه الطرف الثاني للعلم الإجمالي تكون بترك الأكثر في خارج الوقت على تقدير الإتيان بالأقل، وهذان لا يمكن الجمع بينهما، يعني ترك الأقل وفعل الأقل لا يمكن الجمع بينهما، وبالتالي لا يتمكن المكلف من مخالفه هذا العلم الإجمالي مخالفه عمليه قطعيه؛ لأن المخالفه العمليه القطعيه لهذا العلم الإجمالي تستلزم الجمع بين ترك الأقل في داخل الوقت وبين فعله، وهذا غير ممكن؛ وهي إنما تستلزم هذا الجمع؛ لأن مخالفه الطرف الأول للعلم الإجمالي إنما تكون بترك الأقل في داخل الوقت، ومخالفه الطرف الثاني للعلم الإجمالي تكون بترك الأكثر في خارج الوقت على تقدير فعل الأقل، ولا يمكن للمكلف أن يفعل الأقل وأن يترك الأقل في داخل الوقت حتى يكون قد خالف مخالفه قطعيه، ومن هنا يمكن أن يقال عدم تمكن المكلف من المخالفه القطعيه لا يوجب تعارض الأصول، بناءً على هذا المبنى الذي أشرنا إليه، أن تعارض الأصول إنما يكون بإداء جريان الأصول في الأطراف إلى الترخيص في المخالفه القطعيه، فإذا لم يكن جريان الأصول مؤدياً إلى الترخيص في المخالفه القطعيه لعدم التمكن منها وعدم القدره عليها، فلا مانع من جريان الأصول وبالتالي لا يكون العلم الإجمالي منجزاً على هذا المبنى. هذا استثناء من البحث السابق.

بعد ذلك نتكلم عن أن هذا الذي ذكرناه بلحاظ الأدله العامه، وما تقتضيه الأدله العامه، وتبين أن الأدله العامه تقتضي جريان البراءه فيما إذا ارتفع التعذر في داخل الوقت وتقتضي الاحتياط فيما إذا ارتفع التعذر في خارج الوقت، هذا ما تقتضيه الأدله العامه، لكنه قد يُدعى وجود أدله خاصه تدل على وجوب الإتيان بالأقل؛ وحينئذٍ يقال بأن هذه الأدله الخاصه، لو تمت، فيجب الأخذ بها والالتزام بأن من يتعذر عليه الإتيان بأحد أجزاء المركب الواجب، يجب عليه الإتيان بالباقي بحيث يكون تكليفه الشرعي في حال التعذر هو أن يأتي بالناقص، بما عدا الجزء المتعذر. هذا الذي كنا نثبته عن طريق التمسك بإطلاق دليل الواجب، إنّ إطلاق دليل الواجب، إذا تم، يثبت أن الواجب واجب على كل حال وفي جميع الحالات بما فيها حاله تعذر بعض أجزائه، مع ذلك الواجب واجب، وهذا معناه وجوب الناقص، وجوب ما عدا الجزء المتعذر، هذا الآن يحاول إثباته عن طريق أدله خاصه يُستدل بها في محل الكلام، هذه الأدله من خلال تتبع كلماتهم يظهر أنها أربعه، استُدل بها على أن الواجب عند تعذر بعض الأجزاء هو الإتيان بالناقص وتكون هذه هي الوظيفه المفروضه على المكلف، فيجب عليه أن يأتي بالناقص: الدليل الأول: الاستصحاب والدليل الثاني: قاعده الميسور. الدليل الثالث: حديث الرفع. الدليل الرابع: هو عمومات الاضطرار. استُدل بكل واحدٍ من هذه الأمور على أن الواجب عند تعذر بعض الأجزاء هو الإتيان بالناقص، ولا نحتاج حينئذٍ إلى التمسك بإطلاق دليل الواجب.

الدليل الأول: الاستصحاب. استُدل بالاستصحاب على أن مقتضى الاستصحاب هو وجوب الإتيان بالباقى عند تعذر بعض الأجزاء، وحاصل فكره الاستصحاب لابدّ فيها من افتراض أن المستصحب لابدّ أن تكون له حاله سابقه، نستصحب وجوب الأقل، أو وجوب الناقص الذى كان ثابتاً فى الزمان السابق، لابدّ من افتراض أنه كان هناك يقين بوجوب الأقل قبل التعذر، فعندما يتعذر أحد الأجزاء نشك أن وجوب الأقل الذى كان ثابتاً سابقاً باقٍ، أو ارتفع ؟ بتعذر بعض الأجزاء هل يرتفع هذا الوجوب الذى كان ثابتاً، أو لا ؟ فنستصحب بقاءه. وجوب الأقل الذى كان ثابتاً قبل التعذر، إين كان ثابتاً سابقاً ؟ المقصود به هو وجوب الأقل فى ضمن وجوب المركب، فى ضمن وجوب المركب كان الأقل واجباً فيما إذا فرضنا أن المكلف دخل عليه الوقت وهو قادر على الإتيان بكل الأجزاء، ثمّ تعذر عليه الإتيان ببعض الأجزاء، فنستطيع أن نقول: بعد دخول الوقت كان يجب عليه الإتيان بالمركب، هذا التكليف تنجز عليه وأصبح فعلياً، الآن بعد تعذر بعض الأجزاء يشك أن هذا التكليف ارتفع، أو لا ؟ التكليف بالأكثر يرتفع بالعجز عن بعض الأجزاء قطعاً لعدم القدره، فلا تكليف بعد العجز بالمجموع المركب من الأجزاء بما فيها الجزء المتعذر، لكن التكليف بالباقى بما عدا الجزء المتعذر الذى كان موجودا فى ضمن التكليف بالمركب سابقاً، هذا يشك المكلف بأنه باقٍ أو ارتفع ؟ فإذا كان الجزء جزءً حتى فى حال التعذر فهو مرتفع، ولا تكليف بالباقى. أما إذا كان الجزء ليس جزءً فى حال التعذر تسقط جزئيته فى حاله التعذر، فالتكليف بالباقى يكون على حاله، فيشك المكلف فى بقاء التكليف بالباقى وعدمه فيستصحب بقاء هذا التكليف الذى كان ثابتاً سابقاً.

ص: ١١

من الواضح أن فكره الاستصحاب هذه تكون واضحه جداً في فرض ما إذا كان العجز طارئا في أثناء الوقت، لا نفترض العجز من البدايه، إذا دخل عليه الوقت ________________ كما مثلنا ______________ وهو قادر على كل الأجزاء، فأصبح التكليف فعلياً ومنجزاً عليه، بعد ذلك يطرأ العجز في أثناء الوقت، فتأتي فكره الاستصحاب بالبيان الذي ذكرناه، أنه دخل عليه الوقت ووجب عليه تمام الأجزاء، عجز عن هذا الجزء، وسائر الأجزاء كان وجوبها ثابتاً سابقاً، الآن نستصحب وجوب باقي الأجزاء ما عدا الجزء المتعذّر.

وأما إذا فرضنا أن العجز كان قبل دخول الوقت، قبل أن يدخل الوقت وقبل أن يتنجز التكليف وقبل أن يصبح هذا التكليف فعلياً في حقه كان عاجزاً عن الركوع، هنا لا يمكن حينئذٍ أن يُستدل بالاستصحاب؛ لأنه ليس هناك يقين بوجوب الأقل في زمان سابق، وجوب الأقل ليس له حاله سابقه لا قبل الوقت ولا حين دخول الوقت. أمّا قبل الوقت، فواضح لأنه قبل الوقت ليس هناك وجوب لهذا الفعل بحسب الفرض؛ لأنه مؤقت بوقت معين، ليس هناك تكليف فعلي في حقه قبل الوقت، وحين دخول الوقت وجوب الأقل في ضمن الأكثر مشكوك من أول دخول الوقت؛ لأنه حينما دخل الوقت هو عاجز بحسب الفرض؛ لأننا نفترض أن العجز موجود قبل دخول الوقت، دخل عليه الوقت وهو عاجز عن الركوع، هذا ليس لديه يقين بوجوب الأقل في ضمن الأكثر، وإنما لديه شك في أنه هل يجب عليه المركب أو لا يجب عليه المركب ؟ وبعباره أخرى: هل يجب عليه الأقل أو لا يجب عليه الأقل، على تقدير يجب عليه الأقل، وعلى تقدير آخر لا يجب عليه الأقل، على تقدير أن يكون دليل الجزئيه مطلقاً لحاله التعذر لا يجب عليه الأقل.

فإذن: لا يمكن أن تكون للمستصحب حاله سابقه مع افتراض أن التعذر موجود قبل دخول الوقت، المستصحب الذى هو عباره عن وجوب الباقى، أى وجوب سائر الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر. متى نستطيع أن نقول أن باقى الأجزاء وجبت على المكلف فى زمان سابق ؟ هذا إنما نستطيع أن نقوله حينما يدخل عليه الوقت وهو متمكن من كل الأجزاء، فيصبح التكليف بالمركب فعلياً فى حقه، ففى ضمنه تجب عليه الأجزاء الأخرى، هذا الجزء واجب وهذا الجزء واجب، تمام الأجزاء واجبه، فنستطيع أن نقول بالتقريبات الآتيه، بأن الأقل كان واجباً ولو وجوباً ضمنياً، ما عدا الجزء المتعذر كان واجباً سابقاً ولو بالوجوب الضمنى، الآن يشك فى أنه هل بقى هذا الوجوب أو ارتفع، يستصحب بقاء الوجوب، لكن هذا عندما يحرز وجوب الناقص ويتيقن به فى زمان سابق، ولا يقين بوجوب الناقص فى زمان سابق إلا فى ضمن الأمر بالمركب، ولا يقين بالأمر بالمركب إلا مع فرض دخول الوقت وهو متمكن من كل الأجزاء، أى فى فرض طرو العجز فى أثناء الوقت لا قبل ذلك، أما مع كون العجز قبل ذلك، فهنا لا يوجد يقين، قبل الوقت يوجد يقين بالعدم، حين دخول الوقت هو شاك فى أنه ماذا يجب عليه، هل يجب عليه المركب، أو يجب عليه الأقل، من حين دخول الوقت مشكوك، فلا يقين سابق بوجوب الأقل عليه حتى يستصحب. ومن هنا يُشترط فى جريان هذا الاستصحاب ________________ قبل أن ندخل فى تقريباته ____________ أن نفترض طرو العجز فى أثناء الوقت، ونُخرج من هذا البحث ما إذا كان العجز سابقاً على الوقت وكان العجز موجوداً قبل الوقت. ونفس الكلام يقال فى ما إذا كان العجز مقارناً لدخول الوقت، لا فرق بين أن يكون العجز متقدماً على دخول الوقت، أو مقارناً لدخول الوقت، على كلا الفرضين لا يقين بوجوب باقى الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر، ليس هناك يقين، وإنما من البدايه هناك شك فى وجوبها، فلا يقين سابق حتى يجرى الاستصحاب. فالشرط الأول لجريان الاستصحاب هو أن يكون التعذر حادثاً فى أثناء الوقت.

بالنسبه إلى هذه النقطه هناك كلام يُذكر فى بحث الاستصحاب عادةً ولا يُذكر هنا، الشيخ الأنصارى(قدّس سره) أيضاً أشار إليه فى الرسائل، وحاصل هـذا الكلام هو أنه قـد يقال: أن هـذا الكلام الـذى ذكرتموه صـحيح، لكن حينما نفترض أن المستصـحب حكماً جزئياً ويكون الاستصـحاب استصحاب حكم جزئى الذى هو وظيفه المقلد الذى يرتبط بالأمور الجزئيه التى ترتبط بالمقلد نفسـه. استصـحاب الحكم الجزئى الثـابت لهـذا المكلـف وذاك المكلـف ____________ مثلاًـ ____________ هـذا يُعتـبر فى جريانه فعليه التكليف وتحقق شـرائطه خارجاً، وإلا استطيع استصحابه؛ لأنه حكم جزئى مرتبط بهذا المكلف، افتراض أنه لابد أن يكون الموضوع متحقق، والشـرائط متحققه خارجاً حتى يكون هـذا الحكم الجزئى فعلياً، فإذا شُك فى بقائه بعد ذلك يجرى فيه الاستصـحاب، وأما إذا لم يكن الموضوع متحققاً، أو لم تكن الشـرائط المعتبره فى فعليه ذلك التكليف الجزئى متحققه؛ حينئذٍ لا يقين سـابق بـذلك التكليف الجزئى حتى يقال أننا عنـدما نشك فى بقائه نجرى فيه الاستصـحاب؛ لأن الاستصـحاب يحتاج إلى يقين سـابق، المستصـحب هو الحكم الشخصـى الجزئى، الحكم الجزئى لاـ يكون فعلياً إلاـ إذا تحقق موضوعه خارجاً وتحققت شرائط ذلك التكليف فى الخارج، إذا وجد زيد وتحققت شرائط التكليف خارجاً، يكون هذا الحكم الجزئى المرتبط به فعلياً فى حقه، فـإذا شـككنا فى بقائه نستصـحب هـذا الحكم الجزئى. هـذا صـحيح. يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً وتحقق الشـرائط خارجاً، لابدّ من ذلك، ثم يُشك فى بقائه لأى سببٍ من الأسـباب إذا شـككنا فى بقائه، اختلت بعض الأمور التى نشك فى أنها دخيلـه فى فعليه الحكم أو ليست دخيله، قهراً نشـك فى بقـاء التكليـف فيجرى استصـحاب بقـاء ذلـك التكليـف. وأمـا إذا كـان المستصـحب حكمـاً كلياً وليس حكمـاً جزئياً، حكم كلى الـذى هو وظيفه المجتهـد لا وظيفه المقلـد، المجتهـد يفترض الحكم الكلى ويفترض تحقق موضوعه، ويفترض تحقق جميع شـرائطه، ثم يفترض اختلال بعض الشرائط التى يُشك لأجل اختلالها فى بقـاء ذلـك الحكم الكلى، فيستصـحب بقـاء الحكم الكلى، استصـحاب الحكم الكلى لا يتوقف على فعليه الموضوع خارجاً، ولا يتوقـف على تحقق الشـرائط خارجـاً؛ بـل يجرى حتـى مع عـدم تحقق الموضوع والشـرائط خارجـاً، يكفى فى جريـان مثـل هـذا الاستصـحاب فرض الموضـوع، وفرض تحقق الشـرائط، كمـا يجرى المجتهـد استصـحاب حرمه الوطء بالنسـبه إلى الحـائض التى انقطع عنها الدم قبل الاغتسال، المجتهد يستند فى الحكم بحرمه الوطء إلى هذا الاستصحاب، وهو استصحاب حكم كلى، يجرى المجتهـد هـذا الاستصـحاب حتى مع عدم تحقق الموضوع فى الخارج، وحتى مع عدم تحقق الشـرائط فى الخارج، يفترض امرأه حائضاً ويفترض تنجز الحكم بحرمه الوطء بالنسـبه إليها ثم يفترض اختلال بعض الشـرائط فيقول يجرى استصحاب حرمه الوطء التى كانت ثابته سابقاً على هـذا الفرض والتقدير، هذا لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً ولا على تحقق الشـرائط خارجاً؛ بل يجرى من دون تحقـق الموضوع والشـرائط. وكـأنه يراد أن يقـال أن مقامنـا من هـذا القبيـل، فهو لاـ يتوقف على تحقق الشـرائط خارجاً، فيمكن أن يجرى سواء كان التعذر حصل فى أثناء الوقت أو حصل قبل الوقت أو حصل مقارناً لدخول الوقت.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالی / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

كـان الكلام فی الاستصحاب، حيث أنه استُدل علی وجوب الإتيان بالأقل فی حاله تعذر أحد أجزاء المركب بالاستصحاب، وكما بيّنا أن الاستصحاب إنما يُتصور له وجه فيما لو فرضنا أن التعذر حصل فی أثناء الوقت؛ .... حينئذٍ يمكن أن يقال أن وجوب الأجزاء الأخرى غير الجزء المتعذر كـان أيضاً ثابتاً بالتقريبات الآتيه، فإذا تعذر أحد الأجزاء فی أثناء الوقت يمكن أن يقال بالتقريبات الآتيه بأن هذه الأجزاء الباقيه بعد تعذر أحد الأجزاء كانت واجبه، والآن كما كانت؛ لأن وجوب هذه الأجزاء كـان فعلياً ومتحققاً فی زمان سابق، وهو زمان دخول الوقت، والمفروض أنه متمكن من كل الأجزاء. وأما إذا فرضنا أن التعذر كـان موجوداً قبل الوقت، لا يتم جريان الاستصحاب، وهكذا لو كان التعذر حاصلًا بالتقارن مع دخول الوقت، لا يمكن إجراء هذا الاستصحاب؛ لأن هذا الاستصحاب لابدّ فيه من فرض اليقين بالمستصحب، ومع كون التعذر قبل الوقت لا يقين بوجوب الأقل، فلا يقين بهذا الوجوب الذی يتعلّق بالأقل فی ضمن المركب؛ لأنه إذا كان التعذر قبل الوقت ودخل الوقت وهو غير قادر علی أحد الأجزاء، لا يوجد عنده يقين بوجوب الأقل، لا قبل الوقت؛ لعدم دخول الوقت وعدم فعليه التكليف قبل دخول الوقت، ولا حين دخول الوقت؛ لأنه عاجز عن أحد الأجزاء، ويُحتمل علی أساس هذا العجز أن يسقط عنه الأمر بالمركب بتمامه، فلا يبقی وجوب للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر فی زمان سابق، ولا يقين بذلك فی زمان سابق حتی يجری فيه الاستصحاب.

ص: ١٥

قد يقال: أن هذا إنما يتم عندما نريد استصحاب الحكم الشخصی، الحكم الجزئی، حينئذٍ يأتی هذا الكلام؛ لأن استصحاب الحكم الجزئی يتوقف علی تحقق الموضوع، ويتوقف علی تحقق الشرائط خارجاً، حتی يكون الحكم الجزئی متحققاً وفعلياً وثابتاً فلابدّ من فرض تحقق الموضوع وجميع الشرائط، فيتم هذا الكلام ويقال إذا كان التعذر قبل الوقت فهذا معناه عدم تحقق جميع الشرائط المعتبره فی فعليه التكليف. لكن عندما يكون المستصحب هو الحكم الكلی الذی يكون استصحابه من وظيفه المجتهد، فی هذه الحاله لا يتوقف جريان الاستصحاب علی تحقق الموضوع وشرائط التكليف خارجاً؛ ولذا المجتهد يُجری ________ كما ذكرنا فی الدرس السابق ________ استصحاب حرمه الوطء فی المرأه الحائض التی انقطع عنها الدم وقبل الاغتسال، فيحكم بحرمه وطئها اعتماداً علی استصحاب حرمه الوطء حتی مع عدم تحقق الموضوع خارجاً وعدم توفر الشرائط خارجاً، وهكذا استصحاب نجاسه الماء المتغير بالنجاسه الذی زال عنه التغير من قبل نفسه ________ مثلاً ________ المجتهد أو من يجری استصحاب النجاسه ويحكم بنجاسه هذا الماء استناداً إلی استصحاب النجاسه، ولو مع عدم تحقق الموضوع خارجاً وعدم توفر الشرائط خارجاً، فيُعترض علی ما ذكرناه بأنه فی المقام المستصحب ليس هو الحكم الجزئی، وإنما هو الحكم الكلی، الوجوب الشرعی الثابت للأقل، يعنی للأجزاء الأخرى ما عدا الجزء المتعذر، هذا حكم شرعی يمكن استصحابه ولا يتوقف جريان الاستصحاب فيه علی تحقق الموضوع خارجاً ولا علی تحقق الشرائط خارجاً، فيجری فيه الاستصحاب، فسواء كان التعذر حاصلًا بعد دخول الوقت، أو كان حاصلًا قبل دخول الوقت، أو كان مقارناً لدخول الوقت، فی كل هذه الحالات لا مانع من جريان استصحاب الحكم الكلی؛ لأن استصحاب الحكم الكلی لا يتوقف علی تحقق الشرائط

خارجاً؛ بل ولا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً. أشير إلى هذا الإشكال فى بعض كلمات السيد الخوئى(قدس سره).

والجواب عن هذا الإشكال واضح: وهو أن هناك فرقاً بين استصحاب الحكم الجزئى وبين استصحاب الحكم الكلى، استصحاب الحكم الجزئى الذى هو وظيفه المقلد يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً وتحقق الشرائط خارجاً عندما يُراد استصحاب الحكم الجزئى، وأما استصحاب الحكم الكلى، فهو وإن كان لا يتوقف على تحقق الموضوع والشرائط خارجاً، لكنه لا إشكال فى أنه يتوقف على فرض تحقق الموضوع والشرائط خارجا، بمعنى أن المجتهد لابد أن يفترض تحقق الموضوع والشرائط، ثم يفترض اختلال بعض الشرائط التى توجب الشك فى بقاء الحكم أو ارتفاعه، ثم يجرى الاستصحاب مبنياً على ذلك الافتراض. هذا لابد منه، فى مثال استصحاب حرمه الوطء، المجتهد لابد أن يفترض امرأه حائض، بناءً على هذا الفرض يقول أن حرمه وطئها تكون حرمه ثابته وفعليه، ثم يفترض اختلال بعض الشرائط بأن انقطع الدم وقبل الغسل، وهذا يوجب الشك فى بقاء هذه الحرمه، فهو يجرى استصحاب حرمه الوطء مبنيه على فرض تحقق الموضوع والشرائط للحكم الشرعى وفرض اختلال بعض الشرائط الموجبه للشك فى بقاء الحكم أو ارتفاعه، ثم يجرى الاستصحاب مبنياً على هذا الافتراض. هذا لابد منه، وإلا لو لم يفترض المجتهد امرأه حائضاً، بأن افترض امرأه طاهره، لا يمكنه إجراء الاستصحاب، ولا يمكنه إثبات الحرمه لها، وتحقق الحرمه بالنسبه إليها إلا على نحو الاستصحاب التعليقى الذى هو ليس محل كلامنا، نحن نتكلم عن الاستصحاب التنجيزى لا عن الاستصحاب التعليقى، عندما لا ـ يفترض كون المرأه حائضاً، فحرمه الوطء لا ـ تكون فعليه فى حقها إلا على نحو التعليق، ويقال هذه المرأه الطاهره لو حاضت لحرم وطؤها، إذن: هذه قضيه تعليقيه، ونحن نتكلم عن استصحاب تنجيزى وحكم فعلى تنجيزى، حرمه وطء المرأه لا تكون فعليه حتى يمكن استصحابها إلا إذا فرض المجتهد تحقق الموضوع خارجاً وتحقق الشرائط خارجاً، ويفترض بعد ذلك اختلال بعض الشرائط، فيقول: يُشك فى بقاء هذا الحكم، فيجرى استصحابه مبنياً على هذه الفروض، الصحيح أنه لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً، لكنه يتوقف بلا إشكال على افتراض تحققه، وافتراض تحقق الشرائط كافتراض اختلال بعض الشرائط التى تكون موجبه للشك.

حينئذٍ نأتى إلى محل الكلام: صحيح أن الاستصحاب هو استصحاب حكم كلى، لكن هذا الاستصحاب لا يمكن إجراؤه إلا إذا فُرض تحقق الموضوع والشرائط، يعنى لا يمكن إجراء استصحاب الوجوب الثابت سابقاً للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر، إلا إذا فرضنا سابقاً كون التعذر بعد دخول الوقت، إذا كان التعذر بعد دخول الوقت، معناه أننا افترضنا مكلفاً دخل عليه الوقت وهو متمكن من كل الأجزاء، فافترضنا مكلفاً قادراً على الإتيان بجميع الأجزاء، ودخل عليه الوقت؛ حينئذٍ يكون الحكم فعلياً فى حقه، فيجب عليه الإتيان بذلك المركب ويكون وجوب المركب التام فعلياً فى حقه، وقلنا أن وجوب المركب التام يستبطن وجوب الأجزاء الأخرى ما عدا الجزء الذى سيتعذر بعد ذلك، لكن الحكم الذى يستبطن وجوب الأجزاء يكون فعلياً حينئذٍ، ثم يُفترض اختلال بعض الشرائط، والشرط الذى يختل فى محل كلامنا هو تعذر بعض الأجزاء، تعذر بعض الأجزاء بعد ذلك يجعلنا نشك فى أن هذا الوجوب الثابت للأجزاء سابقاً بعد دخول الوقت وحينما كان المكلف متمكناً من كل الأجزاء، هذا الوجوب للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر هل يرتفع بارتفاع الأمر بالمركب التام، أو يبقى ؟ فنشك فى بقائه، فنستصحب بقاءه. وأما إذا لم نفترض التعذر أثناء الوقت، لم نفترض مكلفاً دخل عليه الوقت وهو قادر على كل الأجزاء، وإنما افترضنا التعذر قبل دخول الوقت، وأن المكلف حينما دخل عليه الوقت هو غير قادر على جزء من أجزاء هذا المركب، هنا لا يقين بوجوب الأجزاء سابقاً؛ لأنه لا يقين بوجوب مركب؛ لأنه منذ البدايه عاجز عن الإتيان بالمركب التام، فلا يُكلّف بالمركب، وإذا لم يُكلف بالمركب، فكيف نقول بأننا على يقين من وجوب الأجزاء سابقاً؟! فى أى زمان سابق نقول نحن على يقين من وجوب الأجزاء ؟ قبل الوقت ؟ لا معنى له، حين دخول الوقت؟ المفروض أنه عاجز عن الإتيان بأحد الأجزاء، فلا يمكن حينئذٍ أن يقال بأن هذا يجرى فيه الاستصحاب، هذا بالضبط من قبيل ما إذا فرضنا امرأه طاهره، هذا لا يثبت لها الحكم بحرمه الوطء إلا على نحو القصيه التعليقيه، أو فرضنا ماءً لم يتغير بالنجاسه، هذا لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه إلا على نحو تعليقى، أى لو تغير لكان نجساً، ونحن نتكلم عن استصحاب تنجيزى فى محل الكلام، فالصحيح أن جريان الاستصحاب فى المقام يتوقف على افتراض حصول التعذر فى أثناء الوقت؛ حينئذٍ يكون للاستصحاب صوره، بقطع النظر عن المناقشات والتقريبات الآتيه.

أُعترض على هـذا الاستصـحاب باعتراض وارد، فيحتاج إلى جواب، وهو أنه ماذا تستصـحبون ؟ نفترض فى فرض المسأله وهو ما إذا كان التعـذر حاصـلًا فى أثناء الوقت، لكن ما نحن على يقين منه هو وجوب الأجزاء ما عـدا الجزء المتعذر فى ضـمن وجوب المركب التـام، هـذا الـذى نحن على يقين منه سابقـاً بـدخول الوقت، دخـل عليه الوقت وهو متمكن من كـل الأجزاء وجب عليه المركب التام، فى ضمن وجوب المركب التام هناك وجوبات ضمنيه تتعلق بالأجزاء، فالأجزاء ما عدا الجزء المتعذر كان وجوبها المتيقن سابقاً هو وجوب ضـمنى، ما نريـد إثباته بالاستصـحاب هو الوجوب الاسـتقلالى للأجزاء الباقيه بعـد التعـذر، ولا نريد أن نثبت الوجوب الضـمنى لأنه لا ينفعنا، الوجوب الضـمنى يزول بزوال الأمر بالمركب التام باعتبار تعـذر بعض الأجزاء، فإذا تعـذر بعض الأجزاء فـالمكلف ليس قادراً على الإتيان بالمركب التام فيرتفع وجوب المركب التام، وإذا ارتفع وجوب المركب التام يرتفع الوجوب الضـمنى للأجزاء. فـإذن، الوجوب الضـمنى يرتبـط بوجوب المركب، هناك وجوب ينبسط على الوجوب المركب وتنشأ منه وجوبات ضـمنيه بعـدد الأجزاء، فإذ تعـذر بعض الأجزاء؛ فحينئذ لا يكون هناك وجوب ضـمنى للأجزاء؛ لأن الوجوب للمركب ارتفع، فإذن: ما نريـد إثباته بالاستصـحاب والـذى ينفعنا فى محل الكلام هو الوجوب الاسـتقلالى للأجزاء ما عدا الجزء المتعـذر؛ وحينئـذٍ ينشأ الأشـكال، وهو أن ما كنا على يقين منه غير ما نشك فى ثبوته ووجوده، ما كنا على يقين منه هو الوجوب الضـمنى للأجزاء بينما ما نشك فيه ونريـد إثباته بالاستصـحاب هو الوجوب الاسـتقلالى للأجزاء الأخرى ما عـدا الجزء المتعـذر، وهذا معناه أن القضيه المتيقنه غير القضيه المشكوكه وفى مثله كيف يجرى الاستصحاب ؟!

وبعباره أخرى: أن ما نريد استصحابه ليس له حاله سابقه، ماله حاله سابقه لا ـ نريد إثباته بالاستصحاب، وما نريد إثباته بالاستصحاب ليس له حاله سابقه، فكيف يجرى هذا الاستصحاب ؟!

فى مقام الجواب عن هذا الإشكال طرحوا تقريبات للاستصحاب حاولوا فيها التخلص من هذا الإشكال، ومعظم التقريبات تحاول التخلص من الإشكال بأن تحوّل مجرى الاستصحاب من الفرد إلى الجامع، وكأنهم بتحويل مجرى الاستصحاب من الفرد إلى الجامع يمكن التخلص من الإشكال، كأن الإشكال مبنى على استصحاب الفرد، يعنى ماذا تستصحب ؟ الوجوب الضمنى، أو نسميه الفردى ؟ أو الوجوب الاستقلالى؟ الوجوب الاستقلالى ليس له حاله سابقه، الوجوب الضمنى نحن نعلم بزواله وارتفاعه وارتفاع الأمر بالمركب، فمثل هذا الاستصحاب لا يجرى؛ لأن أحد الفردين له حاله سابقه، لكننا نعلم بارتفاعه، والفرد الآخر يُشك فيه، لكنه ليس له حاله سابقه، فلا تجتمع شرائط الاستصحاب فى فرد واحد حتى يجرى استصحابه. هذا الإشكال.

فإذا حوّلنا مجرى الاستصحاب ومركز الاستصحاب من الفرد إلى الجامع، كأنه يرتفع هذا الإشكال، ولذلك نرى التقريبات فى هذا المجال ويراد التخلص بها من هذا الإشكال:

التقريب الأول: أن يقال أن نستصحب الجامع بين الوجوب الضمنى الوجوب الاستقلالى، الجامع معلوم سابقاً، فالجامع يتحقق ونعلم بوجوده ولو بوجود فرد من إفراده، ولا ـ إشكال أن الوجوب الضمنى كان موجوداً سابقاً، إذ،، الجامع أيضاً موجود سابقاً، ونعلم بتحققه سابقاً، ويُشك فى بقاء الجامع؛ لأننا نشك فى حدوث الوجوب الاستقلالى للأجزاء الباقيه ما عدا الجزء المتعذر. هذا تصوير الاستصحاب، جامع الوجوب متيقن سابقاً فى ضمن الوجوب الضمنى، والآن نشك فى ارتفاعه؛ لأننا نحتمل أنه عندما يرتفع الوجوب الضمنى للأجزاء يحل محله وجوب استقلالى للأجزاء، فنستصحب جامع الوجوب الأعم من الوجوب الضمنى والوجوب الاستقلالى، وهذا الجامع تتوفر فيه شرائط الاستصحاب، من اليقين السابق والشك اللاحق فيجرى استصحاب وجوب الجامع.

ص: ٢٠

اعترضوا على هذا التقريب:

الاعتراض الأول: اعترضوا عليه بأن هذا من استصحاب الكلى من القسم الثالث، عندما نستصحب الكلى الذى يدور أمره بين فرد يُعلم بارتفاعه بعد حدوثه وبين فرد يُشك فى حدوثه من البدايه، أنا أعلم بوجود إنسان كلى جامع فى المسجد فى ضمن زيد وأنا أعلم بأن زيد خرج من المسجد، لكن احتمل أنه عندما خرج من المسجد دخل عمرو بحيث أن المسجد لم يخلو من الجامع(الإنسان) فالجامع يدور أمره بين ما هو معلوم الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث من البدايه، وهذا يُعبر عنه بالقسم الثالث من استصحاب الكلى تقريباً بالاتفاق واستقر الرأى على أن الاستصحاب لا يجرى فيه لعدم توفر أركان الاستصحاب فى مثله. وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، أنت تعلم بكلى الوجوب الذى هو وجوب الجامع فى ضمن الفرد المعين الذى هو الوجوب الضمنى، وهذا قد ارتفع قطعاً لتعذر بعض الأجزاء، ويُشك فى أنه حين ارتفاعه هل حدث وجوب استقلالى يتعلق بالأجزاء لما عدا الجزء المتعذر، أو لا ؟ فيكون من استصحاب الكلى من القسم الثالث وهو باطل ولا يجرى بلا إشكال.

الاعتراض الثانى: ما هو المقصود من استصحاب الجامع ؟ مع قطع النظر عن أنه من استصحاب الكلى من القسم الثالث، لكن ما هو المقصود من استصحاب هذا الجامع بين الوجوب الضمنى والوجوب الاستقلالى للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر ؟

تاره نفترض أن الغرض من استصحاب هذا الجامع هو إثبات الفرد، يعنى إثبات الوجوب الاستقلالى، فإذا استصحبت الجامع، لابد بعدها من إثبات الوجوب الاستقلالى للأجزاء ما عدا الجزء المتعذر كما هو المطلوب، فإذن: يكون الغرض من استصحاب الجامع هو إثبات الوجوب الاستقلالى لهذه الأجزاء. فإذا كان هذا هو الغرض؛ فحينئذٍ يكون الأصل مثبتاً ولا يجرى مثل هذا الاستصحاب، لوضوح أن ترتب الوجوب الاستقلالى لهذه الأجزاء على استصحاب الجامع ترتب عقلى وليس ترتباً شرعياً؛ لأن الجامع له فردان، ضمنى، واستقلالى، فإذا ارتفع الضمنى قطعاً ليس هناك حل إلا أن يتحقق فى ضمن الاستقلالى، لكن هذا ترتب عقلى، والاستصحاب بلحاظه يكون أصلاً مثبتاً.

وأما إذا كان الغرض من استصحاب الجامع هو إثبات الجامع فقط، ولا ينزل من الجامع إلى الفرد حتى يكون أصلًا مثبتاً، وإنما الغرض فقط هو إثبات جامع الوجوب، وإثبات أن هذا الجامع الذى استصحبناه يكون منجزاً. إذا كان هذا هو الغرض، فالجواب هو أن هذا الجامع لا يكون منجزاً على المكلف، هذا لو كان معلوم بالعلم الوجدانى يكون منجزاً، فضلًا عن أنه يثبت بالاستصحاب، لو علم المكلف وجداناً بهذا الجامع بين الوجوب الضمنى والوجوب الاستقلالى، هذا لا يكون منجزاً مع العلم الوجدانى به فضلًا عن الاستصحاب؛ لأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، هو جامع بين الوجوب الاستقلالى الذى يقبل التنجيز، وبين الوجوب الضمنى الذى لا يقبل التنجيز، باعتبار أن فرض الوجوب الضمنى مع فرض العجز عن بعض الأجزاء، فأننا نفترض العجز عن بعض الأجزاء فلا ينفعه الوجوب الضمنى، الوجوب الضمنى إنما يقبل التنجيز مع فرض القدره على كل الأجزاء؛ حينئذ يكون هذا الوجوب الضمنى منجزاً، بمعنى أن مخالفته توجب استحقاق العقاب والمؤاخذه، لكن هذا عندما يكون المكلف متمكناً من كل الأجزاء، فالركوع يكون وجوبه الضمنى قابلًا للتنجيز، والسجود وجوبه الضمنى قابلًا للتنجيز .....وهكذا، أما مع العجز عن بعض الأفراد وسقوط الأمر بالمركب نتيجه لهذا العجز، الوجوب الضمنى لا يكون قابلًا للتنجيز، فالجامع الذى يُراد إثباته هو جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، ومثل هذا الجامع لا يكون قابلًا للتنجيز، فلا معنى لأن يقال بأننا نريد استصحاب الجامع وإثباته لإثبات كونه منجزاً؛ لأن مثل هذا الجامع لا يكون قابلًا للتنجيز. هذا هو التقريب الأول للاستصحاب.

ص: ٢٢

التقريب الثاني: هو نفس فكره التقريب الأول تقريباً، لكن فقط بإبدال الوجوب الضمنى بالوجوب الغيرى، بأن يُستصحب جامع الوجوب الأعم من الوجوب النفسى والوجوب الغيرى، والتقريب هو نفس التقريب السابق، فيقال: بعد دخول الوقت وقدره المكلف على الإتيان بجميع الأجزاء يكون وجوب المركب عليه فعلياً، هذا الوجوب النفسى الذى يتعلق بجميع الأجزاء يكون له وجوبات غيريه تتعلق بكل جزء من هذه الأجزاء؛ فحينئذٍ تكون الأجزاء واجبه بالوجوب الغيرى بناءً على أن الأجزاء تكون واجبه بالوجوب الغيرى؛ فحينئذ هذه الأجزاء ما عدا الجزء المتعذر سابقاً كانت واجبه بالوجوب الغيرى، فالآن هذا الوجوب الغيرى ارتفع بلا إشكال بارتفاع وجوب المركب التام، لكن نحتمل حدوث وجوب نفسى لهذه الأجزاء بعد تعذر بعضها، فتأتى نفس الفكره السابقه، أن جامع الوجوب كنا على يقين منه سابقاً فى ضمن الوجوب الغيرى والآن نشك فى بقائه لأننا نحتمل أنه بزوال الوجوب الغيرى عن الأجزاء حدث وجوب نفسى يتعلق بالأجزاء، فنستصحب كلى الوجوب. نفس الفكره السابقه.

هذا أيضاً يرد عليه ما تقدم من أن هذا من استصحاب الكلى من القسم الثالث بالبيان المتقدم نفسه بلا فرق بينهما، ويرد عليه أيضاً أنه يبتنى على فكره تعلق الوجوب الغيرى بالجزء، وهو محل مناقشه والمتأخرون لا يرون أن الجزء يتصف بالوجوب الغيرى، الجزء يتصف بالوجوب الضمنى لكنه لا يتصف بالوجوب الغيرى، فأصل فكره أن الجزء واجب بالوجوب الغيرى هى فكره محل كلام ومناقشه.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

الوجه الثالث من وجوه تقريب الاستصحاب فى المقام: ما ذكره الشيخ الأنصارى(قدس سره) فى الرسائل، (١) حيث يقول أننا نستصحب فى المقام الوجوب النفسى الاستقلالى الثابت سابقاً، لا أن الاستصحاب يتوجه إلى الجامع كما قيل فى الوجهين السابقين، فى الوجهين السابقين كان يُفترض أن الاستصحاب يكون لجامع الوجوب. فى هذا الوجه يقول نستصحب نفس الوجوب النفسى الاستقلالى الذى كان ثابتاً سابقاً عندما كان المكلف قادراً على جميع الأجزاء، وكانت جميع الأجزاء واجبه بالوجوب النفسى الاستقلالى، يقول الشيخ(قدس سره) بأننا نستصحب هذا الوجوب، وذلك باعتبار المسامحه فى تحقق موضوعه، هناك مسامحه فى تحقق موضوع هذا الوجوب باعتبار أن العرف يرى أن المركب التام الذى تعلق به الوجوب النفسى الاستقلالى سابقاً والناقص بعد تعذر جزء من الأجزاء، هذان أمران متحدان بالنظر العرفى المسامحى، وإن كان بالنظر الدقى هذا غير ذاك، لكن بالنظر العرفى المسامحى، هذا يعتبر نفس ذاك وليس شيئاً آخر، هذا الموضوع الذى هو الموضوع الشرعى للوجوب إذا تعذر منه جزء، العرف لا يرى أنه يتبدل فيكون شيئاً آخر، وإنما هذا هو ذاك بالنظر العرفى المسامحى.

ص: ٢٣

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٣، ص ٢٨١.

وبعباره أخرى كما يصرح الشيخ(قدس سره): تعذر بعض الأجزاء بنظر العرف يعتبر من الحالات الطارئه على الموضوع الواحد،

وجود الجزء المتعذر وعدم وجوده ليس مقوّماً لذات الموضوع بحيث أنه بانتفاء الجزء ينتفى الموضوع ويتبدل إلى شىءٍ آخر، وإنما هو من الحالات التى تتبادل على الموضوع الواحد، هذا الموضوع الواحد مره يلتحق به هذا الجزء المتعذر ومره لا يلتحق به هذا الجزء المتعذر، لكن الموضوع يكون موضوعاً واحداً بالنظر العرفى المسامحى، فإذا كان الموضوع واحداً وكان الباقى بعد تعذر ذاك الجزء متحداً مع المركب التام الذى فُرض وجوده سابقاً؛ حينئذٍ ينتفى الإشكال ويجرى الاستصحاب؛ لأن القضيه المتيقنه تكون متحده مع القضيه المشكوكه، فنلتفت إلى هذا المركب بعد تعذر الجزء ونقول: هذا كان واجباً بالوجوب الاستقلالى النفسى، والآن كما كان، لا نستصحب جامع الوجوب وإنما نستصحب الوجوب النفسى، لكن بإعمال مسامحه فى موضوعه باعتبار أن العرف يرى أن تعذر جزءٍ من الأجزاء لا يضر فى صدق المركب؛ بل يكون نفس المركب، ولعلّه يشهد بهذا ــــــــــــــ كما يقولون ــــــــــــــ أن الحكم على الأجزاء بعد تعذر بعضها بنفس الحكم السابق يُرى بنظر العرف إبقاءً للحكم السابق وليس أنه حكم آخر ثبت لموضوع آخر مماثل للحكم السابق؛ بل هو إبقاء له، كما أن ارتفاع الحكم عن الباقى بعد التعذر يعتبر ارتفاعاً للحكم السابق، هذا النظر العرفى يستلزم أن يكون بقاء الحكم إبقاءً للحكم السابق كما أن ارتفاعه هو ارتفاع للحكم السابق؛ لأن العرف يرى الوحده، وحده الموضوع متحققه فى المقام؛ فحينئذٍ يجرى الاستصحاب ولا يواجه المشكله السابقه.

هذا ما ذكره الشيخ الأنصارى(قدس سره). ومثّل لذلك بمسأله استصحاب كريه الماء الذى أُخذ منه مقدار بنحوٍ يُشك فى بقاء كرّيته، فأنه لا إشكال عندهم فى أنه يجرى استصحاب الكريه المتيقنه سابقاً مع أن موضوع الكرّيه المتيقنه سابقاً قد اختلف الآن، الماء الذى كنّا نحكم بكرّيته يقيناً سابقاً كان هو الماء بإضافه المقدار الناقص المأخوذ منه، بينما الآن نحكم بكرّيه ماءٍ أُخذ منه مقدار، بالدقه هذا غير ذاك، لكن بالنظر العرفى المسامحى العرف يرى أن الموضوع واحد، وأخذُ هذا المقدار لا يؤثر فى بقاء الموضوع ووحده الموضوع، فيكون الموضوع واحداً، فيُشار إلى هذا الماء الذى أُخذ منه مقدار ويقال: هذا كان كراً والآن كما كان، مع أنه بالدقه ليس كذلك. وما نحن فيه من هذا القبيل، هذا المركب التام تعذّر منه جزء، بنظر العرف هذا التعذر لا يعنى تعدد الموضوع؛ بل يبقى الموضوع واحداً ويقال هذا المركب قبل تعذّر الجزء كان واجباً بالوجوب الاستقلالى النفسى والآن كما كان.

أَعترض على هـذا التقريب: بأنّ هـذا إنما يتم فيما إذا كان الجزء المتعـذِّر غير مقوّمٍ للموضوع؛ حينئذٍ هذا يكون له وجه، لابدّ أن نفترض أن الجزء المتعـذّر فى محـل الكلام ليس من الأجزاء المقومه للموضوع، وإلا فواضـح أنه بزواله يزول الموضوع وينتفى، وما يوجـد بعد ذلك هو موضوع آخر، فلا تتحقق وحده الموضوع، ولا تكون القضـيه المتيقنه هى نفس القضـيه المشـكوكه؛ بل هى غيرهـا. إذن: لكى يتم هـذا الـوجه لابـدّ من افـتراض أن الجزء المتعـذّر ليس من الأجزاء المقـومه للموضوع، فيـأتى فيه هـذا الكلام، من الممكن تعـذّر جزء من الموضوع ليس أساسـياً فى الموضوع ولا مقوماً له، فيمكن دعوى أن العرف يرى أن تعـذّره وزواله لا يضـر فى وحـده الموضوع وبقائه، فيجرى الاستصـحاب على هـذا الأساس، وبناءً على هـذا؛ حينئذٍ إذا كان الجزء مقوماً للموضوع لا يجرى الاستصـحاب بشـكلٍ واضـح؛ لأنه إذا كان مقوماً للموضوع، فبانتفائه ينتفى الموضوع؛ لأنّ هذا مقتضـى كونه مقوماً للموضوع، فإذا انتفى الموضوع، فالحكم الثابت له يكون منتفياً ويكون الشك فى ثبوت حكمٍ آخر لموضوع جديـد، وهذا ليس شـكاً فى البقاء حتى يجرى فيه الاستصـحاب، فالاستصـحاب إنما يجرى حينما يكون الشك فى البقاء، وعندما يكون الجزء المتعـذّر مقوماً لا يكون هـذا شـكا فى البقاء، عنـدما يكون الجزء المتعذر مقوماً، فبتعذره ينتفى الموضوع، وبانتفائه ينتفى الحكم الـذى كان ثابتاً له سابقاً، والشك إنما يكون شـكاً فى ثبوت حكم آخر لموضوع جديـد، و هذا الشك ليس شـكاً فى البقاء، فلا يجرى الاستصحاب.

إذن: لابد من فرض أن الجزء المتعذّر غير مقوم للموضوع.

الشـىء الآخر أن هـذا الوجه أيضاً لا يتم فى ما إذا فرضـنا أن المتعـذّر هو معظم الأجزاء بقطع النظر عن كونه مقوماً أو غير مقوم، وهـذا يـدخل فى محـل الكلام، فنحن لم نفترض أن المتعـذّر هو جزء واحـد من الأجزاء، إذا تعـذّرت بعض الأجزاء، سواء كان المتعـذّر جزء واحـد، أو كانت أجزاء متعدده، فإذا فرضـنا أن المتعذّر كان هو معظم أجزاء المركب؛ حينئذٍ لا يتم هذا الوجه فيه، هنا لا مجال لـدعوى المسامحه العرفيه فى الصـدق العرفى بأن الموضوع باقٍ ومحفوظ، وأن وحـده الموضوع التى هى شـرط فى جريان الاستصـحاب متحققه فى المقام عنـدما يتعـذّر معظم أجزاء ذلك المركب، هـذا الكلام إنما يتم فى حاله ما إذا تعذّر جزء واحـد من الموضوع، وكان ذلك الجزء غير مقوم؛ حينئـذٍ يمكن أن يُـذكر هذا الوجه فى المقام ويُبنى على جريان الاستصـحاب على أساس المسامحه العرفيه بالبيان الذى تقدم.

إذن: نستطيع أن نقول أن الجزء المتعذّر إذا كان مقوماً، فهذا الوجه لا يتم، وكذلك الجزء المتعذّر إذا كان هو عباره عن معظم الأجزاء، فهذا الوجه أيضاً لا يكون تاماً. ومن هنا نستطيع أن نقول: لكى نجرى الاستصحاب فى محل كلامنا لإثبات وجوب الباقى من الأجزاء بعد التعذّر لابدّ من إحراز أن المتعذّر ليس مقوماً للواجب، لابدّ أن نحرز ذلك حتى يمكننا إجراء الاستصحاب على هذا الأساس بنحوٍ يكون الشك فى وجوب الأجزاء الأخرى ما عدا الجزء المتعذر شكاً فى البقاء، أو يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب. وأما إذا أحرزنا أنه مقوم، أو شككنا، كما لو تعذر جزء من الأجزاء وتوقفنا ولم نعلم أنه مقوم للموضوع وينتفى الموضوع بتعذره، أو لا ينتفى؛ فحينئذٍ لا نستطيع أن نجرى الاستصحاب؛ لأننا لا نحرز أن الشك شك فى البقاء حتى يجرى الاستصحاب ويكون مشمولاً لأدله الاستصحاب. إذن: لابدّ أن نحرز أن الجزء المتعذر ليس مقوماً للموضوع؛ حينئذٍ نحرز توفر أركان الاستصحاب وتحقق شروطه؛ وحينئذٍ يمكن إجراء الاستصحاب فى ذلك المورد. ومن هنا يقال: أن إحراز أن الجزء المتعذر مقوم للموضوع، أو غير مقوم له، هذا ليس متاحاً لنا، فى المركبات الشرعيه التى هى محل كلامنا، الصلاه ونحوها، ليس متاحاً للمكلف أن يحرز أن هذا الجزء المتعذر مقوم أو أنه ليس مقوماً، هذه مركبات شرعيه اعتباريه؛ حينئذٍ أمرها بيد المعتبر من دون أن يرد لنا بيان من قبل الشارع يدل على أن هذا مقوم و هذا ليس مقوماً، ولو باعتبار الآثار المترتبه على كل واحدٍ منها، والأحكام المترتبه على كل واحد منها، بحيث نفهم من ترتب حكم معين شرعاً أن هذا الجزء مقوم، ومن ترتب حكم معين آخر أن هذا الجزء ليس مقوماً، من دون ورود بيانٍ من قِبل الشارع يبين أن هذا مقوم وهذا ليس مقوماً نحن لا يمكننا أن نحرز أن هذا مقوم وأن هذا ليس مقوماً، لا يمكننا ذلك عند تعذر جزء من الأجزاء، أى جزء كان، لا يمكننا الجزم بأن هذا الجزء ليس مقوماً بالنسبه للموضوع الذى هو عباره عن المركب التام الشرعى حتى نجزم بجريان الاستصحاب لإثبات هذا الحكم الشرعى، لا طريق لنا لذلك. نعم إذا بيّن لنا الشارع ذلك نتبع البيان، لكن فى حاله عدم وجود البيان ليس متاحاً لنا أن نعرف أن هذا الجزء المتعذر ليس مقوماً. هذا نقوله فى باب المركبات الشرعيه عندما يكون موضوع الحكم الذى يُراد استصحابه هو من المركبات الشرعيه. نعم، هذا فى المركبات العرفيه لا يتم؛ لأنه فى المركبات العرفيه لنا طريق لمعرفه أن هذا مقوم و هذا ليس مقوماً؛ لأنه مركب عرفى وأمره بيد العرف، فيمكن حينئذٍ إذا تعذر جزء من المركب العرفى يمكن فرض أن المكلف بحكم كونه إنساناً عرفياً يستطيع أن يميّز بين الجزء المقوم، فلا يجرى الاستصحاب وبين الجزء غير المقوم، فلا مانع من جريان الاستصحاب، هذا يتم فى المركبات العرفيه، ويمكن تمييز المقوم وغير المقوم على هذا الأساس، ومن هنا يختلف محل الكلام(استصحاب الوجوب الاستقلالى الذى يدعيه الشيخ الأنصارى(قدس سره)) فى محل الكلام الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً، استصحاب هذا الوجوب فى محل الكلام يختلف هذا المثال عن مثال استصحاب كريه الماء، العنايه المبذوله هناك يمكن أن تؤدى إلى النتيجه؛ لأن الموضوع للكريّه الذى هو الحكم المستصحب هو موضوع عرفى وليس أمراً شرعياً، فيمكن افتراض أن العرف يدرك أن أخذ مقدار قليل منه بالنظر العرفى المسامحى لا يغير، لكن هذا لا يصح فى المركبات الشرعيه، كيف يمكن لنا أن نجزم بضرس قاطع بأنه عندما تتعذر القراءه ______________ مثلاً ______________ فى الصلاه، نقول بأن القراءه ليست من الأجزاء المقومه للصلاه ؟ أو فى مثال آخر؛ لأن الصلاه لها أحكام خاصه وهناك بعض الأدله من قبل الشارع قد تميّز، بقطع النظر عن البيان الشرعى لا يمكن للمكلف أن يحكم بأن القراءه ليست من المقومات حتى يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، ومن هنا إحراز الشرط الذى لابدّ منه لكى يجرى الاستصحاب فى محل الكلام لا يخلو من صعوبه.

السيد الخوئی(قدس سره) حاول أن يجيب عن هذا الإشكال: وذكر ما حاصله(فی كلا التقريرين) (١) إذا فرضنا أنه ورد بيان من الشارع على أن هذا الجزء مقوم وهذا ليس مقوماً، فالمسأله واضحه، وعندما لا يرد بيان من قبل الشارع، فالظاهر أن الشارع أوكل النظر إلی العرف فی معرفه ما هو الجزء المقوم لهذا المركب وما هو الجزء غير المقوم له، والعرف يستطيع أن يميز بين المقوم وغير المقوم، ليست هناک مشكله، العرف حتی فی المركبات الشرعيه إذا لم يرِد بيان من قبل الشارع يستطيع أن يميز بين الأجزاء المقومه والأجزاء غير المقومه، فإذا أحرز العرف بنظره العرفی المسامحی أن هذا الجزء ليس مقوماً فيجری استصحابه ولا توجد أی مشكله، ثمّ هو يذكر بأن العرف عندما يوكل إليه الأمر ـــــــــــــــــ كما فرض ـــــــــــــــــ من قبل الشارع، فأن تحديده يكون على أساس كمّی، فذكر أنه إذا تعذر جزء من عشرين، فهذا بنظر العرف ليس مقوماً، لكن عندما يتعذر نصف المركب، عشره أجزاء تتعذر من عشرين، أو ثلث المركب، فی هذه الحاله العرف لا يحكم بأن هذا الموضوع باقٍ وأن الوحده لا تنثلم ولا تختل بتعذر نصف المركب او ثلثه، الظاهر أن هذا المتعذر مقوم للموضوع، فلا يجری الاستصحاب. هذا خلاصه ما ذكره فی المقام.

يُلاحظ على هذا الكلام:

أولاً: أن الجزء المتعذر فی محل الكلام(المركبات الشرعيه) حتی إذا لم يكن مقوماً بنظر العرف مع ذلک لا يجری الاستصحاب؛ لأن هذا الجزء سلمنا أنه غير مقوم للموضوع، لكن لا ـ يمكن إنكار أنه دخيل فی ثبوت الحكم بأی نحوٍ من أنحاء الدخاله، بالنتيجه هو دخيل فی ثبوت الحكم، وإلا لو لم يكن دخيلاً لما كان واجباً بوجوب ضمنی حاله حال سائر الأجزاء الأخری؛ ولذا شمله الحكم كما شمل سائر الأ ـجزاء وانبسط عليه الحكم كما انبسط على سائر الأجزاء. إذن: هو دخيل فی ثبوت الحكم فی محل الكلام، وإن لم يكن مقوماً. بناءً على هذا عندما نفرغ عن كون الجزء المتعذر وإن لم يكن مقوماً يكون له دخل فی ثبوت الحكم؛ حينئذٍ لا إشكال النتيجه الطبيعيه لذلک أنه باختلال هذا الجزء وتعذره ينتفی ذلک الحكم الذی كان ثابتاً سابقاً، فی الحكم الثابت سابقاً نحن لا ـ نستصحب كلی الوجوب، نحن لا ـ نطرح الوجه الأول أو الوجه الثانی، نحن نستصحب الوجوب الاستقلالی النفسی، أی هذا الفرد من الوجوب نستصحبه، هذا الفرد الذی كان ثابتاً سابقاً نريد استصحابه فی هذا الوجه الثالث، هذا الفرد لا إشكال فی أن الجزء المتعذر دخيل فی ثبوته، وإلا لا يمكننا أن نقول أن هذا الجزء المتعذر لا علاقه له بالمسأله ! إذن: لماذا صار جزءً من الموضوع ؟ لماذا صار واجباً وجوباً ضمنياً ؟ إذن: هو لابد أن يكون دخيلاً فی ثبوت الحكم، وله مدخل فی ثبوت الحكم بأی نحوٍ من الأنحاء، فإذا فرغنا من ذلک؛ حينئذٍ بتعذر ذلک الجزء وسقوطه لابدّ أن يسقط ذلک الفرد من الحكم الذی كان ثابتاً ومنبسطاً عليه وعلى سائر الأجزاء؛ وحينئذٍ إذا شككنا فی ثبوت حكم لهذا الباقی بعد التعذر؛ حينئذٍ سوف يكون شكاً فی ثبوت حكم آخر غير الحكم الذی كان ثابتاً سابقاً وإن لم يكن الجزء مقوماً، ولا علاقه لذلک بكون الجزء مقوماً أو غير مقوم، هذا الجزء سابقاً كان دخيلاً ـ فی ثبوت هذا الحكم لهذا المركب التام المركب من عشرين جزءً، هذا الفرد من الحكم سوف يرتفع بتعذر بعض الأ ـجزاء حتماً، فإذا ارتفع لتعذر بعض الأ ـجزاء، فالشک فی ثبوت حكم للباقی بعد التعذر لا يكون شكاً فی البقاء، وإنما يكون شكاً فی ثبوت حكم جديد لهذا الباقی. حتی لو افترضنا أن هذا الباقی ليس الجزء مقوماً له، لكن شخص ذلک الحكم الذی كان ثابتاً سابقاً يزول؛ لأن الجزء المتعذر دخيل فيه، وله دخل بنحوٍ من الأنحاء فی ثبوت هذا الحكم، فإذا زال أو تعذر هذا الجزء لابدّ أن يزول ذلک الحكم، والشک حينئذٍ لا يكون شكاً فی البقاء، فجريان الاستصحاب حينئذٍ يكون مشكلاً. وهذا لا ـ يتوقف ـــــــــــــــــ كما ذكرنا ـــــــــــــــــ على أن يكون الجزء المتعذر مقوماً

للواجب أو غير مقوم للواجب.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى البهسودى، ج ۲، ص ۴۷۴.

من جهه أخرى: هو ذكر أنه إذا لم يرد بيان من قبل الشارع، فالأمر أوكل إلى العرف، والعرف هو الـذى يحـدد ما هو المقوم وما هو غير مقوم. يمكن أن يُـدعى فى المقـام بـأنه لاـ يوجـد مورد لم يرد فيه بيـان من قبـل الشـارع على تحديـد الجزء المقوم وغير المقوم، فليس هنـاك مورد يمكن فيه فرض مـا ذكره من أن الأمر أوكل إلى العرف فى تحديـد أن هـذا مقوم و هـذا غير مقوم، كل الموارد وارد فيها بيان شـرعى، إما بيان بكون الشـىء مقوم، وإما بيان بكون الشـىء غير مقوم، لا أقصـد بذلك أنه ورد دليل خاص يقول هذا مقوم وهذا غير مقوم، وإنما نعلم ذلك من الآثار ومن الأحكام الشرعيه الوارده من قبل نفس الشارع.

بيان ذلك: فى بعض الحالات يرِد بيان من قبل الشارع يدل على أن هذا مقوم وهذا غير مقوم، إذا لم يرد بيان يقول فيه هذا مقوم وهـذا غير مقوم بصـراحه، فى هذه الحاله نقول أن إطلاق دليل الجزئيه إذا تم ______________ وقلنا سابقاً أنه فى حد نفسه تام ______________ يقول أن هـذا الجزء جزء حتى فى حاله التعـذر، و هذا معناه أن الشارع يحكم بأن هذا الجزء المتعذر هو جزء مقوم للموضوع ومقوم للمركب بحيث أنه بانتفـائه ينتفى المركب وينتفى وجوب المركب؛ لأـنه مقوم للمركب ولاـ يجب الإتيان بالباقى؛ لأنه مقوم للمركب، فيُفهم من إطلاق دليل الجزئيه إذا تم أن هـذا الجزء مقوم؛ ولذا يسـقط وجوب المركب بتعذر بعض أجزائه بناء على تماميه إطلاق دليل الجزئيه، وإطلاق دليل الجزئيه بيان من قبل الشارع يؤدى إلى أننا نحكم بأن هذا الجزء مقوم. إذا غضننا عن وجود إطلاق فى دليل الجزئيه؛ فحينئذٍ ننتقل المرحله الثانيه التى تقدم الحديث عنها؛ حينئذٍ نقول: نتمسك بإطلاق دليل الواجب المركب الـذى يقول بأن هـذا واجب فى جميع الحالات حتى لو تعذر بعض أجزائه، هذا يؤدى إلى وجوب الإتيان بالباقى، ممّا يعنى أن هـذا الجزء ليس مقوماً لـذلك المركب الاعتبارى الشـرعى، فالشارع يقول إذا تعذر هذا الجزء يجب الإتيان بالبـاقى، فيُفهم منه أن هـذا الجزء ليس مقومـاً، فلنفترض عـدم وجود إطلاق فى دليل الواجب ولا فى دليل الجزئيه؛ حينئـذٍ تصـل النوبه إلى الأصـل العملى، والأصـل العملى بيان من قبل الشارع، والأصل العملى كما تقـدم سابقاً هو عباره عن البراءه عن التعيين فيمـا لو ارتفع العـذر فى داخـل الوقت؛ لأننـا قلنـا أن الأـمر يـدور بين الأقـل والأـكثر الارتبـاطيين بالبيان الـذى ذكرناه سابقاً؛ لأن المكلف يعلم بـأنه يجب عليه الإتيـان بالتـام بعـد ارتفـاع العـذر، أو يجب عليه الجامع بين الناقص حين التعـذر والتام بعـد ارتفاع التعـذر، فتجرى البراءه لنفى التعيين بنـاءً على جريـان البراءه فى دوران الأـمر بين الأقـل والأـكثر الارتبـاطيين، فتجرى البراءه لنفى التعيين، أى لا يُشترط الإتيان بالتام، فيجوز للمكلف الاكتفاء بالناقص، ونتيجته هى أن هذا الجزء ليس مقوماً. هذا إذا ارتفع العذر فى داخل الوقت.

ص: ۲۸

أمـا إذا ارتفع العـذر فى خـارج الوقت، فقلنـا هنا يحصل لـدينا علم إجمالى دائر بين المتباينين ويكون منجزاً؛ لأن المكلف حينئذٍ يعلم بـأنه إمـا يجب عليه الإتيـان بالنـاقص فى داخـل الوقت، وإمـا يجب عليه الإتيـان بالتـام فى خارج الوقت الـذى هو عباره عن القضـاء، يعنى إمـا يجب عليه الإتيـان بالناقص إداءً، أو بالتام قضاءً، وهـذان أمران متباينان العلم الإجمالى ينجز كلًا منهما، فيجب على المكلف الإتيـان بالتـام، ولو فى خارج الوقت مما يعنى أن الجزء مقوم للمركب. فيمكن أن يُـدعى بأنه لا يوجـد مورد خالٍ من بيـان من البيانـات الشـرعيه التى تبين، ولو بـاللوازم أن هـذا مقوم أو غير مقوم، فلاـ يوجـد مورد أوكـل فيه الشـارع الأمر إلى العرف، وبهذا حينئذٍ يمكن أن نقول أن الأمر ليس منوطاً بنظر العرف بالبيان الذى ذكرناه، مضافاً إلى أن ما يظهر من أن الملاك فى التحديـد العرفى هـو الكم، كـأنه يأخـذ الكميه بنظر الاعتبـار، واحـد من عشـرين يكون غير مقوم، ونصف من عشـرين يكون مقوماً، بينما الكيف له دخل أيضاً بالنظر العرفى، بلحاظ المركبات العرفيه الكيف له دخل فى تحديد أن هذا مقوم أو ليس مقوماً وليس فقط الكم. والعمـده فى مناقشه ما ذكره السـيد الخوئى(قـدس سـره) هو الوجه الأول، وهو الـذى يرى أنه حتى لو لم يكن الجزء مقوماً، فهو دخيل فى ثبوت الحكم بنحوٍ من أنحاء الـدخاله، وهـذا يسـتلزم زوال الحكم وارتفاع الحكم بتعذره، فالشك لا يكون شكاً فى بقاء الوجوب وإنما يكون شكاً فى ثبوت وجوب آخر وفرد آخر من الوجوب.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول

ص: ٢٩

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى/ إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

كان الكلام فى الوجه الثالث الـذى نقلناه عن الشـيخ الأنصارى(قدس سـره) فى الرسائل، [(١)] وكان حاصـله إعمال العنايه العرفيه فى الموضوع بـدعوى أن وجود الجزء المتعـذر وعدمه من الحالات المتبادله على الموضوع، فوحده الموضوع تكون متحققه فى القضيه المتيقنه والمشكوكه، فيجرى الاستصحاب.

أورد عليه ___________ والمورد هو المحقق العراقى(قدس سره) _________________ بأن هذا إنما يتم فى ما لا يكون الجزء المتعـذر من الأجزاء المقومه للموضوع، أما إذا كان الجزء المتعـذر مقوماً للموضوع ؛ حينئـذٍ يُقطع بارتفاع الموضوع لتعذر ذلك الجزء، ومع القطع بارتفاع الموضوع؛ حينئـذٍ لابـد أن يكون الشك فى الحكم بعـد ارتفاع الجزء المتعذر لا يكون شـكاً فى البقاء حتى يجرى الاستصحاب، وإنما يكون شكاً فى حكم إضافى؛ لأنه بتعذر الجزء ارتفع الموضوع قطعاً، فالحكم لو ثبت بعد ارتفاع الجزء لاـ يكون بقـاءً للحكم السـابق، وإنمـا يكون حكماً جديـداً، فإذا شـككنا فى الحكم هـذا الشك ليس شـكاً فى البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب، وإنما هو شك فى ثبوت حكم جديد، فلا يجرى الاستصحاب.

إذن: لكى يجرى الاستصـحاب لابـدّ من إحراز أن هـذا الجزء المتعـذر ليس من الأجزاء المقومه للموضوع. ومن هنا قد يقال: أن إحراز ذلك مشـكل بالنسـبه إلينا، فى المركبات الشـرعيه لا فى المركبات العرفيه، إحراز أن هـذا الجزء المتعـذر مقوم فلا يجرى الاستصــحاب، وأن هــذا الجزء المتعــذر ليس مقومــاً، فيجرى فيـه الاستصــحاب بنـاء ًعلى الـوجه الثـالث الــذى ذكره الشــيخ الأعظم(قدس سره) هذا ليس أمراً متيسراً لنا، فإذا شككنا فى الجزء المتعذر أنه مقوم أو لا، لا يجرى هذا الاستصحاب؛ لأن إجراء الاستصـحاب يتوقف على إحراز وحده القضـيه المتيقنه والمشكوكه، ومع الشك فى أنّ هذا الجزء المتعذر مقوم لا يمكننا إحراز وحده الموضوع ووحده القضيه المتيقنه والمشكوكه.

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج٣، ص٢٨١.

نعم، إذا أحرزنا أنه ليس مقوماً؛ حينئـذٍ يكون هناك مجال لإجراء الاستصـحاب بالعنايه التى ذكرها الشـيخ(قدس سـره). هذا هو الإيراد.

نحن نتكلم: أولاً فى أصل الإيراد، ونتكلم ثانياً فى ما فُرّع على هذا الإيراد مما نقلناه عن السيد الخوئى(قدس سره) حيث ذكر بأن معرفه كون الشـىء مقوماً أو غير مقوم هو أمر موكول إلى العرف حيث لاـ يرد بيان من قبل الشارع، فيكلها إلى العرف، والعرف هو الذى يحدد، وذكر هو طريقه نقلناها عنه فى الدرس السابق.

أمّا بالنسـبه إلى اصل إيراد المحقق العراقى على كلام الشيخ(قدس سرهما). بالنسبه إلى اصل الإيراد واضح من كلام المورِد أنه يجعل الميزان فى جريان الاستصـحاب بناءً على الوجه الذى ذكره الشيخ(قدس سره) وعدم جريانه هو كون الجزء المتعذر مقوماً

أو عـدم كـونه مقومـاً، واضـح من الإيـراد أنه يرى أن الجزء إذا كـان مقومـاً لاـ يجرى الاستصـحاب، وإذا لم يكن مقومـاً يجرى الاستصـحاب. هـذا الميزان بهذا الشـكل يمكن أن يلاحظ عليه بأنه ليس من الصـحيح أن نقول كلّما كان الجزء غير مقوم يجرى الاستصـحاب. هذا الكلام ليس صحيحاً؛ لأنه فى بعض الأحيان قد يكون الجزء غير مقوم ومع ذلك لا يجرى الاستصحاب، فهذه الضـابطه ليست تـامه، والملاـحظه على الثانيه(كلّما كان الجزء غير مقوم يجرى الاستصـحاب) هـذا ليس صـحيحاً؛ لأنه فى بعض الأحيـان قـد يكون الجزء غير مقوم للموضوع ومع ذلـك لاـ يجرى الاستصـحاب، وذلـك حينمـا نفترض أنّ هـذا الجزء المفقود دخيل فى ثبوت الحكم لموضوعه حدوثاً وبقاءً، قد نفترض أن الشـىء المتعذر ــــــــــــــــ كلامنا ليس فقط فى الأجزاء، وإنمـا الأـجزاء والشـرائط وكل ما يـدخل فى محل الكلام ــــــــــــــــ إذا كان دخيلاً فى ثبوت الحكم للموضوع حـدوثاً وبقاءً، فى هذه الحاله لا يجرى الاستصـحاب حتى لو كان هذا الشىء المتعذر ليس من الأجزاء المقومه للموضوع؛ للقطع بارتفاع الحكم بتعـذر ذلك الشـىء وارتفاعه؛ لأن المفروض أنه دخيل فى الحكم حـدوثاً وبقاءً، فإذا ارتفع هذا الشـىء فى مرحله البقاء، بطبيعه الحـال أن الحكم سوف يرتفع، فلاشـك فى البقـاء حتى يجرى الاستصـحاب، الشـك لا يكون شـكاً فى البقاء؛ لأننا نقطع حينئـذٍ بارتفاع الحكم على فرض أن يكون هـذا الشـىء المتعـذر دخيلاً فى الحكم حـدوثاً وبقاءً، فى هـذه الحاله، بالرغم من أن الشىء المتعذر ليس مقوماً لا يجرى الاستصحاب لعدم تحقق الشك فى البقاء الذى هو شرط فى تحقق الاستصحاب، فإذا فرضنا أننـا شــككنا؛ الشـك حينئـذٍ بعـد ارتفـاعه لابـدّ أن يكـون شــكاً فى حكـم آخر وليس شـكاً فى بقـاء مـا كـان حـتى يجرى فيه الاستصـحاب بـالرغم من عـدم كونه مقوماً. هـذا إذا لم يكن الجزء مقومـاً، قلنـا لا ملازمه بين كون الجزء غير مقوم وبين جريان الاستصحاب؛ بل قد يجرى الاستصحاب وقد لا يجرى.

ص: ۳۱

وأمّا إذا كان الجزء مقوماً، هو قال بعدم جريان الاستصحاب. صحيح لا يجرى الاستصحاب، لكن عدم جريان الاستصحاب هنا ليس لأجل العلّه التى لم يجرِ فيها الاستصحاب فى الفرض السابق، فى الفرض السابق كان لا يجرى الاستصحاب باعتبار عدم كون الشك شكاً فى بقاء ما كان فى حاله ما إذا كان دخيلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً، هنا الشك ليس شكاً فى بقاء ما كان فلا يجرى الاستصحاب، عندما يكون الشىء مقوماً لا ـ يجرى الاستصحاب، لكن فى بعض الأحيان يكون الشك شكاً فى البقاء بالرغم من كون الشىء مقوماً كما إذا فرضنا أنه دخيل فى الحكم حدوثاً ونشك فى دخله فى الحكم بقاءً، فى هذه الحاله قهراً يُشك فى البقاء؛ لأنه على تقدير أن يكون دخيلاً فى الحكم بقاءً، فالحكم مرتفع بارتفاعه، وعلى تقدير أن لا يكون دخيلاً فى مرحله البقاء، وإنما هو دخيل فقط فى مرحله الحدوث؛ فحينئذٍ الحكم باقٍ بالرغم من ارتفاعه؛ أذن هناك شك فى بقاء الحكم السابق، عندما نفترض أن الشىء دخيل فى الحكم حدوثاً ويُشك فى دخله بقاءً، الشك فى البقاء متحقق، لكن هنا لا يجرى الاستصحاب؛ لفقد شرطٍ آخر من شروط الاستصحاب الذى هو وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، يعنى حينما يكون الجزء مقوماً سوف لن نحرز وحده الموضوع بالرغم من أن الشك شك فى البقاء فى حاله ما إذا أحرزنا كونه دخيلاً فى الحكم حدوثاً وشككنا فى كونه دخيلاً بقاءً، هنا لا نحرز وحده الموضوع؛ ليس بإمكاننا أن نشير إلى هذا ونقول هذا كان حكمه كذا والآن حكمه كما كان مع كون الجزء مقوماً للموضوع؛ لأنه بانتفاء الجزء المقوم ينتفى الموضوع المركب، ويكون الباقى بعد انتفاء الجزء المتعذر المنتفى غير الموضوع المركب الذى ثبت له الحكم سابقاً. إذن: هذا الباقى بعد التعذر غير المركب التام قبل التعذر، هذا غير ذاك؛ لأن الجزء مقوم، فتنثلم وحده الموضوع ولا يمكن إجراء الاستصحاب من أجل عدم وحده الموضوع وعدم وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه. ومن هنا يظهر أن عدم جريان الاستصحاب فى الحاله الأولى وهى حاله ما إذا كان الجزء غير مقوم مع افتراض دخله فى الحكم حدوثاً وبقاءً، عدم جريانه باعتبار عدم تحقق الشك فى البقاء الذى هو شرط فى جريان الاستصحاب، بينما عدم جريان الاستصحاب فى الحاله الثانيه التى فرضناها والتى هى أن يكون الجزء مقوماً، لكنه دخيل فى الحكم حدوثاً قطعاً ويُشك فى دخالته فى الحكم بقاءً، هنا الشك فى البقاء موجود، يُحرز الشك فى البقاء، لكنه لا يجرى الاستصحاب لعدم وحده القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه. ومن هنا يظهر أن الميزان الحقيقى لجريان الاستصحاب هو مهما كان الشىء المتعذر، جزء كان أو شرط، هو أن يقال: أن هذا الشىء المتعذر __________ اى شىءٍ كان __________ وهذه الجهه المفقوده من جهه التعذر ______________ أى شىء كانت ______________ إن كان الشىء المتعذر دخيلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً، فلا يجرى الاستصحاب، سواء كان الجزء مقوماً أو غير مقوم؛ لأنه ينتفى الحكم بانتفائه فى مرحله البقاء، فلا يجرى الاستصحاب من دون فرق بين أن يكون الجزء المتعذر مقوماً أو لم يكن مقوماً. وأمّا إذا فرضنا أنه لم يكن دخيلاً حدوثاً وبقاءً، وإنما كان دخيلاً فى الحكم حدوثاً مع الجزم بعدم دخله بقاءً، هنا لا يجرى الاستصحاب مطلقاً، يعنى سواء كان الجزء المتعذر مقوماً أو لم يكن مقوماً، لوضوح أننا فى هذه الحاله نعلم ببقاء المستصحب، باعتبار تحقق تمام ما له دخل فيه؛ لأن المفروض أن هذا الشىء المتعذر دخيل فيه حدوثاً، وفى مرحله الحدوث المفروض وجود هذا الجزء المتعذر. إذن: تحقق تمام ما له دخل فى ثبوت هذا الحكم وبقائه، فإذا تعذر هذا الجزء؛ حينئذٍ يكون هذا الحكم باقياً من هذه الجهه يمكن أن نجزم ببقاء المستصحب ولا يكون هناك شك فى بقاء المستصحب ونحتاج الاستصحاب.

وأمّا إذا فرضنا ـــــــــــــ الفرض الثالث ـــــــــــــ أن الشيء المتعذر كان دخيلاً فى الحكم حدوثاً قطعاً، وشُك فى كونه دخيلاً فى الحكم فى مرحله البقاء. هذا الفرض هو الذى يقع فيه الكلام، لا يجرى الاستصحاب فى هذا الفرض إذا كان مقوماً ـــــــــــــ هنا يجرى التفصيل بين المقوم وغير المقوم ـــــــــــــ الشىء المتعذر إذا كان مقوماً؛ حينئذٍ لا يجرى فيه الاستصحاب وإن تحقق فيه الشك فى بقاء ما كان، باعتبار أن هنا لا وحده للقضيه المتيقنه والمشكوكه؛ لأن الجزء مقوم ـــــــــــــ بحسب الفرض ـــــــــــــ وينتفى المركب بانتفاء جزئه المقوم، بحيث لا ـ يستطيع العرف أن يقول أنّ هذا كان كذا والآن كما كان. وأمّا إذا كان غير مقوم؛ حينئذٍ يجرى الاستصحاب بناءً على العنايه العرفيه التى ذكرها الشيخ الأنصارى(قدس سره) فأن الشك فى البقاء موجود ـــــــــــــ بحسب الفرض ـــــــــــــ لأننا نشك فى كونه دخيلاً فى الحكم فى مرحله البقاء، وواقعاً يُشك فى بقاء الحكم. هذا من جهه. وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، وإن كانت غير متحققه بالدقّه، لكن بإعمال العنايه العرفيه التى ذكرها الشيخ الأنصارى(قدس سره) إذا تمّت؛ حينئذٍ يمكن إجراء الاستصحاب. هذا هو الميزان فى جريان الاستصحاب وعدم جريانه، وليس الميزان هو كون الشىء مقوماً أو عدم كونه مقوماً. ومن هنا يظهر أن التفصيل بين المقوم وغير المقوم فى جريان الاستصحاب وعدم جريانه إنما يصح فى خصوص ما إذا شككنا فى دخل الشيء المفقود بقاءً مع إحراز دخله حدوثاً.هذا الكلام كله من ناحيه عامه.

الآن نأتى إلى محل كلامنا، فى محل الكلام جزء من أجزاء الصلاه تعذر، السوره تعذرت أو الركوع تعذر ـــــــــــــ فرضاً ـــــــــــــ فأصبح المكلف غير قادر على الإتيان بها فى هذه الحاله. هنا هذا يدخل فى أى ضابطٍ من الضوابط المتقدمه ؟ هذا الجزء المتعذر هل هو دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً ؟ أو هو دخيل فى الحكم حدوثاً فقط مع عدم دخله فى الحكم بقاءً ؟ أو أننا نعلم أنه دخيل فى الحكم حدوثاً، لكننا لا نعلم هل أنه دخيل فى الحكم بقاءً أو غير دخيل ؟ هذا مهم جداً حتى نطبق الميزان السابق عليه، إذا كان دخيلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً، لا يجرى الاستصحاب حتى لو كان مقوماً، ونقول بضرس قاطع لا يجرى الاستصحاب؛ لأنه دخيل فى الحكم بقاء، فيرتفع الحكم بتعذره وارتفاعه، ولا يكون الشك شكاً فى البقاء، قبل أن نأتى إلى وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، الشك ليس شكاً فى البقاء، فلا يجرى الاستصحاب.

ص: ٣٣

وأمّا إذا كان دخيلاً فى الحكم حدوثاً وشككنا فى كونه دخيلاً فى مرحله البقاءً؛ حينئـذٍ يأتى التفصيل السابق؛ حينئـذٍ نأتى إلى قضيه وحده الموضوع، إذا قلنا أن العرف يُعمِل عنايه هنا؛ فحينئذٍ تُحرز وحده الموضوع عرفاً، وتتم أركان الاستصحاب وشروطه فيجرى الاستصحاب، وإذا قلنا أنه لا يُعمِل عنايه؛ لأن هـذا مقوم، فلا يجرى الاستصحاب. ما هو الصحيح فى المقام ؟ الحكم الذى ثبت على هذا المركب سابقاً، الشارع أوجب علىّ الصلاه، والصلاه مؤلفه من عشره أجزاء كما بيّنها الشارع، يعنى أوجب علىّ عشره أجزاء، هذا المركب التام، كل جزءٍ من أجزائه كيف يكون دخيلاً فى الحكم ؟ هل هو دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً ؟ أو أنه دخيل فى الحكم حدوثاً ؟ الصحيح أنه دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً، بمعنى أن هذا الحكم الثابت لهذا المركب التام من عشره أجزاء ينتفى بانتفاء أحد الأجزاء؛ وحينئـذٍ يكون الحكم الثابت للباقى بعد انتفاء أحد الأجزاء ثابتاً لمركب آخر، المركب من عشره أجزاء غير المركب من تسعه أجزاء؛ لأن الحكم يكون كل جزء من أجزاء المركب فى موضوعه دخيلاً فيه حدوثاً وبقاءً، كما أنه فى مرحله الحدوث يكون دخيلاً فيه، وينبسط عليه الوجوب الضمنى وعلى كل جزءٍ من الأجزاء، كذلك هو يكون دخيلاً فى مرحله البقاء، انتفاء هـذا الوجوب الضمنى لهذا الجزء فى مرحله البقاء يستلزم انتفاء كل الوجوبات الضمنيه بالنسبه لباقى الأجزاء ممّا يعنى انتفاء الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً للمجموع المركب؛ لأن المفروض فى محل الكلام أنّ الأجزاء مترابطه، هناك جهه ارتباط فيما بينها، فالوجوب الضمنى لأحد الأجزاء عندما يرتفع بسببٍ ما، هذا معناه لا يبقى وجوب ضمنى، لا لهذا الجزء ولا لهذا الجزء، وهذا معناه أن الوجوب النفسى الاستقلالى السابق الذى ثبت سابقاً أيضاً يكون مرتفعاً، وهذا معناه أنه يكون دخيلاً فى ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً. ومن هنا بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ لا معنى للتفصيل بين ما إذا كان مقوماً وبين ما إذا لم يكن مقوماً، كان مقوماً أو لم يكن مقوماً هـذا دخيل فى الحكم بقاءً ويرتفع الحكم بارتفاعه؛ وحينئـذٍ لا يكون الشك شكاً فى بقاء ما كان حتى يجرى فيه الاستصحاب، وإنما إذا فُرض وجود شك فى الحكم، فهو شك فى حكم جديد آخر لا علاقه له بالحكم السابق ولامجال حينئذٍ للتفصيل بين المقوم وبين غير المقوم، على كلا التقديرين لا يجرى الاستصحاب لعدم تحقق الشك فى البقاء. هذه هى الملاحظه التى تلاحظ على هذا الإيراد الأخير.

ومنه يظهر الإيراد على أصل الوجه الثالث، الوجه الثالث جيء به لغرض التوصل إلى التمكن من إجراء الاستصحاب فى محل الكلام والذى هو تعذر أحد أجزاء المركب، ويستصحب الوجوب الاستقلالى أو الوجوب النفسى الذى كان ثابتاً سابقاً باعتبار إعمال عنايه فى الموضوع بنظر العرف أن هذا هو ذاک، والإيراد عليه واضح، وهو أنّ هذا الكلام قد يكون صحيحاً، لكن عندما نحرز الشرط الآخر لجريان الاستصحاب وهو أن الشک يكون شكاً فى بقاء ما كان، وهذا إنما يكون عندما يكون الشىء المفقود والمتعذر دخيلاً فى الحكم حدوثاً ويُشک فى دخالته فى مرحله البقاء، وأمّا إذا كنا نعلم بدخالته فى الحكم حدوثاً وبقاءً لا تصل النوبه إلى الكلام فى أن الموضوع واحد أو ليس واحداً؛ لأن الشک ليس شكاً فى البقاء، وإنما يُعلم بارتفاع الحكم السابق، وعلى تقدير ثبوت حكم آخر بعد التعذر، فهو حكم آخر، هذا غير ما كان سابقاً، فلا يكون الشک شكاً فى البقاء. الشيخ الأنصارى(قدس سره) يريد تطبيق هذا على محل الكلام، طبعاً بضميمه الإيراد لابدّ أن نقول أن مقصوده فى الأجزاء غير المقومه، حتى فى الأجزاء غير المقومه نقول أن هذا الكلام غير تام بهذا المعنى، كبروياً قد يكون تاماً إذا تحققت شروطه، لكن تطبيقه فى محل الكلام غير واضح؛ لأن الجزء المتعذر دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً، ومع كونه دخيلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً لا يجرى الاستصحاب، وإن لم يكن ذلک الجزء المتعذر مقوماً، وإن كان تبذل فيه العنايه العرفيه إذا لم يكن مقوماً، لكن الشک ليس شكاً فى البقاء.

هناک مطلب ذكره بعض المحققين لا بأس بالإشاره إليه، أيضاً يدخل فى محل الكلام، لمنع جريان الاستصحاب فى محل الكلام الذى هو تعذر جزء من أجزاء المركب، بيّنا عدم جريان الاستصحاب باعتبار أن الشک فى البقاء غير متحقق؛ لأن الجزء هو دائماً دخيل فى الحكم حدوثاً وبقاءً. هو يذكر بياناً آخر لمنع جريان الاستصحاب فى محل الكلام، خلاصته: مسأله المسامحه العرفيه إنما تصح فى موضوعات الأحكام ولا تصح فى متعلقات الأحكام، والسر هو أن ارتباط موضوعات الأحكام بالأحكام يكون بتوسّط المتعلقات، عندما يقول(أكرم العالم)، أو(قلّد المجتهد)، هذا الموضوع الذى هو(العالم) و(المجتهد) ارتباطه بالحكم الذى هو الوجوب يكون بتوسّط الإكرام فى الأول، وبتوسط التقليد فى الثانى، يقول: ارتباط الموضوع بالمتعلّق هو ارتباط تكوينى واقعى لا جعلى، فى هذه الحاله هنا بالإمكان أن يقال أن العرف يحدد نوع هذا الارتباط بين الموضوع والمتعلّق، فقد يقول أن هذا الارتباط متحقق، وقد يقول أن هذا الارتباط غير متحقق، هنا هناک مجال لإعمال هذه العنايه العرفيه، ويُمثل لذلک يقول: هناک فرق بين مسأله(أطعم العالم) وبين(قلّد العالم) العرف هنا يتدخل، (أطعم العالم) يرى العرف أنه فى هذا المثال الموضوع هو ذات العالم، وجهه علمه لا ربط لها بالإطعام، فيصير موضوع الحكم هو ذات العالم، العرف هكذا يرى، وأما جهه العلم فليست دخيله فى المتعلق الذى يرتبط الموضوع بالحكم بتوسّطه، فإذا كان الموضوع هو ذات العالم، فإذا زالت جهه العلم؛ حينئذٍ بالإمكان إجراء الاستصحاب؛ لأن العرف يرى أن الموضوع باقٍ؛ لأن الموضوع الذى ثبت له الحكم سابقاً ليس هو العالم بما هو عالم، وإنما ذات العالم، وهى موجوده، فإذا شككنا فى بقاء الحكم، فبالإمكان إجراء الاستصحاب مع إحراز وحده الموضوع بإعمال هذه العنايه العرفيه. أمّا فى مسأله(قلّد العالم) فالكلام يختلف، فالعرف يرى أن جهه العلم دخيله فى ارتباط العالم بالتقليد الثابت له الوجوب. إذن: الموضوع فى المثال الثانى هو العالم بما هو عالم، هذا هو موضوع الحكم الثابت سابقاً، فإذا زالت جهه العلم؛ حينئذ العرف لا يرى جريان الاستصحاب؛ لأنه يرى أن هذا الموضوع الذى زالت عنه حيثيه العلم غير الموضوع الذى ثبت له الحكم سابقاً، هذا غير ذاک حتى بنظر العرف؛ ولذا لا مجال لجريان الاستصحاب. يقول: بالنسبه إلى موضوعات الأحكام يمكن أن يُتصور جريان هذه العنايه العرفيه، ويمكن أن يُفصّل بين نوعين من موضوعات الأحكام بحسب النظر العرفى المسامحى. وأما فى متعلقات الأحكام، بالنسبه إلى متعلقات الأحكام يقول: الأمر ليس هكذا، ارتباط المتعلّق

بـالحكم ارتبـاط جعلى، ارتبـاط الحكم بمتعلّقه ارتبـاط مجعول من قِبـل جاعـل، أى شـىء كـان هو الجاعل ولو كان هو العرف، بالنتيجه هـذا الارتباط ارتباط جعلى اعتبارى، وهـذا الارتباط الجعلى يتقيّـد بالجاعل، والعرف أيضاً يتقيّـد بالجاعل نفسه، العرف هنا لا يُعمِل عنايات بالنسـبه إلى متعلق الموضوع، إذا فرضنا أن الشارع أوجب الصلاه قال(صلِ) هنا لا يوجد موضوع، يوجد فقط متعلق، والصـلاه مؤلفه من عشـره أجزاء، صلِ، يعنى يجب عليك هـذه العشـره أجزاء التى حـددها الشارع، وارتباط هـذه العشـره أجزاء بـالحكم ارتباط جعلى محـدد من قِبل الشارع، هنا العرف لا يتـدخل ويقول مع فقـد أحـد هـذه الأجزاء هى نفس المركب الـذى أوجبه الشارع علىّ، هنا لا يتـدخل العرف؛ لأن القضـيه جعليه، والجاعل نفسه هو الذى يحددها والعرف يتقيّد بهذا الجعل، فلا نستطيع أن نقول عند تعذر أحد أجزاء المركب العرف يُعمِل عنايه ويقول أن هذه التسعه أجزاء الباقيه هى نفس العشره أجزاء التى تعلّق بها الحكم، لا مجال لهـذه العنايه العرفيه، وبالتالى لا يمكن إجراء هـذه العنايه العرفيه فى محل الكلام؛ لأن الغرض من كل هـذه المحاولات هو تطبيق هـذه الوجوه التى تُذكر فى محل الكلام. هذا الوجه الثالث لا يمكن تطبيقه فى محل الكلام لهذه النكته التى ذكرها، وهى نكته تستحق العنايه.

ص: ٣٥

هذا كلّه ما يرتبط بأصل الوجه الثالث والإيراد عليه، وتبيّن أن الصحيح أن هذا الوجه الثالث ليس تامّاً في محل الكلام، كبروياً قد يكون تامّاً، عندما نفترض أن الجهه المفقوده هي دخيله في الحكم حدوثاً ويُشك في دخلها بقاءً، الوجه الثالث يكون تامّاً؛ لأن الشك في البقاء نحرزه حينئذٍ، فتبقى مسأله وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، فتُبذل هذه العنايه، فيكون له وجه، ويتم حينئذٍ، لكن تطبيقها في محل الكلام غير صحيح.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

ذكرنا الميزان في الدرس السابق، وهو الميزان الذي ينبغي على أساسه أن يُحكم بجريان الاستصحاب وعدم جريانه، وقلنا بأن الاستصحاب إنما يجري بناءً على إعمال العنايه العرفيه في ما إذا لم يكن الشيء المفقود دخيلاً في الحكم حدوثاً وبقاءً؛ حينئذٍ يمكن إعمال العنايه العرفيه لإجراء الاستصحاب، وأمّا إذا كان دخيلاً في الحكم حدوثاً وبقاءً، فهنا لا يجري الاستصحاب ولا مجال لإعمال العنايه؛ لأن الشك ليس شكاً في البقاء؛ لأن معنى أنه دخيل في الحكم بقاءً أنّ الحكم ينتفي بانتفائه، فإذا شُك، فالشك حينئذٍ يكون في حكم آخر وليس في بقاء ما كان، وهنا لا يجري الاستصحاب. هذا الذي ذكرناه في الدرس السابق، وقلنا بأنّ هذا يمكن تطبيقه في محل الكلام لإثبات عدم جريان الاستصحاب، باعتبار أنّ الجزء المفقود في محل الكلام هو دخيل في الحكم حدوثاً وبقاءً، شخص الحكم الثابت سابقاً للمركب التام المؤلف من عشره أجزاء ينتفي بانتفاء أحد الأجزاء، ودخاله أحد الأجزاء في ثبوت الحكم للمركب ثابته في الحدوث والبقاء، فعندما ينتفي الجزء في مرحله البقاء، فالحكم السابق ينتفي حتماً، والشك يقع في حكم آخر ولاشك حينئذٍ في بقاء ما كان حتى يجري الاستصحاب.

ص: ۳۶

قد يُستشكل على ما ذكرناه: بأنه بناءً على هذا الكلام حينئذٍ ينبغي أن نلتزم بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في كريه الماء، عندما يؤخذ من الماء الذي كان كرّاً سابقاً مقدار ويُشك في كرّيته بعد أخذ ذلك المقدار، قد يقال: بناءً على هذا الميزان المذكور؛ حينئذٍ لا يجري الاستصحاب في هذا أيضاً؛ باعتبار أن نفس الكلام يقال، بأنّ الكرّيه التي كانت ثابته سابقاً كانت ثابته للمجموع قبل أخذ هذا المقدار منه، وقبل النقص، فإذا أخذنا مقداراً منه، يعني أخذنا جزءً منه؛ حينئذٍ تنتفي تلك الكريه التي كانت ثابته سابقاً، ومع انتفائها كيف يجري الاستصحاب؟! لأن الشك لا يكون شكاً في البقاء، بالضبط كما في محل الكلام، في محل الكلام قلنا إذا تعذر بعض أجزاء المركب؛ حينئذٍ يتعذر إجراء الاستصحاب؛ لأنه بمجرّد تعذر أحد أجزاء المركب نقطع بانتفاء الحكم الثابت سابقاً، فلا شك في البقاء، فلا يجري الاستصحاب. نفس هذه الفكره تطبّق على مثال الكريه، هنا أيضاً أخذنا من الماء الذي حكمنا بكريته سابقاً مقداراً منه، الكريه التي كانت ثابته سابقاً كانت ثابته للمجموع، فإذا أخذنا منه مقداراً تنتفي هذه الكرّيه؛ وحينئذٍ كيف يجري الاستصحاب ؟! والحال أنه لا إشكال عندهم في جريان الاستصحاب في مثال كرّيه الماء، وإعمال العنايه العرفيه لإجراء الاستصحاب.

يمكن الجواب عن هذا الإشكال: بأن الاستصحاب في مثال الكرّيه سواء كان استصحاباً حكمياً، أو كان استصحاباً موضوعياً،

وسواء استصحبنا عـدم الانفعال الثابت سابقاً، باعتبار أنّ عدم الانفعال من أحكام الكرّيه، أو استصـحبنا الكرّيه، باعتبار أن الكرّيه موضوع لعدم الانفعال، على كلا التقديرين هذا الاستصحاب يمكن تصوره فى المقام على نحوين:

النحو الأول: نفترض أنّ الماء كان كرّاً سابقاً، بمعنى أنه كان بالغاً ذلك المقدار المحدد من قبل الشارع، سواء كان تحديده بالمساحه، أو بالوزن ....الخ، ثم أخذنا منه مقداراً بحيث نعلم بأنه نقص ذلك المقدار المحدد شرعاً، وحينئذٍ نشك ويقال نجرى استصحاب عدم الانفعال الذى كان ثابتاً سابقاً، أو نجرى استصحاب الكرّيه التى كانت ثابته سابقاً.

النحو الثانى: نفترض أننا أخذنا منه مقداراً بحيث لا علم لنا بأنه نقص عن المقدار المحدد شرعاً، أخذنا من هذا الماء مقداراً بحيث نحتمل أنه نقص عن المقدار المحدد شرعاً، وهناك احتمال فى مقابله أنه بقى على حاله، أى بقى الكر كراً، فهناك احتمالان فى هذا النحو، احتمال أن يكون قد نقص عن المقدار المحدد شرعاً واحتمال عدم النقص.

هذان فرضان يمكن فرضهما فى المقام، الفرض الأول هو من قبيل ما نحن فيه، فى ما نحن فيه يُفترض أنّ المركب التام الذى ثبت له الوجوب تعذر منه جزء، هذا المركب التام الذى هو الصلاه من عشره أجزاء نقص منها جزء، هذا قلنا أنه لا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأن الحكم الذى كان ثابتاً سابقاً كان ثابتاً للمجموع المركب من عشره أجزاء، وعند انتفاء أحد الأجزاء أو تعذره ينتفى ذلك الحكم جزماً، ومع انتفائه لاـ مجال لإجراء الاستصحاب لعدم الشك فى المقام. النحو الأول فى مثال استصحاب الكريه هو من هذا القبيل؛ لأننا فرضنا أن الماء الذى كان بالغاً المقدار المحدد شرعاً أخذنا منه مقداراً قليلاً، فنقص عن ذلك المقدار، هنا نمنع من جريان الاستصحاب سواء كان يُراد استصحاب عدم الانفعال، أو يُراد استصحاب الكرّيه، على كلا التقديرين هذان أمران منتفيان حتماً عندما ينقص الماء عن الكريه ونعلم بأنه نقص عن الكريه، الشارع حكم بكريه الماء الذى يبلغ حداً معيناً، وحكم بعدم انفعال الماء الذى يبلغ حداً معيناً، إذا نقص عن ذلك فسوف ينتفى ذلك الحكم ولا مجال لإجراء استصحابه، فيكون النحو الأول من قبيل ما نحن فيه ولا مشكله حسب الظاهر فى المنع من إجراء الاستصحاب فيه. بينما فى النحو الثانى لا مانع من إجراء الاستصحاب؛ لأن النكته التى منعنا على اساسها من إجراء الاستصحاب فى النحو الأول وفى محل الكلام لاـ تجرى فى النحو الثانى، فى النحو الثانى الماء كان كراً، أخذنا منه مقداراً، لكننا نشك فى أنه هل نقص عن الكريه، أو لم ينقص عن الكرّيه ؟ هل بقى كرّاً، أو لم يبقَ كرّاً ؟ هنا الشك فى البقاء، ولا جزم عندنا حينئذٍ بانتفاء الحكم الذى كنا على يقين منه سابقاً، سواء كان الحكم هو عدم الانفعال، أو كان الحكم هو الكرّيه، لاـ جزم لنا بانتفاء هذا الحكم ؛لأننا لا نعلم بأن ما أخذناه أوجب النقص فى ما حكم الشارع عليه سابقاً بأنه كر، أو حكم عليه بعدم الانفعال، فنشك فى بقاء الحكم، ونشك فى بقاء الكرّيه؛ حينئذ يقال: أنه يمكن إجراء الاستصحاب بناءً على العنايه السابقه، فيقال بأنّ هذا الماء بعد أخذ مقدار منه، وإن كان هو غير الماء الموجود سابقاً قبل أخذ هذا المقدار منه بالدقه، لكنه بالعنايه العرفيه هو نفسه، فيقال: هذا كان كرّاً، والآن كما كان، هذا حكم الشارع عليه بعدم الانفعال، الآن نشك فى أنّ هذا الحكم الشرعى بعدم الانفعال ارتفع عنه أو لا ؟ فنستصحب عدم الانفعال. هنا لا مانع من جريان الاستصحاب، ولعلّه يمكن حمل كلامهم على هذا، أنّ المقصود بذلك هو هذا. على كل حال، كان المقصود هو هذا أو لاـ كان كلامهم عامّياً يشمل كلا النحوين، بناءً على ما ذكرناه، إجراء الاستصحاب فى النحو الأول يكون مشكلاً. هذا بالنسبه إلى الوجه الثالث.

یبقی ما ذکره السید الخوئی(قدس سره) من أنه لا طریق لنا لمعرفه المقوّم من غیر المقوّم، وأنّ هذا لیس متاحاً لنا، وأنه لابدّ أن یرِد بیاناً من قبل الشارع، هو ذکر أنه إذا ورد بیاناً من قبل الشارع فلا مشکله، وأما إذا لم یرِد بیاناً، فالأمر موکول إلی العرف.

قلنا أن هذا یلاحظ علیه نفس الملاحظه السابقه، الظاهر أنه ناظر إلی مسأله الصدق العرفی للوحده المعتبره فی الاستصحاب، وحده القضیه المتیقنه والقضیه المشکوکه، وکون الموضوع واحداً هذا أمر موکول للعرف، فالعرف هو الذی یقول بأن هذا الموضوع واحد أو متعدد، بحسب ما یراه العرف بحسب نظره المسامحی. مسأله الصدق العرفی للوحده المعتبره فی باب الاستصحاب تقدّم سابقاً أنه وحده لا یکفی لإجراء الاستصحاب، بحیث أنه فی کل موردٍ العرف یری أن الموضوع واحد یجری الاستصحاب؛ بل هناک شیئاً آخر قبل أن نصل إلی مرحله أنّ الموضوع واحد، أو متعدد لابدّ من إحراز أنّ الشک شک فی البقاء، هذا لابدّ من إحرازه، وهذا کما قلنا یتوقف علی أن لا یکون الجزء المفقود دخیلاً فی الحکم حدوثاً وبقاءً، وإلاّ إذا کان دخیلاً فی الحکم حدوثاً وبقاءً، فلاشک فی البقاء حینئذٍ. قبل أن نصل إلی أنّ هذا الموضوع واحد، أو أنّ هذا الموضوع متعدد، المسأله لیست بهذا الشکل أنه کلما یری العرف أنّ الموضوع واحد هذا یکفی وهو المیزان فی جریان الاستصحاب، کلا، هناک شیء آخر أیضاً لابدّ من ملاحظته. هذا بالنسبه إلی الوجه الثالث.

الوجه الرابع: هو أن نستصحب الوجوب الاستقلالی بنحو مفاد کان التامّه، ویُراد بذلک استصحاب الوجوب الاستقلالی النفسی بقطع النظر عن متعلقه، هذا هو المقصود بمفاد کان التامّه، فیقال: کان وجوب سابقاً ثابتاً وموجوداً فی الخارج، والآن نشک فی ارتفاعه بعد التعذر، فیجری استصحاب الوجوب بنحو مفاد کان التامه لا بنحو مفاد کان الناقصه، وقلنا أن المقصود بالاستصحاب بنحو مفاد کان التامه یعنی استصحاب الوجوب بقطع النظر عن متعلقه کما صرّحوا بذلک، ومثّلوا لذلک باستصحاب وجود الکر خارجاً لإثبات کریه الموجود، هذا من قبیل استصحاب وجود الکر بنحو مفاد کان التامه. هنا نستصحب الوجوب بقطع النظر عن متعلقه، هذا یُستصحب الوجوب فیقال: کان الوجوب موجوداً سابقاً بلا إشکال، ولا یمکن إنکار وجود الوجوب سابقاً قبل التعذر، الآن بعد التعذر یُشک فی أنّ هذا الوجوب الذی نقطع بوجوده سابقاً ارتفع، أو لا یزال باقیاً ؟ فیُستصحب هذا الوجوب المتیقن سابقاً بنحو مفاد کان التامه.

استشكلوا فى هـذا الوجه: بأنّ الوجوب لا يمكن أن يوجـد من دون متعلّق، من دون فرقٍ بين أن يكون ذلك فى عالم الجعل أو فى عالم الفعليه، على كلا التقـديرين لا يُعقل وجود الوجوب من دون متعلق، لابـدّ له من متعلق، لابـدّ من متعلقٍ لذلك الوجوب حتى فى عالم الجعل لابـدّ من فرض متعلق، غايه الأمر أن متعلق الوجوب هو أمر ذهنى، لكن بالنتيجه لابـدّ من وجود متعلقٍ، فإذا كان لابـدّ من وجود متعلق؛ حينئذٍ هذا المتعلق لا يخلو إمّا أن يُراد به المركب التام الذى كان ثابتاً سابقاً، كالصـلاه المركب التام من عشـره أجزاء يُراد به المتعلق هـذا. يعنى بعبارهٍ أخرى نستصـحب الوجوب لهذا المركب التام الذى كان ثابتاً سابقاً. وبناءً على هـذا الكلام لا يُعقل فرض وجوب من دون متعلق له، فلابـدّ من متعلق. إذن: هـذا الوجوب الذى يُراد استصـحابه فى المقام ما هو متعلقه ؟ إذا قلت: أنّ متعلقه هو المركب التام الـذى كان ثابتاً سابقاً، فهـذا قـد تقـدم سابقاً بأن هـذا منتفٍ حتماً، بعـد تعـذر أحد الأـجزاء هـذا الوجوب الـذى كـان ثابتـاً للمركب التام ____________ إذا فرضـنا أن المتعلق هو المركب التام من عشـره أجزاء ____________ هذا الوجوب الذى كان ثابتاً للمركب التام منتفٍ قطعاً بتعذر بعض الأجزاء، فلا مجال لجريان الاستصـحاب فيه لانتفـائه حتمـاً. وأمّـا إذا أريـد بالمتعلق هو الجامع بين المركب التام والمركب الناقص، فنستصـحب الوجوب المتعلق بالجامع بين المركب التام والمركب الناقص، يعنى إذا أريـد بالمتعلق لا المركب التام الـذى كان ثابتاً سابقاً، وإنما أريد به الأعم من المركب التـام والمركب النـاقص بـدعوى أنّ هـذا الجامع قطعاً هو متحقق سابقاً فى ضـمن المركب التام، ويُحتمل تحققه بعـد التعـذر فى ضمن المركب الناقص، فنستصحب الجامع الذى كنا على يقين منه سابقاً، نستصحبه لإثباته فى محل الكلام.

ص: ۴۰

إذا كان هـذا هو المراد بالمتعلق، فجوابه تقـدّم؛ لأنّ هـذا يرجع فی الحقيقه إلى أحـد الوجهين السابقين، الأول أو الثانی الذی هو استصـحاب الجامع، وقلنا بأنّ هـذا يبتنی على القول بجريان الاستصـحاب فی القسم الثالث من أقسام استصـحاب الكلی، ولا يقال به؛ لأنه يُراد استصـحاب الجامع المتحقق فی ضمن فردٍ لإثباته فی ضمن فردٍ آخر، يعنی الجامع المتحقق فی ضمن فرد يُراد إثباته فی ضـمن فردٍ آخر، الجامع تحقق فی ضـمن فردٍ وارتفع ذلک الفرد قطعاً وإنما يحتمل حـدوث فرد آخر لهـذا الجامع ينحفظ به الجامع، هذا هو استصحاب الكلی من القسم الثالث الذی لا يجری فيه الاستصحاب بالاتفاق.

هـذا الإيراد فی الحقيقه ليس إيراداً على الوجه؛ لأن الوجه يفترض مسـبقاً أن الاستصـحاب هو استصـحاب بنحو مفاد كان التامه، يعنی استصـحاب الوجوب بقطع النظر عن متعلقه، غير ملحوظ المتعلق فيه، هذا الإيراد يقول إن كان المتعلق كذا، فيرد عليه كذا، وإنمـا الجواب هو أن فرض الاستصـحاب من دون متعلق ليس فرضـاً مقبولاً ـ فی محـل الكلام؛ بـل لابـد له من متعلق، فـإذا كان المتعلق لابـدّ منه؛ حينئـذٍ يـأتی هـذا الكلام أن المتعلق إن كـان هو المركب التـام، فيـترتب عليه كـذا، وإن كـان هو الجـامع بين المركب التام والمركب الناقص، فهذا يبتنی على القول بجريان الاستصحاب فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلی.

هناک إيراد آخر يرد على هـذا الوجه، وهو أنه على تقـدير جريان الاستصـحاب، لا يمكننا أن نثبت به وجوب الباقی بعد التعذر، يعنی الأجزاء البـاقيه بعـد الجزء المتعـذر لا ـ يمكننا إثبات الوجوب لها بهـذا الاستصـحاب؛ لأن إثبات وجوب الأجزاء الباقيه بعد التعذر باستصحاب الجامع، هذا من الأصل المثبت، ما نستصحبه هو عباره عن الوجوب بمفاد كان التامه، والانتقال منه إلى إثبات أن هـذه الأجزاء الباقيه بعـد تعـذر هذا الجزء هی الواجبه، هذه انتقاله تتوقف على القول بحجيه الأصل المثبت؛ لأن هذا ليس هو مفاد المستصحب، ليس هو نفس المستصحب، وإنما هو من اللوازم التی تترتب على بقاء الوجوب بمفاد كان التامه، بقاؤه خارجاً لازمه ثبوت الوجوب للأجزاء الباقيه بعد التعذر، هذه انتقاله عقليه تكوينيه يتوقف القول بها على الالتزام بالأصل المثبت.

الوجه الخامس: هو ما ذُكر فی تقریرات المحقق النائینی(قدس سره) فی فوائد الأصول [(۱)] ، ذکر المحقق النائینی(قدس سره) کلام طویل نذکره، یقول أنّ جزئیه الجزء المتعذر فیها احتمالان:

تاره نفترض أنها مختصه بحاله التمکن والاختیار، وأخری نفترض أنها مطلقه، ثابته حتی فی حال التعذر، هذان فرضان ثبوتیان، علی تقدیر الفرض الأول وهو أن تکون جزئیه الجزء المتعذر مختصه بحاله التمکن والاختیار، بحیث إذا تعذر الجزء تسقط جزئیته، فلا یکون جزءً من المرکب، وإنما یکون المرکب مؤلفاً من تسعه أجزاء، والجزء العاشر فی حال تعذره یخرج عن کونه جزءً من المرکب، فی حال التمکن موجود، وفی حال التعذر هو لیس موجوداً، یقول: بناءً علی هذا الفرض؛ حینئذٍ یکون التکلیف بالباقی بعد فرض تعذر أحد الأجزاء هو نفس التکلیف الذی کان موجوداً فی السابق، بمعنی أن التکلیف بالباقی هو عین التکلیف بالکل الذی کان موجوداً سابقاً لا أنه تکلیف جدید یحدث ویتعلق بالباقی بعد ارتفاع التکلیف السابق، وإنما هو عین ذلک التکلیف، غایه الأمر أن هذا التکلیف الواحد الموجود سابقاً وإلی الآن هو موجود بعد التعذر، هذا التکلیف الواحد کان یتعلق بدائره أوسع، فأنه کان ینبسط علی تمام الأجزاء التی هی عشره سابقاً، أما الآن بعد التعذر تضیق دائره متعلق التکلیف ویخرج الجزء المتعذر عن هذه الدائره ولا ینبسط علیه التکلیف، بسبب التعذر لا یرتفع التکلیف السابق ویحدث تکلیف جدید، وإنما التعذر یوجب تقلیص الدائره التی کان ینبسط علیها الوجوب سابقاً، سابقاً کان التکلیف ینبسط علی دائره وسیعه، الآن بعد التعذر ینبسط علی دائره أضیق. هذا هو الفرق بینهما، وإلا التکلیف نفس التکلیف وعین التکلیف ولیس شیئاً آخر، التعذر لا یوجب ارتفاع التکلیف السابق وحدوث تکلیف جدید، وإنما التکلیف نفسه یبقی ولا یتغیر إطلاقاً، وإنما دائره انبساط التکلیف حینئذٍ تکون دائره ضیقه وتکون دائره وسیعه بحسب التعذر وعدمه، ویُمثل لذلک، یقول: هذا نظیر البیاض الذی کان منبسطاً علی الجسم الطویل وصار قصیراً، فالبیاض هو نفس البیاض السابق ولم یحدث بیاض جدید، غایه الأمر انبساط هذا البیاض تقلص، کانت وسیعه، الآن أصبحت ضیقه، یقول ما نحن فیه من هذا القبیل، الوجوب الاستقلالی والوجوب النفسی الذی کان ثابتاً سابقاً بالتعذر لا یرتفع ویحدث مکانه وجوب جدید، وإنما تتقلص دائره انبساطه. هذا الذی یذکره.

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج۴، ص۵۵۹.

وأما إذا كانت جزئيه الجزء مطلقه ثابته حتى فى حاله تعذر بعض الأجزاء؛ حينئذٍ لا إشكال فى عدم بقاء التكليف بالباقى؛ بل يرتفع التكليف بالباقى بارتفاع التكليف بالكل؛ لأنه لا يُعقل التكليف بالكل بعد فرض تعذر بعض الأجزاء، هذا تكليف بغير المقدور، وإذا ارتفع التكليف بالكل يرتفع التكليف بالباقى؛ وحينئذٍ لا مجال لإجراء الاستصحاب، بينما على الأول لا مانع من إجراء الاستصحاب. يقول: هذه فروض ثبوتيه، فإن قام دليل على أحد الفروض نعمل به، أما إذا لم يقم دليل على أحد الفروض، لا ـ الفرض الأول ولا ـ الفرض الثانى وشككنا فى إطلاق الجزئيه أو اختصاصها بحال التمكن والاختيار؛ فحينئذٍ نشك فى بقاء التكليف ببقيه الأجزاء الذى يتمكن منه المكلف ويجرى الاستصحاب؛ لوضوح أنه على الفرض الأول التكليف الثابت سابقاً لا زال باقياً، وإنما تضيقت دائرته، فعلى الفرض الأول التكليف يكون باقياً، وعلى الفرض الثانى التكليف لا يكون باقياً. إذن: نشك فى بقاء التكليف الذى كان ثابتاً سابقاً ويجرى استصحابه. يقول فى ذيل كلامه أن المستصحب فى المقام هو شخص التكليف النفسى الذى كان متعلقاً بالأجزاء قبل التعذر، والتعذر إنما يكون منشئاً للشك فى بقاء هذا التكليف بالباقى، لاحتمال اختصاص الجزئيه بحال التمكن.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالى / إطلاق الجزئيه لحاله النسيان.

كان الكلام فى الوجه الخامس الذى نقلناه عن المحقق النائينى(قدس سره):حاصل هذا الوجه لإجراء الاستصحاب هو يصرّح بأن المستصحب هو الوجوب النفسى الاستقلالى الثابت سابقاً، يقول: بأن شخص الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب التام هو الذى نستصحبه، ويحل مشكله أن ما يراد إثباته ليس هو نفس ذلك الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب التام، ما نريد إثباته هو وجوب استقلالى متعلق بالباقى من الأجزاء بعد تعذر بعض الأجزاء، وهذا الوجوب الاستقلالى للباقى غير الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب التام. هو يريد أن يحل هذه المشكله عن طريق الوجه الذى ذكره، وحاصله: وجوب الباقى بعد التعذر على تقدير ثبوته واقعاً هو نفس الوجوب السابق وليس غيره، على تقدير وجوب الباقى بعد التعذر، الذى هو مبنى على اختصاص جزئيه الجزء المتعذر بحال التمكن والاختيار، السوره جزء من الصلاه إذا تمكنت منها، أما إذا لم تتمكن منها فهى ليست جزءً أصلًا وتكون الصلاه عباره عن تسعه أجزاء. على هذا التقدير يجب الباقى بعد التعذر، هو يقول: وجوب الباقى بعد التعذر على تقدير اختصاص جزئيه الجزء بحال التمكن وعدم إطلاقها؛ حينئذٍ وجوب الباقى هو نفس الوجوب السابق وليس شيئاً آخر، على هذا التقدير لا ـ نستطيع أن نقول أن وجوب الباقى يرتفع ويحل محله وجوب آخر متعلق بالباقى، كلا، وإنما وجوب الباقى على هذا التقدير هو نفس الوجوب السابق ماهيه وحقيقه. نعم، يختلفان فى ما ذكرنا من سعه الانبساط وضيقه، سابقاً كان هذا الوجوب ينبسط على عشره أجزاء، الآن ينبسط على تسعه أجزاء، لكن هو نفسه وليس شيئاً آخر. هذا على تقدير اختصاص جزئيه الجزء المتعذر بحال التمكن والاختيار.

ص: ۴۳

وأما على التقدير الآخر المحتمل فى المقام وهو أن تكون جزئيه الجزء المتعذر مطلقه الثابته حتى فى حال تعذره، بناءً على هذا

قلنا يسقط الأمر بالمركب وتمام أجزائه وتمام وجوباته وترتفع؛ لأن الجزء جزء من المركب حتى فى حال تعذره، والمكلف لا يتمكن من الإتيان بمركب من عشره أجزاء؛ لأن المفروض أنه عاجز عن الإتيان بالجزء العاشر، إذن هو عاجز عن الإتيان بالمركب، فالوجوب المتعلق بالمركب يسقط بلا إشكال.

فإذا شككنا فى إطلاق الجزئيه أو تقييدها بحال التمكن، فهذا معناه أننا نشك فى أن التكليف الثابت سابقاً هل هو باقٍ، أو مرتفع ؟ باقٍ على تقدير أن تكون جزئيه الجزء ثابته فى حال التمكن فقط وتسقط فى حال التعذر، فالوجوب السابق الثابت للمركب التام يكون باقياً على هذا التقدير بالعنايه التى ذكرها الميرزا النائينى(قدس سره) وهى أن هذا نفس الوجوب السابق، وإنما يختلفان فى سعه الانبساط وضيقه. إذن: التكليف السابق باقٍ على هذا التقدير، وعلى التقدير الآخر يكون مرتفعاً. إذن: نشك فى بقاء التكليف السابق وارتفاعه، فيمكن استصحابه. هذا هو ما يُفهم من كلامه، ويبدو أن هذا الوجه الذى يذكره هو محاوله للتغلب على الإشكال السابق الذى ذكرناه، وهو أن الشك بعد تعذر أحد الأجزاء ليس شكاً فى البقاء. كأنه يريد أن يقول: إشكالنا كان أن الوجوب النفسى السابق المتعلق بالمركب التام يرتفع بتعذر أحد أجزائه حتماً ولا يجرى استصحابه لعدم الشك فى البقاء. كأنه فى هذا الوجه يريد أن يتغلب على هذا الإشكال، كأنه يريد أن يقول: فى المقام صحيح، إذا لاحظنا الأمور بظواهرها كما تقولون الوجوب النفسى المتعلق بالمركب التام يرتفع حتماً بتعذر بعض أجزائه، لكن يقول من الممكن أن نفترض حصول الشك فى البقاء بهذه العنايه التى ذكرها وهى دعوى أن الوجوب الذى يتعلق بالباقى على تقدير ثبوته واقعاً، يعنى على تقدير عدم إطلاق جزئيه الجزء المتعذر واختصاص الجزئيه بحال التمكن، وجوب الباقى هو نفس الوجوب السابق. نعم على التقدير الآخر يرتفع. إذن: نحن نشك فى بقاء الوجوب النفسى السابق المتعلق بالمركب التام، فصار لدينا شك فى بقاء ما كنا على يقين منه، فيتوفر هذا الركن من أركان الاستصحاب؛ وحينئذٍ يمكن إجراء الاستصحاب بدعوى أن الوجوب على أحد التقديرين بعد التعذر لو كان هناك وجوب فهو نفس الوجوب السابق، على هذا التقدير الوجوب السابق نفسه باق. نعم، على التقدير الآخر يكون مرتفعاً، فإذا شككنا فى التقديرين، فنحن نشك فى الوجوب السابق وارتفاعه، يعنى الشك فى البقاء موجود؛ وحينئذٍ يجرى الاستصحاب، كأنه يحاول أن يثبت أن هناك شكاً فى البقاء؛ ولذا اعترض على نفسه: بأنه بناءً على هذه الفكره التى تقول أن وجوب الباقى لو كان ثابتاً على تقدير عدم إطلاق جزئيه الجزء، هذا الوجوب هو نفس الوجوب السابق، بناءً على هذه الفكره الاعتراض سوف يقول له: حينئذٍ لا فرق بين أن يكون المتعذر جزءً واحداً من المركب من عشرين جزءٍ، أو يكون المتعذر هو معظم الأجزاء، لو فرضنا أنه تعذر على المكلف الإتيان بجميع أجزاء الصلاه ما عدا التشهد، يقول الفكره التى نقولها لابد من تطبيقها هنا فى المقام، ولازمه أن نلتزم بجريان الاستصحاب؛ لأن الفكره يمكن تطبيقها فى المقام، لأن هذا التشهد المتمكن منه الباقى فى مثالنا السابق الباقى كان ١٩ جزء، بينما الآن صار العكس، الباقى هو جزء واحد، هذا الباقى الذى هو التشهد فى المثال لو كان واجباً بناءً على أن جزئيه الأجزاء المتعذره مخصوصه بحاله التمكن منها، أما فى حاله التعذر، فأصلًا لا تكون أجزاء، لو كان التشهد واجباً بعد تعذر سائر الأجزاء لكان وجوبه هو عين الوجوب السابق، فإذا شككنا فى بقائه أو ارتفاعه؛ لأننا نشك فى إطلاق الجزء أو اختصاصه بحاله التمكن والاختيار؛ حينئذٍ يكون هناك شك فى البقاء، فيجرى استصحاب الوجوب السابق، الوجوب السابق الثابت للمركب التام، هذ نستصحبه ونثبته، فنستدل باستصحابه على وجوب التشهد، ونقول أن وجوب التشهد ليس هو شيئاً آخر غير الوجوب السابق، وهذا مما لا يلتزم به أحد.

يجیب عن هـذا الاعتراض: أن الأمر وإن كـان كمـا ذكرتموه، لكننـا نمنع من إجراء الاستصحاب فی حاله تعـذر معظم الأجزاء لسببٍ آخر، لیس من جهه عدم تحقق الشک فی البقاء، وإنما نمنع من ذلک لعدم وحده القضـیه المتیقنه والمشـکوکه، أصلًا لا توجـد وحـده موضوع، عرفاً القضـیه المتیقنه غیر القضـیه المشـکوکه، عنـدما یتعذر جزء واحد من عشـرین جزء هنا نقوم بإعمال العنایه العرفیه، ویقال بنظر العرف تعـذر هـذا الجزء لا یمنع من وحـده القضـیه المتیقنه والمشـکوکه. هذا الذی کنا علی یقین منه الآن نشک فیه، فالقضـیه المتیقنه هی نفس القضـیه المشـکوکه، عندما یتعذر معظم الأجزاء ولا یبقی إلا التشهد، هنا لا یمکن أن نُعمِل العنایه العرفیه ونقول أن الموضوع واحـد بنظر العرف وأن القضـیه المتیقنه والقضـیه المشـکوکه واحده بالنظر العرفی؛ ولذا نمنع من جریان الاستصحاب فی هذا المثال.

أقول: هـذا الکلام کله، یعنی لعله ظاهر فی ما قلناه من أنّ الوجه الـذی قاله هو محاوله لإثبات أن الشک فی محل الکلام شـک فی البقاء بإعمال هـذه العنایه ولا فرق بین الوجوب الـذی یتعلق بالأجزاء الباقیه بعـد التعـذر علی تقـدیر ثبوت هذا الوجوب وبین الوجوب الـذی کنا علی یقین منه سابقاً، حقیقه لا فرق بینهما؛ ولذا مثّل بمثال البیاض، یقول البیاض المنبسط علی الجسم الطویل إذا قصـر الجسم الطویل، فالبیاض الباقی نفس البیاض السابق ولیس بیاضاً جدیـداً، ارتفع البیاض السابق وحلّ محله بیاض جدید؛ بـل هو نفس البیـاض السـابق، الوجوب فی المقام أیضاً من هـذا القبیل، قضـیه الوجوب هی قضـیه اعتباریه هو قاسـها علی قضـیه تکوینیه من قبیـل البیاض، فأن البیاض الباقی بعـد قصـر الثوب هو نفس البیاض الثابت السابق الـذی کان منبسـطاً علی کل أجزاء الجسم عندما کان طویلًا.

هذا الشيء الذي يقوله يؤكد كما قلنا أن المستصحب هو شخص التكليف النفسي المتعلق بالمركب التام سابقاً، الوجوب النفسي الاستقلالي الذي كنا على يقين منه، والمفروض تعلقه بالمركب التام، هذا هو المستصحب، وهذا هو ظاهر كلامه، فأنه يصرّح بأن المستصحب هو شخص الوجوب النفسي المتعلق بالمركب التام، لكن تلميذه المرحوم الشيخ حسين الحلي(قدس سره) طرح احتمالاً ـ في عبارته غير هذا، طرح احتمالاً ـ في عبارته بأنّ المقصود ليس هو استصحاب الوجوب النفسي الاستقلالي المتعلق بالمركب، وإنما المقصود هو استصحاب الوجوب النفسي الضمني المتعلق بهذه التسعه في ضمن الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب التام؛ لأنه كما هو واضح أنّ التكليف إذا كان يتعلق بعشره أجزاء هو ينحل إلى وجوبات ضمنيه بعدد الأجزاء، والمستصحب هو الوجوب الضمني المتعلق بالتسعه أجزاء الباقيه بعد التعذر عندما كان المكلف متمكن من كل الأجزاء؛ لأنه لا إشكال أن الأجزاء التسعه لها وجوب نفسي ضمني، المستصحب هو هذا الوجوب الضمني عندما كان المكلف قادراً ومتمكناً من كل العشره أجزاء، كما هو على يقين من وجوب نفسي متعلق بالمجموع المركب هو أيضاً على يقين من وجوب نفسي ضمني متعلق بالتسعه بعد تعذر الجزء يشك أن هذا الوجوب النفسي الضمني المتعلق بالتسعه الذي كان على يقين منه هل ارتفع لتعذر بعض الأجزاء، أو لا يزال باقياً، فيجري استصحاب هذا الوجوب الضمني الذي كان متيقناً منه.

لكن الظاهر من عبارته الموجوده في فوائد الأصول (١) أنه ينص على أن المستصحب هو شخص التكليف النفسي المتعلق بالمركب التام. ذكر بأنّ هذا التكليف المستصحب يكون باقياً بعد التعذر على تقدير، ويكون مرتفعاً على تقدير آخر كما بيّنا، يكون باقياً على تقدير أن تكون جزئيه الجزء مختصه بحال التمكن والاختيار، ويكون مرتفعاً على تقدير أن تكون جزئيه الجزء مطلقه وثابته حتى في حال تعذر الجزء. إذن: لدينا احتمالان، احتمال بقاء التكليف، واحتمال ارتفاع التكليف. هذا في الحقيقه كل واحد منهما مبني على تقدير، بقاء التكليف مبني على تقدير أن يكون جزئيه الجزء المتعذر مختصه بحاله التمكن والاختيار، بمعنى أن الوجوب النفسي عندما تعلق بعشره أجزاء، هذا الجزء جزئيته من هذا المركب التي تعلق به الوجوب مختصه بحاله التمكن والاختيار من البدايه، فإذا تعذر، لا مشكله، فيثبت الوجوب على الباقي، إذن، وجوب الباقي بعد التعذر هو مبني على افتراض أن جزئيه الجزء مختصه بحاله التمكن والاختيار من أول الأمر، كما أن ارتفاع الوجوب أيضاً مبني على تقدير آخر، وهذا التقدير هو إطلاق الجزئيه، أن جزئيه الجزء من المركب من أول الأمر جزئيه مطلقه وليست جزئيه مختصه بحال التمكن والاختيار، مطلقه حتى في حاله تعذره هو جزء، وهذا يؤدي كما قلنا إلى سقوط التكليف بالمركب التام لعدم القدره عليه، وهذا معناه أن الوجوب المستصحب الذي هو الوجوب النفسي المتعلق بالمركب التام هو وجوب مردد بين أن يكون مطلقاً، وبين أن يكون مقيداً بحاله التمكن، هذا الوجوب النفسي مردد بين فردين، بين أن تكون جزئيه أجزائه من المركب مختصه بحال التمكن، وبين أن تكون جزئيه كل جزء من أجزائه جزئيه مطلقه وثابته حتى في حال التعذر. إذن: نحن نستصحب وجوباً نفسياً مردداً بين فردين، ونريد باستصحاب هذا الوجوب المردد أن نثبت أحد الفردين، يعني نريد بهذا الاستصحاب أن نثبت وجوب الباقي الذي هو متفرّع على افتراض أن الوجوب الثابت سابقاً، وجزئيه الجزء في هذا الواجب المركب مختصه بحاله التمكن، وهذا لا ـ يخلو من مثبتيه، الوجوب النفسي الثابت سابقاً للمركب التام حيث أنه مردد بين فردين من الوجوب، ولا نعلم أن هذا الوجوب كيف كان ثابتاً سابقاً، فالتردد موجود من البدايه وليس الآن حدث التردد، من البدايه هذا الوجوب المتعلق بالعشره أجزاء لا ـ نعرف كيفيه تعلقه بالعشره أجزاء، هل الجزء جزء مطلقاً من المركب وجزئيته ثابته مطلقاً حتى في حاله التعذر ؟ أو أن الجزء جزء فقط في حاله التمكن والاختيار ؟ إذن: الوجوب الذي نريد استصحابه هو وجوب مردد بين فردين، أو نوعين من الوجوب النفسي الاستقلالي المتعلق بالمجموع المركب، ونريد باستصحاب هذا الوجوب أن نثبت أحد الفردين، وهذا لا يخلو

من مثبتیه.

۱- فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۵۶۰.

هـذا إيراد ذُكر فی کلمات المحقق النائینی(قدس سره)، وعمده الإیراد علی هذا الوجه هو مسأله قیاس الأمر الاعتباری علی الأمر التکوینی، هـذا غیر واضـح، یعنی قیاس الوجوب الـذی هو عباره عن اعتبار، قیاسه علی بیاض الجسم هو قیاس غیر واضـح، الأمر الاعتبـاری لیس فیه قـابلیه أن ینبسـط ثم ینقبض، بحیث نقول أنه انبسـط علی کل الأجزاء سابقاً وبعـد ذلک انقبض واقتصـر علی البـاقی من الأجزاء بعـد تعـذر أحـد الأجزاء، لیس فیه هکـذا قابلیه. الأمر التکوینی ممکن أن ینبسط علی کل أجزاء هـذا الجسـم الطویـل، ثم ینقبض بعـد ذلک ویتقلص، ویختص البیاض بالباقی من الجسم بعـد أن صار قصـیراً، لکن الوجوب لا مجال لفرض ذلک فیه، الوجوب اعتبار یتحدد بنفس الاعتبار، من البدایه کیف حصل الاعتبار ؟ هل اعتبر الکل، أو اعتبر البعض ؟ ولا نسـتطیع أن نقول هـذا الاعتبار فی البـدایه عنـدما أعتبر وجُعل کان منبسـطاً علی جمیع الأجزاء العشـره، ثم بعـد ذلک بتعـذر أحد الأجزاء العشـره ________________ والتعـذر أمر تکـوینی ______________ تقلّص هـذا الوجوب وصـار مقتصـراً علی التسـعه، هـذا القیـاس علی البیاض هو قیاس مع الفارق، الوجوب ثابت ومحـدد عنـدما یُنشأ، عنـدما یُعتبر هـذا الوجوب هو محـدد وواضـح ولا یتغیّرعمّـا هو علیه، فإذا تعلق بالکل یبقی متعلقاً بالکل إلی الآخر، وإذا تعلق بالتسـعه أجزاء یبقی متعلقاً بالتسـعه أجزاء إلی آخره، هـذا الوجـوب ______________ بحسب الفرض ______________ تعلق بالکـل، بالعشـره أجزاء، بتعـذر أحـد الأـجزاء لو ثبت وجوب للتسـعه، فهو وجوب آخر غیر الوجوب الـذی ثبت سابقـاً ولیس هو نفس الوجوب السـابق؛ بل هو شـیء آخر، ولا ننساق وراء هـذا التمثیل بالبیاض؛ لأنّ قیاس ما نحن فیه علی البیاض الـذی هو أمر تکوینی هو قیاس مع الفارق، نحن لدینا اعتبار، وهذا الاعتبار یتحدد بحین إنشائه وجعله، کیف أنشأ المُنشـئ هذا الاعتبار ؟ إذا فرضـنا أنه أنشأه بهذا الشـکل منبسطاً علی کل الأجزاء، اعتبر المرکب التام مؤلفاً من عشره أجزاء، هذا یبقی ثابتاً إلی یوم القیامه ولا یتغیر ولا یتبدل ولا ینقبض ولا ینبسط، هو یبقی کما هو ثابت إلی آخره، فإذا تعـذر بعض أجزائه وفرضـنا ثبوت وجوب للباقی، فهـذا الوجوب یکون غیر الوجوب السابق؛ ولذا نرجع إلی مـا قلنـاه سابقاً من أنه بتعـذر بعض أجزاء المرکب، الوجوب السابق الـذی کان ثابتاً للمجموع المرکب یرتفع حتماً، والشـک لیس شکاً فی البقاء، وإنما هو شک فی حکم جدید.

هـذه هى الوجوه الخمسه، وهى عمـده الوجوه المـذكوره فى المقام، ونسـتطيع أن نقول: أن الإشـكال الذى أثرناه قبل طرح هذه الوجوه يبقى على حـاله، الإشـكال كان هو: كيف يمكن استصـحاب الوجوب السابق؟ الوجوب السابق الـذى نحن على يقين منه هو الوجوب المتعلق بـالمجموع المركب، بينما الوجوب الـذى نريـد إثباته بعـد التعـذر هو وجوب متعلق ببعض الأجزاء لا بجميع الأجزاء، وهـذا الوجوب غير ذاک الوجوب، فکيف يمكن إجراء الاستصـحاب ؟ وتبيّن أن كل هذه الوجوه ليست ناهضه لتجاوز هذه المشـكله، وهى أن الوجوب السابق الذى نحن على يقين منه غير ما نريد إثباته، ما نريد إثبات هو وجوب متعلق بمركب من تسعه أجزاء، بينمـا الوجوب الثـابت سابقـاً هو وجوب متعلق بمركب من عشـره أجزاء، وهـذا غير ذاک، فکيف يمكن أن نجرى الاستصحاب ؟ وهذه الوجوه التى ذُكرت لا تنهض لجريان الاستصحاب.

لکنه بالرغم من ذلک إذا فرضـنا أن هـذا الإشـكال يسـتند على أن الوجوب الـذى يتعلق بالتسـعه الذى نريد إثبات الاستصـحاب يحتـاج إلى جعل واعتبار خاص، ولا يكفى فيه نفس الجعل والاعتبار الموجود سابقاً والـذى نحن على يقين منه. بناءً على احتياج كل واحد من الوجوبين المتيقن والذى يُراد إثباته إلى جعل واعتبار خاص وإلى دليل خاص؛ حينئذٍ تبقى هذه الشبهه مستحكمه. أمـا إذا فرضـنا أنه بالإمكـان أن نكتفى بالجعـل الأول والـدليل الـدال على الوجوب سابقاً، نكتفى به لإثبات الجعل بعـد التعـذر، وذلـک بـأن نفترض أن الـدليل على الوجوب الاسـتقلالى المتعلق بـالمركب التـام ليس هو وجوبـاً مختصـاً، الـدليل لا يـدل على وجوب الصـلاه المؤلفه من عشـره أجزاء فقط، وإنما فيه مرونه، هـذا الـدليل يدل على وجوب المركب التام من عشـره أجزاء فى حال التمكن منها، وبنفس الوقت يـدل على وجوب الباقى عنـد العجز عن أحد الأجزاء، ويُصاغ الدليل بشـكل بحيث يشـمل كلا الفرضـين، فرض التمكن من كل الأجزاء، ويـدل على وجوب جميع الأجزاء، وفرض العجز عن بعض الأجزاء ويـدل على وجوب الباقى. إذا فرضنا أن الدليل بهذا الشكل أصل المشكله ينحل.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / تنبیهات العلم الإجمالی / إطلاق الجزئیه لحاله النسیان.

فاتنا أن ننبه علی أنّ الوجه الخامس الـذی نقلناه عن المحقق النائینی(قدس سره) ذکره فی مباحث الاستصحاب ولیس فی محل الکلام.

نرجع إلی الوجه الخامس قلیلاً، قلنا بأن هناک تفسیرین لهـذا الوجه، التفسیر الأول الـذی طرحناه وقلنا بأنه یبتنی علی أن یکون المستصحب هو الوجوب الاستقلالی النفسی الثابت للمجموع المرکب، وهذا ما تقدم.

نقلنا عن المرحوم المحقق الشیخ الحلّی(قدس سره) أنه فسّر کلام أستاذه بتفسیر آخر، (۱) حاصله: أن المستصحب هو الوجوب النفسی الضمنی الثابت للأجزاء، لنفترض أن المرکب مؤلف من عشره أجزاء، وجزء واحد متعذر. التفسیر الآخر یقول أن المستصحب هو الوجوب النفسی الضمنی الثابت للتسعه، الـذی کان موجوداً سابقاً حینما کان الجزء العاشر مقدوراً للمکلف، لکن کان موجوداً فی ضمن الوجوب الاستقلالی النفسی لمجموع الأجزاء، فی ضمن هذا الوجوب کان هناک وجوب ضمنی نفسی متعلق بالتسعه أجزاء، المستصحب هو الوجوب النفسی الضمنی المتعلق بالتسعه أجزاء، فیقال أن التسعه کانت واجبه سابقاً، والآن کما کانت، بعد تعذر هذا الجزء العاشر نشک فی أن هذا الوجوب هل ارتفع، أو لا زال باقیاً ؟ فنستصحب وجوب التسعه المتیقن سابقاً، هـذا ظاهر کلامه، ویقول أن مراد المحقق النائینی(قدس سره) هو هـذا، ولیس استصحاب الوجوب الاستقلالی المتعلق بالمجموع المرکب من عشره أجزاء، وإنما هو استصحاب الوجوب الضمنی المتعلق بالتسعه أجزاء، ویُدعی أن هـذا الوجوب متّحد مع الوجوب الذی یُراد إثباته للتسعه بعد تعذر الجزء العاشر، هذا الوجوب الذی یُراد إثباته للتسعه بعد تعذر الجزء العاشر هو نفس الوجوب الثابت للتسعه فی ضمن وجوب الکل ولیس شیئاً آخر غیره، ومن هنا یمکن أن یجری الاستصحاب إذا شککنا فی بقاء هذا الوجوب، وتکون أرکان الاستصحاب کلها متوفره. هذا هو التفسیر الثانی للوجه الخامس، ویمکن جعل هذا التفسیر الثانی للوجه الخامس وجهاً سادساً لتقریب الاستصحاب.

۱- أصول الفقه، آیه الله الشیخ حسین الحلی، ج ۱۰، ص ۴۶۵.

هـذا الوجه هو نفس ما ذکره المحقق العراقی(قدس سره)، (۱) [۲]یذکر هذا التفسیر الثانی للوجه الخامس بعنوان وجه مستقل لتقریب جریان الاستصحاب فی محل الکلام، یقول: المستصحب هو الوجوب النفسی الضمنی المتعلق بالتسعه أجزاء، فیُستصحب نفس هـذا الوجوب الذی کنا علی یقین منه سابقاً حیث یُشک فی ارتفاعه، أو بقائه، فیُستصحب. ویلتفت إلی هذه النکته، یقول: وإن کان هذا الاستصحاب، استصحاب الوجوب الضمنی المتعلق بالتسعه أجزاء المتیقن سابقاً، أن استصحابه وإثباته بعد تعذر أحد الأجزاء یستلزم تغیّر فی حدّه، لیس تغیر فی نفس ماهیه الوجوب، حدّ الوجوب یتغیر، فرضاً یتحول من کونه وجوباً ضمنیاً إلی کونه وجوباً استقلالیاً، إذا استصحبنا هذا الوجوب المتیقن سابقاً وأثبتناه بعد تعذر أحد الأجزاء، سوف یکون وجوب التسعه

الباقیه وجوباً استقلالیاً، یقول: یتغیر حدّ هذا الوجوب المستصحب؛ وحینئذٍ یتبدل بحدّ آخر، وهذا لا ضیر فیه؛ لأن هذا نظیر مسأله استصحاب بقاء مرتبه من اللّون المتحقق فی ضمن اللّون الشدید المقطوع ارتفاعه، إذا شُک فی ارتفاع تلک المرتبه أیضاً، المرتبه الضعیفه، أو بقائها، فیمکن استصحاب تلک المرتبه الضعیفه من اللّون المتحققه فی ضمن المرتبه الشدیده، عندما ترتفع المرتبه الشدیده قطعاً ونشک فی بقاء المرتبه الضعیفه، لا مانع من استصحاب المرتبه الضعیفه من اللّون عندما نشک فی ارتفاعها وبقائها. ویقول: ما نحن فیه من هذا القبیل، وإن کانت هذه المرتبه التی یُراد إثباتها بعد الیقین بارتفاع المرتبه الشدیده من اللّون یکون لها حدّ آخر غیر الحدّ الذی کان ثابتاً للّون الذی کنّا علی یقین منه؛ لأنه یتبدل من مرتبهٍ شدیده إلی مرتبهٍ ضعیفه. هنا أیضاً الحدّ یتغیر، سابقاً کنّا علی یقین من وجوب التسعه فی ضمن الکل، بینما الآن نرید أن نثبت وجوب التسعه وحدها، لا فی ضمن الکل. هو یرکز علی أن هذا تغیّر فی حد الوجوب لا فی نفس الوجوب، ومن هنا لا مانع من إجراء هذا الاستصحاب وهو یستقرب جریان هذا الاستصحاب، ویقول: لا بأس بجریانه ولا مانع منه، وإن کان فی الجمله لا فی جمیع الموارد.

۱- نهایه الأفکار، المحقق العراقی، ج۳، ص ۲۴۸.

هذا التفسـير الثانى لكلام المحقق النائينى(قدس سـره) وإن كان يظهر من بعض عباراته، لكن التفسـير الأول أيضاً يظهر من بعضٍ آخر من عباراته، يعنى التفسـير الأول ليس بـذلك البعيد، وإذا لم أكن مشـتبهاً اتخطر أن المحقق العراقى(قدس سـره) فى تعليقته على فوائـد الأصول استشـكل على المحقق النائينى(قـدس سـره) فى هـذا الوجه الذى ذكره، بينما هو فى نهايه الأفكار أختار هذا التفسير الثانى، مما يعنى أنه فهم من كلام المحقق النائينى(قدس سره) فى فوائد الأصول تفسيراً آخر غير هذا التفسير الذى اختاره فى نهايه الأفكار وتبنّاه، قال: أن هذا الوجه وجه جيد ولا بأس به، فالظاهر أنه يفهم منه التفسير الأول، وهو يستشكل على المحقق النـائينى(قـدس سـره) فى ما ذكره فى فوائـد الأصول، بينما هو يختار التفسـير الثانى. إذن: هو يستشـكل عليه لأنه يفهم من عبارته التفسير الأول، أن المستصحب هو عباره عن الوجوب الاستقلالى النفسى المتعلق بالمجموع المركب.

على كل حال، سواء كان هذا هو مقصود المحقق النائينى(قدس سـره)، أو كان مقصوده شيئاً آخر، وإن كنت استقرب بعد التأمّل فى عبارته أن مقصوده هو ما يذكره الشـيخ حسـين الحلى(قدس سـره) وهو استصـحاب الوجوب النفسـى الضـمنى الثابت للتسعه سابقـاً بـدعوى أن هـذا هو هـذا، وقـد يكون هـذا ينـافى ما ذكره من مسأله الانبساط والانقباض، هـذا يناسب التفسـير الأول؛ لأن الوجـوب كـان منبسـطاً على كـل الأـجزاء، وبعــد تعــذر الجزء العاشــر تقلص؛ ولــذا مثّل لـه بغير المثـال الـذى ذكره المحقق العراقى(قـدس سـره)، لم يمثّل له باللّون، وإنما مثّل له بالجسم الطويل الـذى له لون خاص، يقول بعـد تقلص هذا الجسم الطويل نستطيع أن نقول: هـذا اللّون الـذى كـان ثابتـاً سابقـاً، الآـن هو نفسه ليس شـيئاً آخر، لم يتبـدّل، غايه الأمر أنّ الجسم كان طويلاً وتقلّص. فيظهر أنه يمكن تفسير كلامه بهذين التفسيرين. على كل حال، هذا الوجه الأخير ليكن وجهاً سادساً مستقلاً.

ص: ۵۱

هل هذا الوجه تام أو غير تام ؟

ما يُلاحظ على هذا الوجه أنه من جهةٍ أحسن من الوجه السابق فى أنه قد لا يتوقف على المسامحه التى يتوقف عليها الوجه الخامس، أى التفسير الأول للوجه الخامس حيث يتوقف على إعمال مسامحه؛ لأن هناك تغايراً فى المستصحب، فى السابق كنا نستصحب وجوباً نفسياً استقلالياً متعلقاً بعشره أجزاء، بينما ما نريد أن نثبته بعد تعذر أحد الأجزاء هو وجوب نفسى استقلالى متعلق بتسعه أجزاء، فهناك تفاوت فى متعلق الوجوب، هذا يحتاج إلى إعمال مسامحه، وإلا لا يكون الموضوع واحداً، هذا يحتاج إلى إعمال مسامحه بأن نقول أنّ هذا هو نفسه وليس شيئاً آخراً، كما أنه من جهه الوجوب أيضاً يحتاج إلى مسامحه، الوجوب السابق كان وجوباً نفسياً استقلالياً، بينما ما نريد أن نثبته هو وجوب ضمنى وليس وجوباً استقلالياً، فلابدّ من دعوى الوحده وأنّ ذاك الوجوب هو نفس هذا الوجوب حتى يجرى الاستصحاب، وأن المتعلق هناك هو نفس هذا المتعلق بالنظر العرفى حتى يجرى الاستصحاب. ومن هنا قد يقال: بأن التفسير الثانى للوجه الخامس لا يحتاج إلى هذه المسامحه؛ لاتحاد الوجوب ومتعلق الوجوب فى الموردين، لأننا فى التفسير الثانى نريد استصحاب الوجوب الضمنى المتعلق بالتسعه، وهذا هو نفس ما نريد إثباته بعد تعذر أحد الأجزاء. إذن: ليس هناك اختلاف بين ما كنا على يقين منه وبين ما نريد إثباته بعد التعذر حتى نحتاج إلى إعمال مسامحه، ليس هناك اختلاف، لا فى الوجوب نفسه، ولا فى متعلق الوجوب، الوجوب نفسه هو المتيقن وهو الذى نريد إثباته وهو الوجوب النفسى الضمنى المتعلق بالتسعه، والمتعلق أيضاً نفسه وهى التسعه، هذا نفسه كنا على يقين منه ونريد إثباته فى محل الكلام؛ ولذا لا يحتاج إلى مسامحه، فهو أهون من التفسير الأول للوجه الخامس، لعلّه لذلك اختاره المحقق العراقى(قدس سره) لأنه ليس فيه أى مسامحه.

لكن يمكن أن يقال: أن هذا الوجوب النفسى الضمنى المتيقن سابقاً فى ضمن وجوب الكل، هذا الوجوب النفسى الضمنى فيه احتمالان، احتمال أن يكون وجوب التسعه مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، هذا الاحتمال يأتى من احتمال أن تكون جزئيه الجزء العاشر من المركب جزئيه مطلقه ثابته حتى فى حال التعذر، وهذا معناه أن وجوب التسعه مشروط بالقدره على الجزء العاشر، وإذا عجز عن الجزء العاشر يرتفع هذا الوجوب؛ لأنه وجوب مشروط بالقدره، فمع عدم القدره على الجزء العاشر يسقط هذا الوجوب ولا يكون هناك وجوب للتسعه، فإذن: بناءً على إطلاق الجزئيه لحال التعذر يكون الوجوب الضمنى للتسعه المتيقن سابقاً مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر. وفى مقابله يوجد احتمال آخر، وهو أن يكون وجوب التسعه مطلقاً من ناحيه القدره على الجزء العاشر، وجوب التسعه ثابت سواء كنت قادراً على الجزء العاشر، أو لم تكن قادراً عليه، حتى فى حال العجز عن الجزء العاشر وجوب التسعه يكون ثابتاً، الذى قلنا أن لازم هذا أنه بالتعذر يبقى وجوب التسعه ثابتاً.

إذن: الوجوب المستصحب، وهو الوجوب النفسى الضمنى للتسعه المتيقن سابقاً فيه تقديران، ويتردد بين تقديرين له، على أحد التقديرين يكون هذا الوجوب مرتفعاً قطعاً، وهو تقدير إطلاق الجزئيه، تقدير أن يكون وجوبه مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، فأنه عند تعذر الجزء العاشر يرتفع هذا الوجوب قطعاً ولا يبقى وجوب للتسعه؛ لأننا فرضنا أنه مشروط بالقدره على الجزء العاشر، فمع عدم القدره على الجزء العاشر يرتفع هذا الوجوب قطعاً. إذن: على أحد التقديرين هذا الوجوب مرتفع قطعاً. على التقدير الآخر وهو تقدير إطلاق دليل الجزئيه، وأن وجوب التسعه ليس مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر؛ لأنّه وإن كان جزءً، إلا أنه جزء فى حال التمكن، وفى حال العجز لا يكون جزءً من المركب أصلاً، فيكون وجوب التسعه مطلقاً من ناحيه القدره على الجزء العاشر، بمعنى أن التسعه واجبه سواء كنت قادراً على الجزء العاشر، أو لم تكن قادراً عليه. بناءً على هذا التقدير يكون وجوب التسعه ثابتاً قطعاً وباقٍ قطعاً، فيدور أمر المستصحب بين تقديرين، على أحد التقديرين هو مرتفع قطعاً، وعلى التقدير الآخر هو باقٍ قطعاً. بناءً على هذا حينئذٍ نجرى الاستصحاب فى ماذا؟ نجرى الاستصحاب فى الوجوب الضمنى المتعلق بالتسعه على ذاك التقدير؟ وهذا غير جائز لأنه مرتفع قطعاً، ولا معنى للاستصحاب فيه، أو نجريه على التقدير الآخر ؟ هو باقٍ قطعاً ولا نحتاج إلى إجراء الاستصحاب لإثباته، فلابدّ أن يتجه الاستصحاب إلى الأعم من هذين التقديرين، يعنى نستصحب الوجوب الضمنى النفسى المتعلق بالتسعه الأعم من هذين التقديرين؛ لأننا إذا أخذنا أحد التقديرين لا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لأن الوجوب على أحد التقديرين مرتفع قطعاً، وعلى التقدير الآخر هو باقٍ قطعاً، ولا معنى لإجراء الاستصحاب فيه. إذن: بناءً على هذا الكلام لابدّ أن نستصحب الوجوب النفسى الضمنى المتعلق بالتسعه الأعم من هذين التقديرين، ويكون أشبه باستصحاب الكلى، استصحاب الجامع بين الوجوب على ذاك التقدير والوجوب على هذا التقدير، هذا الوجوب هل يمكن أن ينفعنا فى محل الكلام ؟ هنا قد يقال: لا ينفع فى محل الكلام؛ لأن هذا الجامع الأعم الذى نريد استصحابه هو جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، ومثل هذا الجامع ــــــــــــ كما اشرنا سابقاً ــــــــــــ حتى لو علمنا به وجداناً لا ينفع ولا أثر له، فضلاً عمّا إذا أثبتناه بالتعبد الاستصحابى، الجامع إنما يمكن استصحابه عندما يكون قابلاً للتنجيز على كل حال، أما إذا كان يقبل التنجيز على أحد التقديرين، وهو تقدير أن يكون وجوبه وجوباً مطلقاً، بمعنى أنه ليس وجوباً مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، على هذا التقدير يكون وجوب التسعه ثابتاً وقابلاً للتنجيز، بينما على التقدير الآخر هذا الوجوب ليس قابلاً للتنجيز؛ لأنه وجوب مشروط بالقدره على الجزء العاشر، والمفروض أن القدره على الجزء العاشر قد انتفت؛ فحينئذٍ هو ينتفى. إذن: بعد العجز نريد استصحاب هذا الكلى، والحال أنه كلى بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، ومثل هذا الكلى أو الجامع، العلم الوجدانى به لا يكون مفيداً ولا يكون منجزاً لشىء، فضلاً عمّا إذا كان ثابتاً بالاستصحاب. هذا إذا كان الغرض من الاستصحاب هو إثبات

الجامع والكلى.

ص: ٥٣

وأما إذا قيل: أن الغرض هو استصحاب الكلى المقصود به استصحاب الوجوب الضمنى المتعلق بالتسعه أجزاء الأعم من التقديرين المذكورين. قد يقال: نستصحب هذا لإثبات أحد التقديرين، وهو تقدير أن الوجوب مطلق وليس مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، فينتج وجوب التسعه بعد العجز عن العاشر؛ هذا حينئذٍ يكون الأصل بلحاظه أصلًا مثبتاً. هذه هى الملاحظه على هذا الوجه، وإلا من دون هذه الملاحظه، هذا الوجه فى الجمله لابأس به، فيكون وجهاً سادساً من وجوه تقريب الاستصحاب فى محل الكلام.

الآن ننتقل إلى ما ذكرناه فى الدرس السابق، فى الدرس السابق قلنا أنّ السيد الشهيد(قدس سره) بعد أن أجاب عن الوجوه التى ذكرها للاستصحاب، قال: حينئذٍ يرجع الإشكال كما كان فى السابق، وقلنا أن الإشكال يقول: كيف يجرى الاستصحاب، والحال أن المتيقن غير المشكوك؟ المشكوك الذى نريد إثباته بالاستصحاب هو وجوب استقلالى للتسعه، وهذا لم نكن على يقين منه سابقاً، فكيف يمكن إجراء استصحابه ؟ المتيقن غير المشكوك، ما كنا على يقين منه هو الوجوب الضمنى للتسعه، أو بعباره أخرى: وجوب استقلالى للعشره، لكن لم نكن على يقين بوجوب استقلالى للتسعه، بينما نريد إثبات وجوب استقلالى للتسعه، وهذا غير ذاك، فكيف يجرى استصحابه؟ وكل التقريبات السابقه كانت هى محاوله للجواب عن هذا الإشكال، فإذا لم تتم تلك التقريبات يبقى الإشكال على حاله.

السيد الشهيد(قدس سره) ذكر بأنّ هذا كله مبنى على افتراض أن وجوب التسعه يكون بجعلٍ خاصٍ به فى مقابل وجوب الكل، وجوب الكل يكون له جعل خاص وخطاب خاص ووجوب الناقص فى حال التعذر أيضاً له جعل خاص به، فيرد هذا الكلام.

وأمّـا إذا فرضـنا أنه يمكن فرض جعل واحـد يتضـمن كلا الأمرين بأن يكون الوجوب وارداً على الأعم من التام فى حال القـدره والناقص فى حال العجز. وهـذا أمر ممكن وليس أمراً محالاً، لا يريـد أن يقول أن هـذا هو الثابت خارجاً، قلنا سابقاً إذا كان هـذا هو الثابت خارجاً؛ فحينئذٍ لا داعى لكل هذا الكلام؛ لأن لدينا دليل اجتهادى يدل على وجوب الناقص فى حال التعذر، ليس هذا مقصـوده، وإنمـا مقصـوده إذا تعـذر الجزء العاشـر نحن نشـك فى أن الجعـل المـتيقن سابقـاً، هـل هو جعـل وارد على خصوص المركب التام كما كنا نطرح سابقاً أو هو جعل على الأعم من التام والناقص ؟ نشك فى هـذا، إذا شـككنا فى هذا؛ فحينئذٍ يكون الشك شـكاً فى البقاء؛ حينئـذٍ نحن نشك فى بقاء وجوب الباقى؛ لأنه على تقـدير أن يكون الجعل الثابت سابقاً جعلاً وارداً على المركب التام تعييناً، فهـذا بالتعـذر يرتفع؛ لأن المركب التام بعـد تعـذر أحد أجزائه غير مقدور، والمفروض أن الجعل توجه نحو المركب التام تعييناً؛ فحينئذٍ هذا يسـقط بالتعذر، فالوجوب الذى كان ثابتاً يسقط على تقدير أن يكون الجعل وارداً على المركب التام. أما إذا فرضنا أن الجعل السابق ليس وارداً على المركب التام تعييناً، وإنما وارد على الأعم من المركب التام فى حال القدره والنـاقص فى حـال التعـذر، هو اساساً وارد بهـذا الشـكل؛ حينئـذٍ وجوب التسـعه يكون باقياً قطعاً؛ لأن الجعل وارد على الأعم من الناقص والتام، الجعل كما يوجب علىّ التام عنـد القـدره يوجب علىّ الناقص عنـد التعـذر، على تقدير أن أقطع بهذا؛ حينئذٍ أقطع بوجوب الباقى ولا نحتاج إلى الاستصـحاب، عنـدما اشك ولا أعلم بكيفيه الجعل فى السابق احتمل أن الجعل فى السابق هكـذا، واحتمل أن الجعل فى السابق يرد على المركب التام فقط تعييناً، واحتمال أنه ورد على الجامع بين التام والناقص، وعلى تقدير أن يكون وارداً على الجامع بين التام والناقص؛ حينئـذٍ هـذا الحكم الذى أريد إثباته هو نفس الحكم المجعول بالجعل السابق وليس شيئاً آخر غيره، هو وجوب التسـعه عند تعذر الجزء العاشـر هذا كان ثابتاً بالجعل السابق، هو نفسه وليس شـيئاً آخر. نعم على هذا التقـدير؛ حينئذٍ يكون الثابت هو نفس السابق، فإذا شـككنا بهذا النحو أو ليس بهذا النحو نسـتطيع أن نقول: أن الشك فى بقاء ما كان على أحد التقديرين، هذا الشىء الذى لم يكن موجوداً سابقاً بناء على عدم تماميه الوجوه السابقه كما هو يرى كنا نقطع بأن المشكوك غير المتيقن، وأننا لو أثبتنا وجوب التسـعه بعـد تعـذر الجزء العاشـر، فهذا وجوب آخر غير ما كان ثابتاً سابقاً. الآن لا نستطيع القول أن هذا غير ما كنا على يقين منه سابقاً؛ بل احتمل أنه هو نفسه، فيكون الشك شكاً فى البقاء؛ وحينئذٍ مبدئياً لا مانع من جريان الاستصحاب.

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالی/ قاعده الميسور.

كان الكلام فی هذه المحاوله للتخلص من الإشكال الأساسی فی محل الكلام، وكان حاصلها أنّ الإشكال مبنی على افتراض أن وجوب الباقی يحتاج إلى جعل وخطاب جديد غير الخطاب والجعل الذی يُجعل به وجوب المركب التام المجعول سابقاً والخطاب السابق يتضمّن جعل وجوب التام، ووجوب الباقی يحتاج إلى خطابٍ جديد، ومن هنا ينشأ الإشكال بأنّ وجوب الباقی إذا شككنا فيه بعد تعذّر أحد الأجزاء يكون شكّاً فی تكليفٍ جديدٍ وليس شكّاً فی بقاء التكليف الموجود سابقاً، وإنما هو شكٌّ فی تكليفٍ جديدٍ، فإذا فرضنا فرضاً أن وجوب الباقی يكون بنفس الجعل السابق وبنفس الخطاب السابق، بمعنى أنّ الخطاب السابق يتضمّن أمرين، وجوب التام فی حال التمكّن، ووجوب الناقص والباقی فی حال العجز، هو بنفسه يتضمّن كلا الأمرين، إذا تمّ هذا وثبت بالدليل؛ حينئذٍ لا ـ نحتاج إلى الاستصحاب؛ بل يمكن إثبات وجوب الباقی بعد التعذّر بنفس الخطاب السابق، ويكون هذا دليلاً على وجوب الباقی. لكن عندما لا يكون هذا ثابتاً، وإنما محتملاً، لا نعلم أن الجعل فی الخطاب السابق هل هو وارد على الأعم من التام والناقص حتى يكون التكليف بالباقی باقياً وثابتاً بعد التعذر ؟ أو أن الجعل فيه ثابت لخصوص التام تعييناً حتى لا يكون التكليف بالباقی باقياً وثابتاً؟ إذا شككنا فی ذلك يقول: فی هذه الحاله لا يرد الإشكال السابق؛ لأن الشك هو شك فی بقاء نفس التكليف السابق على أحد التقديرين، وهذا كلام صحيح، الشك هو شك فی بقاء ما كان سابقاً؛ لأن المفروض أن الجعل السابق يتضمّن وجوب الأقل عند التعذر، فإذا ترددنا وشككنا فی كيفيه جعل الوجوب السابق؛ حينئذٍ نحن نحتمل بقاء نفس ما كان ثابتاً أولاً؛ لأنّ ما ثبت أولاً إن كان يتضمّن فقط التكليف بالأكثر تعييناً، فلا بقاء لهذا التكليف. وأما إذا كان التكليف وارداً على الأعم، فيكون وجوب الأقل باقياً. فإذن: نحن نشك فی بقاء نفس ما ثبت أولاً على أحد التقديرين. وكأنه يريد أن يقول أنّ هذا يندفع به الإشكال، وإنما يرد عليه إشكال آخر كما سنبينه.

ص: ۵۶

قبل أن نبيّن الإشكال الذی أورده عليه، نقول: هذا يمكن فرضه حتى بلا حاجه إلى هذا الكلام، يعنی بنفس افتراض أن وجوب الأقل الثابت سابقاً إذا كان مشروطاً بالتمكن والاختيار، هذا أحد التقديرين السابقين، لا نعلم هل أنّ وجوب الأقل مطلق بلحاظ القدره على الجزء العاشر، أو مقيّد بالتمكّن منه والقدره عليه؟ على أحد التقديرين، وهو أن يكون مشروطاً بالقدره على الجزء العاشر، على هذا التقدير وجوب الأقل يكون ثابتاً.

بعباره أخرى: جزئيه الجزء هل هی مطلقه، أو مشروطه بالتمكن ؟ على تقدير أن تكون جزئيه الجزء مشروطه بالتمكن، إذن هی ثابته فی حال التمكن وتسقط فی حال التعذر. ومعنى سقوط جزئيه الجزء فی حال التعذر أنّ الباقی يكون واجباً. يعنی عندما نقول أنّ جزئيه السوره من الصلاه مخصوصه بحال التمكن منها، والدليل يدل على ذلك، ويستفاد من الجعل السابق هذا المعنى، فلنفترض هذا، وهذا أحد الاحتمالين، أنّ جزئيه الجزء ثابته فقط فی حال التمكن، يعنی هذا ليس جزءً فی حال التعذر، ومعنى أنه ليس جزءً هو أن الباقی يكون واجباً. إذن: نستطيع أن نقول أن وجوب الباقی هو نفس ما ثبت أولاً على أحد التقديرين. كيف

يقول هنا فى المقام بأنّ ما ثبت وجوب الباقى بعد تعذر أحد الأجزاء هو عين ما ثبت سابقاً على أحد التقديرين الذى فرض أنه تقدير أن يكون وجوباً متعلقاً بالأعم من التام والناقص، على هذا التقدير وجوب الباقى بعد التعذر هو نفس ما ثبت أولاً، فيكون الشك شكاً فى البقاء. نفس هذا الكلام نستطيع أن نقوله من دون هذا الكلام الذى ذكره؛ لأننا اساساً ______________ كما قلنا سابقاً ______________ نحتمل الإطلاق ونحتمل التقييد، نحتمل أن جزئيه الجزء جزئيه مطلقه ثابته حتى فى حال التعذر الذى يؤدى إلى سقوط الواجب بتمامه، ولا يبقى حتى وجوب الباقى، ونحتمل أن جزئيه الجزء مخصوصه بحال التمكن، وأما فى حال التعذر فتسقط جزئيته، لا يكون جزءً من المركب، فيكون المركب هو الباقى، معناه أن المركب فى حال التعذر يتألف من تسعه أجزاء، وفى حال التمكن من السوره يتألف من عشره أجزاء، لكن فى حال تعذر السوره يتألف من تسعه أجزاء. إذن: وجوب الباقى بعد التعذر هو نفس ما ثبت أولاً على أحد التقديرين، فالشك يكون شكاً فى البقاء. فإذن: هذا الشىء الذى فرضه هو مطروح سابقاً، غايه الأمر أننا لم نقتنع به، لكنه هو بنفسه مطروح سابقاً؛ بل هو مطروح لحل هذا الإشكال، وأنّ الشك فى المقام يكون شكاً فى البقاء وليس شكاً فى تكليفٍ جديد.

ص: ٥٧

على كـل حـال، هـذا الـذى ذُكر يرد عليه مـا تقـدم سابقـاً، وهـو أنه فى المقـام أن الوجوب المستصـحب أيضـاً يكون مردداً بين تقـديرين، وكيفيه جعـل الوجوب يكون مردداً بين احتمـالين، احتمـال أن يكون الجعل وارداً على خصوص المركب التام تعييناً، واحتمال آخر أن يكون الجعل وارداً على الأعم من التام والناقص، هـذان احتمالان فى الجعل الـذى كان ثابتاً سابقاً بلا إشكال، هـذا محتمل وهذا محتمل أيضاً، على أحد الاحتمالين يكون وجوب الباقى بعد التعذر هو نفس الثابت سابقاً، وعلى التقدير الآخر يكون غيره، يكون وجوباً آخراً وتكليفاً جديـداً. إذن: بالنتيجه، التكليف بالأقل بعـد التعـذر هو نفس التكليف السابق، وباقٍ حتماً على أحـد التقـديرين، وهو منتفٍ حتماً على التقـدير الآخر، إذا كان الجعل ثابتاً سابقاً للأعم فوجوب الأقل بعـد التعـذر هو نفس الوجوب الـذى كـان ثابتـاً سابقـاً، وهو بـاقٍ قطعـاً، إذا كـان الجعل ثابتاً للتام فقط تعييناً، فوجوب الباقى بعـد التعـذر يكون تكليفاً جديداً وخطاباً جديداً وهو ليس ما ثبت سابقاً.

إذن: على أحـد التقـديرين وجوب البـاقى يكون ثابتـاً قطعـاً، وعلى التقـدير الآـخر يكون وجوب الباقى منتفٍ قطعاً، فيأتى الكلام السابق فيه، وهو أنّ المستصـحب يـدور أمره بين تقـديرين، على أحـد التقـديرين يكون المستصـحب منتفٍ قطعاً، وعلى التقـدير الآـخر يكون المستصـحب باقٍ قطعاً، فيـدور أمره بين ما هو منتفٍ قطعاً وبين ما هو باقٍ قطعاً. أى بين ما هو معلوم الانتفاء وبين ما هو معلوم البقاء. قلنا فى هذه الحاله لا يمكن إجراء الاستصـحاب فى المستصـحب على أحد التقديرين؛ لأنه إمّا معلوم البقاء على أحـد التقـديرين، وإمـا معلوم الانتفـاء، فلابـدّ أن يتجه الاستصـحاب إلى الكلّى الأعم من التقـديرين، إذا توجّه الاستصـحاب إلى الأـعم من التقـديرين يأتى عليه الإشـكال السابق، وهو أنه إذا كان الغرض من ذلك هو إثبات الجامع، فتقـدم بأنّ هـذا الجامع لا يجرى فيه الاستصـحاب لعدم كونه قابلاً للتنجيز؛ لأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز، على أحد التقديرين يقبل التنجيز عنـدما نفترض أنّ الجعـل تعلّق بالأـعم، أمّـا إذا كـان الجعـل متعلقـاً بخصوص المركب التـام تعيينـاً؛ فحينئـذٍ هـذا لا يقبل التنجيز، وفى هذه الحاله حينئذٍ لا يمكن أن يجرى الاستصحاب لإثبات الجامع. وأما إذا كان المقصود من إجراء الاستصحاب فى الكلى هو إثبات أحد التقديرين، فهذا يكون أصلاً مثبتاً. هذا تمام الكلام فى الاستصحاب.

من هنا يظهر أنّ الوجوه التى ذُكرت لإجراء الاستصحاب غير ناهضه لإثبات وجوب الباقى بعد تعذر أحد الأجزاء، فلا يجرى الاستصحاب؛ بل أكثر من هذا يمكن إجراء الاستصحاب بشكلٍ ينتج عكس النتيجه، أى يثبت عدم وجوب الباقى بعد التعذر، باعتبار أننا نعلم سابقاً بعدم كون الأقل مطلوباً، أى أنّ مطلوبيه الأقل على نحو الاستقلال مما نعلم بعدمه سابقاً، فالأقل ليس مطلوبا على نحو الاستقلال سابقاً فى حال التمكن من جميع الأجزاء، وإلا لو كان الأقل مطلوباً لكانت جزئيه الجزء لغواً. إذن: نحن نعلم سابقاً عندما كان المكلف متمكناً من جميع الأجزاء نعلم بعدم مطلوبيه الأقل ______________ التسعه الأجزاء ______________ على نحو الاستقلال، وبعد تعذر أحد الأجزاء نشك فى أنّ عدم المطلوبيه هذه هل تبدّلت بالمطلوبيه ؟ هل صارت التسعه أجزاء مطلوبه على نحو الاستقلال بعد تعذر الجزء العاشر، أو لا ؟ نستصحب عدم المطلوبيه التى كانت ثابته سابقاً؛ إذ لا إشكال فى أنّ الأقل لم يكن مطلوباً على نحو الاستقلال، حتماً فى حال التمكن من الجزء العاشر الأقل ليس مطلوباً على نحو الاستقلال، وهذا ينتج عدم وجوب التسعه بعد تعذر الجزء العاشر؛ لأننا قلنا أنّ المقصود إثبات الوجوب الاستقلالى للتسعه بعد تعذر الجزء العاشر، وهذا مما يُعلم عدمه سابقاً، فيجرى الاستصحاب. غايه الأمر أنّ هذا الاستصحاب يتوقف على عدم تماميه الوجوه المتقدمه لإثبات الاستصحاب الذى يثبت به وجوب الباقى بعد التعذر، إذا لم تتم الوجوه السابقه كما هو المفروض؛ حينئذ يمكن أن يقال أنّ الاستصحاب يقتضى العكس، أى عدم الوجوب الاستقلالى للأقل بعد تعذر الجزء العاشر.

ص: ۵۹

الأمر الثانی: الـذی استُدل به لإثبات وجوب الجزء العاشـر هو قاعـده المیسور: استُدل بهذه القاعده علی وجوب الباقی بعد تعذر الجزء أو الشـرط أو القیـد، ای شـیء کان، وادُعی أنّ هـذه القاعده مسـتفاده من أخبار، والأخبار التی ادُعی اسـتفاده القاعده منها ثلاثه:

الروایه الأولی: الروایه النبویه المرویه فی طرق العامه عن أبی هریره، الروایه معروفه ویذکرها الشیخ وغیره، یقول فی الروایه:

(خطبنا رسول الله(صـلی الله علیه وآله وسـلم) فقال: أیها الناس قد فرض الله علیکم الحج، فحجّوا، فقال رجل ______________ فی بعض النسخ قام إلیه عکاشه وسراقه بین مالک ________________ أو کل عام یا رسول الله؟ فسکت حتی قالها ثلاثاً، فقال رسـول الله(صـلی الله علیه وآله وسـلم): لـو قلت نعم لـوجبت، ولمـا اسـتطعتم _____________ وفی بعض النسـخ" لو قلت نعم لوجبت ولمـا اسـتطعتم _____________ ثمّ قـال: ذرونی ما ترکتکم، فإنما هلک من کان قبلکم بکثره سؤالهم واختلافهم علی أنبیائهم، فإذا أمرتکم بشیء، فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهیتکم عن شیء فدعوه) (۱)

محل الشاهد: العباره(فإذا أمرتکم بشیء، فأتوا منه ما استطعتم).

الروایه الثـانیه: مرسـله صـاحب(عوالی اللئـالی)، عن أمیر المؤمنین(علیه السـلام) ومضـمونها(المیسور لا یسـقط بالمعسور)، أو فی بعض النسخ(لا یُترک المیسور بالمعسور). (۲)

الروایه الثالثه: مرسـله أخری یرویها أیضاً صاحب(عوالی اللئالی) عن أمیر المؤمنین(علیه السـلام)، بمضـمون(ما لا یُـدرک کله لا یُترک کله). (۳)

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید أبوالقاسم الخوئی، السید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۴۷۷.

۲- عوالی اللئالی، ابن أبی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۵۸.

۳- عوالی اللئالی، ابن أبی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۵۸.

هـذه هى الأخبار التى قيل أنه يُسـتفاد منها قاعـده عُبّر عنها بـ___ (قاعـده الميسور) ومفادها أن المركب من أجزاء عديده بتعذر بعض أجزائه لا يسـقط الباقى، وإنما يجب الإتيان به، هـذا مضـمون القاعده، فيُسـتدل بها فى محل الكلام على وجوب الباقى بعد تعذر بعض الأجزاء.

هذه الروايات كما هو واضح، سنداً ليست تامه، الروايه الأولى روايه عامّيه لم تروَ من طرقنا أصلاً؛ بل هى من طرق العامّه وراويها ابو هريره. الروايتين الثانيه والثالثه مرسلتان لصاحب(عوالى اللئالى)، ومن حيث السـند حالهن واضح. نعم، المحقق النائينى، وكذا المحقق العراقى(قدس سرهما) قالا بأنّ اشـتهار هذه الأخبار بين الأصـحاب يغنى عن التكلم فى سـندها، والظاهر أنهم يبنون على تماميه سند هذه الروايات باعتبار اشتهارها بين الأصحاب.

هـذه الـدعوى فى الحقيقه ليست واضـحه، لا ـ كبرى ولا ـ صـغرى. أما كبرى؛ فلأنه غير معروف أن اشـتهار الروايه بين الأصـحاب يكون جابراً لضـعفها السندى، مسأله العمل بالروايه والاستناد إليها فى مقام العمل هو الذى فيه كلام، وأنه يجبر الضعف السندى، أو لا ؟ أما نفس اشـتهار الروايه بين الأصـحاب، فغير واضح أنه يجبر ضـعفها السـندى، يعنى غير معروف أن اشـتهار الروايه يجبر الضـعف السـندى، وإنما عمل الروايه واستناد المشهور فى الفتوى إلى روايه هو الذى وقع الكلام فيه أنه جابر لضعفها السندى أو لا ؟ أما مجرّد اشتهار الروايه بين الأصحاب ____________ كما هو ظاهر عبارتهم ____________ من دون فرض العمل بها والاستناد إليها فى مقام العمل، هذا لا يجبر الضعف السندى. هذا من ناحيه كبرويه.

وأمـا من نـاحيه صـغرويه، فلا ـ نعلم كيف يمكن تحصـيل الاشـتهار. نعم، هـذه الروايات ذُكرت فى كلام المتأخرين، وإلا الروايه الأولى أصـلاً ليست مرويه من طرقنـا ولا ـ موجوده فى كتبنـا الحـديثيه، والروايـتين الثـانيه والثـالثه أيضـاً ليست موجوده فى كتبنا الحـديثيه، وحتى الكتب الحـديثيه التى ليست بتلـك الـدرجه من الاعتبـار كـالكتب الأـربعه، أيضـاً ليست مـذكوره فيهـا، لا ـ فى المحـاسن ولا ـ مسائـل على بن جعفر، أو قرب الأسـناد، وإنمـا فقط مـذكوره فى(عوالى اللئالى)، وهـذا كتاب حسب تعبير الشيخ الأنصارى(قدس سـره) طعن فيه من ليس دأبه الطعن فى كتب الأصـحاب. فبالنسـبه لشـهره الروايه، ما هو المقصود بالشهره ؟ هل تعنى الشـهره بين المتأخرين؟ فرضاً هل العلامه(قدس سـره) ذكر هذا المضـمون ؟ أو أنّ المتأخرين ذكروا هذا المضـمون ؟ هذه ليست هى الشـهره المقصوده، وإنما الشهره شهره تدوين الروايه فى الكتب الحديثيه الأساسيه، بينما هذه الروايات لم تُذكر هكذا وليس لها هـذا الشأن، فصـغروياً المسأله غير واضـحه. نعم، يمكن أن يُفسّـِر كلامهما بأن المقصود هو العمل والاسـتناد إلى هـذه الروايات فى مقام الفتوى، اشـتهار الروايه بين الأصـحاب يعنى اشتهار استنادهم إلى هذه الروايات فى مقام الفتوى، اشتهار العمل بين الأصـحاب بهذه الروايات؛ حينئذٍ يكون جابراً لضعف السند، لكن إذا تمت هذا الدعوى كبرى وصغرى، أما كبروياً فقد تبين أنهـا محـل كلام، أنّ العمل يجبر ضـعف السـند، أو لا ؟ بقطع النظر عن الكبرى، صـغروياً أيضاً المسأله غير واضـحه، لم يُعلم أن الأصـحاب استندوا إلى هذه الروايات فى مقام الفتوى وفى مقام العمل، هذا غير واضح أصلاً، باعتبار أن مجرد أنهم أفتوا على ما يوافق مضـمون هـذه الأخبـار هـذا لا ـ يعنى اسـتنادهم إلى هـذه الأخبار فى مقام الفتوى حتى يكون هـذا الاسـتناد جابراً للضـعف السـندى، خصوصـاً إذا لاحظنا أن فتاوى الفقهاء فى ذلك مخصوصه فى باب الصلاه، فى باب الصـلاه لهم فتاوى أن تعـذر أحد الأـجزاء لا ـ يوجب سـقوط البـاقى؛ بل يبقى الباقى ويجب الإتيان بالباقى عنـد تعـذر أحـد الأجزاء، وهـذا المطلب مسلّم فى باب الصـلاه؛ ولـذا يخرج باب الصـلاه عن محل الكلام، والسر فى ذلك أن باب الصـلاه فيه روايات خاصّه تـدل على أن الصـلاه لا تترك بحال وأمثالها روايات عديده تدل على أن تعذر أحد أجزاء الصـلاه لا يوجب سقوط وجوب الباقى؛ بل الباقى يجب حتى

إذا تعـذرت بعض الأجزاء، فالفتوى بوجوب الباقى فى باب الصـلاه هو الموجود فى باب الصـلاه، وهذا لا يُعلم أنهم اسـتندوا فى الفتوى إلى هـذه الروايات لوجود أدله خاصه فى باب الصـلاه تـدل على وجوب الباقى، فصـغرى الاسـتناد، وصـغرى العمل بهذه الروايات ليس واضحاً.

ص: ۶۱

السید الخوئی(قدس سره) له کلام فی هذا المقام، یقول: لیس واضحاً أن الأصحاب أفتوا بقاعده المیسور فی غیر باب الصلاه. نعم، فی باب الصلاه أفتوا، لکن قلنا هناک أدله خاصه فی باب الصلاه بهذا المضمون، والفتوی لا تکون دلیلًا علی استنادهم إلی هذه الأخبار حتی یکون هذا الاستناد جابراً للضعف السندی

علی کل حال، الکلام یقع فی الدلاله، والکلام طویل فی دلاله هذه الأخبار علی قاعده المیسور. الکلام یقع فی دلاله الروایه الأولی وهی الحدیث النبوی(إذا أمرتکم بشیء، فأتوا منه ما استطعتم).

الاستدلال بهذه الفقره علی قاعده المیسور بأن یُدّعی بأن الذی یُفهم من هذه العباره (إذا أمرتکم بشیء، فأتوا منه ما استطعتم)، (من) للتبعیض، (ما) أسم موصول، وإذا کانت(ما) موصوله فتکون مفعول به ل___لفعل (فأتوا)، و(من) تبعیضیه متعلقهب____(استطعتم)، فیکون معنی العباره(إذا أمرتکم بشیء فأتوا ما استطعتم منه) و(من) التی للتبعیض تکون قرینه علی أن الشیء المأمور به مرکب له أبعاض وأجزاء، یقول: إذا أمرتکم بمرکب له أجزاء، فیجب علیکم الإتیان بالأجزاء التی تتمکنون منها، فأتوا ما استطعتم من هذا المرکب، إذا تعذر جزء، فیجب علیکم الإتیان بالباقی. الاستدلال بالروایه مبنی علی هذا، کأنه یُفترض أن(من) تبعیضیه ولیست بیانیه ولا بمعنی الباء، وإن(ما) أسم موصول، لا أنها ظرفیه مصدریه ________________ کما سیأتی ______________وأن المراد بالشیء هو الکل الذی له أجزاء لا الکلی الذی له أفراد، وکأن الروایه تقول: البعض الذی تستطیعون من هذا المرکب یجب علیکم الإتیان به وإن تعذر علیکم غیره، فیُستدل بها فی محل الکلام.

الأصول العملیّه / تنبیهات العلم الإجمالی / قاعده المیسور. بحث الأصول

ص: ۶۲

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالی/ قاعده المیسور.

الکلام فی الروایه الأولی: الشیخ الأنصاری(قدس سره) فی الرسائل یُفهم من کلامه أن الاستدلال بالروایه مبنی علی أن تکون(من) فی هذه الروایه للتبعیض، وأنّ کونها بمعنی(الباء) کما قیل، أو کونها بیانیه، یقول هذا مخالف للظاهر جداً وبعید جداً؛ بل فی ذیل کلامه ذکر أن المناقشه فی ظهور(من) فی الروایه فی التبعیض هی من اعوجاج الطریقه فی فهم المحاورات العرفیه، أو شیء من هذا القبیل. (۱)

الذی یمکن أن یقال هو أنه لا ینبغی التوقف فی ظهور هذه الجمله فی قاعده المیسور فیما إذا اجتمعت هذه الأمور الثلاثه التی ذکرناها فی الدرس السابق. بمعنی أن(من) تکون للتبعیض، ویُراد بـــ(الشیء) المرکب ذو الأجزاء، و(ما) أسم موصول. إذا اجتمعت هذه الأمور الثلاثه تکون هذه العباره ظاهره فی قاعده المیسور؛ لأن المعنی یکون هو إذا أمرتکم بمرکب له أجزاء، فأتوا ما استطعتم منه؛ لأننا قلنا أن(ما) أسم موصول مفعول به لـــ فأتوا، یعنی فأتوا ما استطعتم من هذا المرکب من أجزاء، یعنی فأتوا الأجزاء المستطاعه، فتدل علی وجوب الباقی عند عدم القدره علی بعض أجزاء المرکب.

الذی یظهر من عباره الشیخ فی الرسائل أنه یکتفی بظهور (من) فی التبعیض للاستدلال بالروایه، بمجرّد أن یثبت أن(من) تبعیضیه، هذا یکفی للاستدلال بالروایه، ویظهر منه عدم تمامیه الاستدلال بالروایه علی الاحتمالین الآخرین فی(من) أن تکون بمعنی(الباء) أو تکون بیانیه، ویظهر منه أیضاً بطلان الوجهین الآخرین، فیتعیّن أن تکون(من) للتبعیض، وهو یری أن هذا یکفی للاستدلال بالروایه. هذه أمور یمکن أن تُفهم من عباره الشیخ علی اختصارها.

بالنسبه للأمر الأول: وهو أنه یکفی للاستدلال بالروایه کون(من) للتبعیض؛ فلعله باعتبار أن هناک ملازمه بین کون(من) لتبعیض وبین أن یکون المراد بالشیء هو المرکب ذو الأجزاء لا الکلی ذو الأفراد، وکذلک هناک ملازمه عرفیه بین کون(من) للتبعیض وبین کون(ما) موصوله لا مصدریه. یعنی هذه الأمور الثلاثه التی قلنا أنها عند اجتماعها لا إشکال فی أنّ العباره تدل علی(قاعده المیسور) کأنّ الشیخ یری أنها مجتمعه بنفس افتراض أن (من) للتبعیض، لأن کون(من) للتبعیض یلازم أن یکون المراد بالشیء هو(المرکب ذو الأجزاء) وأیضاً یلازم أن تکون(ما) أسماً موصولاً، لا مصدریه ظرفیه.

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج۲، ص۳۹۱.

بالنسبه للأمر الأول: لعلّه واضح، یعنی افتراض أن(من) للتبعیض یلازم أن یکون الشیء هو المرکب ذو الأجزاء، ولیس الکلی ذو الأفراد؛ لأنه لو أُرید بــــ(الشیء) الکلی ذو الأفراد، یعنی الطبیعه التی لها أفراد، یعنی سوف یکون المعنی: لو أمرتکم بکلی له أفراد، فأتوا ما تستطیعون منه، أو فأتوا ببعضه المستطاع، هذا الشیء لا یمکن الالتزام به، بمعنی إذا أمرتکم بکلی، أو بطبیعه لها أفراد، یجب علیکم الإتیان بالأفراد التی تستطیعون من ذلک الکلی أو من تلک الطبیعه المأمور بها. هذا فی حد نفسه لا یمکن

الالتزام به؛ بل هو مخالف لصدر هذه الروايه، صدر هذه الروايه صريح فی عدم وجود تكرار، هی وارده فی الحج الذی هو من قبيل الكلی الذی له أفراد وليس الكل الذی نتكلم فی أجزائه وعدم القدره علی بعض أجزائه كما سيأتی، وهی صريحه فی أنه لا يجب تكرار الحج، هو سأله: أفی كل عام يا رسول الله ؟ فأجابه رسول الله(صلی الله عليه وآله) ووبخه، فهی صريحه فی عدم وجوب التكرار، بينما هذا التطبيق سوف يؤدی إلی وجوب ما يُستطاع من الأفراد علی غرار ما يُستطاع من الأجزاء إذا قلنا أن(من) للتبعيض؛ حينئذٍ يُدعی أن هذا يلازم كون (الشیء) هو الكل ذو الأجزاء، فتكون العباره واضحه، أنه إذا كان الكل له أجزاء، فيجب عليكم أن تأتوا بما تستطيعون من أجزائه، وتعذر بعض الأجزاء لا ـ يُسقط وجوب الباقی. هذا إذا طبقناه علی الأفراد وافترضنا أنّ(الشیء) يُراد به الكلی الذی له أفراد، هذا سوف ينتج وجوب ما يُستطاع من أفراده، وهذا لا يمكن الالتزام به مضافاً لمخالفته لصدر الروايه الدال علی عدم وجوب تكرار الحج بينما هذا المعنی يؤدی إلی وجوب تكرار الحج، فی كل سنه تستطيع أن تحج. نعم إذا لم تستطع لا يجب عليك، لكن حينما تستطيع أن تحج فی السنه الأولی وفی السنه الثانيه......وهكذا. وهكذا بالنسبه إلی كل طبيعی يجب الإتيان بالأفراد المستطاعه والمقدوره علی غرار وجوب الإتيان بالأجزاء المقدوره من الكل ذو الأجزاء. ومن هنا يكون افتراض كون(من) تبعيضيه كأنه يلازم كون(الشیء) هو الكل الذی له أجزاء، لا الكلی الذی له أفراد.

ص: ۶۴

وأما الملازمه بين كون(من) تبعيضيه وبين أن تكون (ما) أسماً موصولاً ـ لا ـ مصدريه ظرفيه، فهذا أيضاً قد يدعى فيه أنه لو كانت(ما) مصدريه مع كون(من) للتبعيض كما هو المفروض؛ حينئذٍ يكون المعنى: إذا أمرتكم بشيءٍ، مهما كان هذا الشيء، سواء كان كل، أو كلي، فأتوا بعضه ما دمتم مستطيعين، وهذا ليس عرفياً، التقييد بالاستطاعه يناسب الأمر بالإتيان بالكل ولا يناسب الأمر بالإتيان بالبعض، ليس هناك محال، وإنما القضيه عرفيه، بمعنى أن المناسب هو أن يقول ______________ مثلاً ______________ إذا أمرتكم بالصلاه، فأتوا بها ما دمتم مستطيعين، أو إذا أمرتكم بالصلاه فأتوا بها ما استطعتم، فتكون دليلاً على اشتراط الاستطاعه والقدره في امتثال الأحكام، لكن غير مناسب أن يقول: إذا أمرتكم بالصلاه، فأتوا ببعضها ما استطعتم من دون أن يتقدم ذلك افتراض عدم القدره على الكل، مباشره يقول: إذا أمرتكم بالصلاه، فعليكم الإتيان ببعضها ما دمتم مستطيعين، هذا غير مناسب، التقييد بالاستطاعه يناسب الأمر بالإتيان بالكل ولا يناسب الأمر بالإتيان بالبعض؛ حينئذٍ يثبت ما هو الوجه في أن الشيخ اكتفى في كلامه بالتركيز على هذه النقطه، أنّ(من) للتبعيض، وقال: أنّ هذا يكفي في مقام الاستدلال بها على قاعده الميسور في محل الكلام، باعتبار أنه يرى التلازم بينها وبين أن تكون(من) للتبعيض وأن يُراد بـ____(الشيء) الكل، وأن يُراد بـ___(ما) اسم الموصول لا المصدريه كما قيل.

أما عدم تماميه الاستدلال على الاحتمالين الآخرين في(من) واحتمال أن تكون بمعنى الباء، واحتمال أن تكون بيانيه، هذا يُفهم من كلام الشيخ، يقول: أن (من) للتبعيض، فتدل على المطلوب، يُهم منه أنه على تقدير أن تكون بمعنى الباء أو بيانيه؛ فحينئذٍ هي لا تدل على المطلوب، هذا أيضاً يمكن أن يُفسّر على أساس أنه إذا كانت (من) بمعنى الباء؛ فحينئذٍ تكون الجمله أجنبيه عن محل الكلام، ولا يصح الاستدلال بها على قاعده الميسور، سوف يكون المعنى هو: إذا أمرتكم بشيءٍ، فأتوا به ما استطعتم؛ لأننا قلنا أن(من) بمعنى الباء؛ حينئذٍ يتعين أن تكون(ما) مصدريه، ولا معنى لأن نقول أنّ(ما) أسم موصول، عندما نفترض أنّ(من) بمعنى الباء تكون العباره هكذا: إذا أمرتكم بشيءٍ، فأتوا به، و(ما) لابد أن تكون مصدريه، يعني، ما دمتم مستطيعين، فتدل على اشتراط الاستطاعه والقدره في امتثال التكاليف. وهذا أجنبي عن محل الكلام، فلا يصح الاستدلال بها حينئذٍ في محل الكلام، وهذا واضح.

ص: ٦٥

وأما إذا قلنا أنّ(من) هنا بيانيه، أيضاً نفس الشيء؛ لأنّ المعنى حينئذٍ سوف يكون: إذا أمرتكم بشيء، فأتوه ما دمتم مستطيعين، هنا أيضاً (ما) لابد أن تكون مصدريه ولا ـ معنى لأن تكون اسماً موصولاً مفعولاً به لـ___ فأتوا، وإنما تكون مصدريه ظرفيه، والمعنى هو إذا أمرتكم بشيء فأتوه ما دمتم مستطيعين، وهذا ليس فيه دلاله على أكثر من اشتراط القدره في امتثال التكاليف وهو أجنبي عن محل الكلام. ومن هنا لا يصح الاستدلال بالروايه بناءً على هذين الاحتمالين الآخرين في(من). هدا توجيه ما يُفهم من كلام الشيخ من عدم تماميه الاستدلال.

وأما إبطال الاحتمالين الآخرين؛ لأن الشيخ يبني على دلاله الروايه على قاعده الميسور، ويرى أن دلالتها متوقفه على أن تكون (من) للتبعيض، وأن لا ـ تكون بمعنى الباء، وأن لا تكون بيانيه، فيحتاج إلى إبطال الاحتمالين الآخرين، يمكن أن يقال: أن إبطال الاحتمالين يكون بهذا الشكل: كون(من) بمعنى الباء ليس ثابتاً على ما قيل، هناك توقف في كون(من) بمعنى الباء، يعني ليس من معاني(من) أن تكون بمعنى(الباء)، وهذا لا ـ ينافي أن تأتي في موردٍ معين بمعنى الباء، كما أن كون (من) بيانيه، هذا لا إشكال في ثبوته ولا ـ يمكن النقاش في أصل ثبوت أن(من) قد تكون بيانيه، لكن إراده البيان منها في محل الكلام خلاف الظاهر. بهذا أو ما يشبهه كما سيأتي يمكن أن يقال أنّ هذا يكفي في إثبات كون المراد بـ____(من) بمعنى الباء، أو بيانيه خلاف الظاهر كما ذكره الشيخ في كلامه. هذا غايه ما يمكن أن يقال في مقام تقريب كلام الشيخ، أو تقريب الاستدلال بهذه الفقره.

السؤال الذي يبقى، ويُلح علينا هو مسأله أننا نلاحظ أنّ افتراض هذه الفقره كما يراها الشيخ يخالف مورد الروايه، يعني أن مورد الروايه هو الحج، والرسول(صلى الله عليه وآله) قال: إن الله قد فرض عليكم الحج، فقال له هذا الرجل: أفي كل عامٍ يا رسول الله ؟ (١) فالسؤال عن وجوب تكرار الحج، أو عدم وجوب تكراره، يعني هل يجب عليهم الإتيان بالحج في السنه الأولى، والحج في السنه الثانيه، والحج في السنه الثالثه ؟ ومن الواضح أن الحج في السنه الأولى وفي السنه الثانيه بالنسبه إلى الطبيعه التي هي الحج هي أفراد لتلك الطبيعه وليست أجزاء من مركب، وإنما المأمور به طبيعه وكلّي له أفراد، هذا مورد الروايه وليس المركب الذي له أجزاء، ويجب أن لا نغفل عن هذا، فإذا حملنا هذه العباره (إذا أمرتكم بشيءٍ، فأتوا منه بما استطعتم) (٢) (٣) وهي قيلت في مقام الجواب عن السؤال، وفي مقام توضيح جواب لهذا السائل. سلّمنا بكلام الشيخ أن (من) ظاهره في التبعيض وتنجمع كل الأمور المعتبره في قاعده الميسور، فتدل على قاعده الميسور. كيف يمكن تطبيق هذا على مورد الروايه ؟ أصلاً يلزم من هذا أن يكون الجواب أجنبي عن السؤال، السؤال في وادٍ والجواب في وادٍ آخر، فالجواب عن قاعده الميسور، مركب من أجزاء تعذر بعض أجزائه، فيقال له: يجب عليك الإتيان بالأجزاء الباقيه. أين هذا من محل الكلام ؟ فحينئذٍ نحن بين أمرين:

١- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج٧، ص١٠٨.

٢- تحريرات في الأصول، السيد مصطفى الخميني، ج٨، ص١٧٩.

٣- بحار الأنوار، العلامه المجلسي، ج٢٢، ص٣١، ط دارالاحياء التراث.

إمّا أن نقول: نأخذ بقرينيه المورد ونحمل(من) على خلاف ظاهرها، صحيح أن ظاهرها التبعيض كما يقول الشيخ، لكن نحن مجبورون أن نحملها على خلاف ظاهرها، فتُحمل على أنها بمعنى الباء، أو بيانيه، فإذا حملناها على هذا؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها فی محل الكلام؛ لأنه حينئذٍ يكون مضمونها اشتراط القدره فی امتثال التكاليف.

وإما أن نقول: نأخذ بظاهر(من) وهو التبعيض، لكن نفسّر التبعيض بتفسير يشمل حتى مورد الروايه، يعنی يشمل الكلی الذی له أفراد، والكل الذی له أجزاء، وبذلك نكون قد حافظنا على ظهور الروايه فی المدعی، وأيضاً فی نفس الوقت يكون المورد داخل فی ذلك، ويكون الجواب جواباً عن السؤال وليس الجواب أجنبياً عن السؤال، فيُفسّر التبعيض بتفسير عام يشمل كلاً منهما. هذه الطريقه الثانيه ______________ إذا تمّت ______________ جيده؛ لأننا نكون حافظنا على الظهور الذی من الصعب إنكاره، وأيضاً يكون هذا جواباً عن السؤال فی المورد، فهو يشمل حتى مورد الروايه.

المحقق الأصفهانی(قدس سره) ذكر مطلباً يمكن أن يُفهم منه هذا المعنی: يمكن أن يُفسر التبعيض بمعنی يشمل حتى الجامع الذی له أفراد ولا يختص بالكل ______ المركب ___________ الذی له أجزاء. الموجود فی حاشيته أنّ كلمه(من) ليست للتبعيض بعنوانه، وكأنه يريد أن يقول أنّ كلمه(من) ليست للتبعيض بعنوان التبعيض حتى يُستشكل فی شموله للكلی الذی له أفراد وليست له أجزاء، وإنما هو ______________ حسب اصطلاحه ______________ أنّ(من) لمجرّد اقتطاع مدخولها عن متعلقه السابق. نعم هذا فی بعض الأحيان يوافق التبعيض فی ما إذا كان المقتطع منه كلًا له أجزاء، فيتم اقتطاع جزء منه، هذا الاقتطاع لازمه بطبيعه الحال التبعيض، لكن ليس بالضروره أن يكون كل اقتطاع هو ملازم للتبعيض؛ بل يمكن افتراض الاقتطاع بالنسبه إلی الكلی الذی له أفراد، باعتبار أن الكلی والطبيعه التی لها أفراد تحتوی الأفراد وتشملهم، وحسب تعبيره أن الفرد منشعب من الكلی، فكأن الكلی هو يحوی هذه الأفراد، فإذا اقتطعنا بعضاً من أفراده، هذا يصدق تستعمل(من)، فتكون مستعمله فی معناها الحقيقی؛ لأن (من) تدل على اقتطاع مدخولها الذی هو البعض منه، عن متعلقه، غايه الأمر متعلقه يختلف، تارةً يكون كل وله أجزاء، فتقتطع أجزاء وتدل على وجوبها، فتدل على قاعده الميسور، وتاره يكون كلّی له أفراد، فتقتطع أفراداً منه، فلا تدل على قاعده الميسور. (١)

١- نهايه الدرايه فی شرح الكفايه، المحقق الأصفهانی، ج۴، ص٣٨٧.

هـذا الكلام مره يكون المقصود به هو دعوى الإجمال في الروايه، وأن الروايه فيها احتمالان؛ لأن (من) للتبعيض، هـذا صحيح، لكنهـا ليست موضوعه للتبعيض بعنوانه، وإنما موضوعه للاقتطاع، وهـذا الاقتطاع كما يناسب الكل الـذي له أجزاء، يناسب الكلي الذي له أفراد، ويصح الاستدلال به على الأول ولا يصح الاستدلال به على الثاني، مرةً يُطرح هكذا.

ومره يطرح بعنوان أنّ(من) موضوعه للأعم، ومعناها عام، كما يشـمل الكل الـذي له أجزاء كـذلك يشـمل الكلي الذي له أفراد، يعني لا ـ يـدعي الإجمـال وإنمـا يـدعي أن(من) موضوعه للتبعيض لا بعنوانه، وإنما موضوعه للاقتطاع، وهـذا معنى يشـمل اقتطاع الأجزاء من الكل كما يشـمل اقتطاع أفراد من الكل، يشـمل كلًا منهما، ويكون الغرض من هذه الدعوى إثبات إمكان الاستدلال بـالروايه في محـل الكلام؛ لأن (من) لها معنى عام يشـمل كلًا منهما. طبعاً هو عبارته لا توحي بهـذا الأخير، وإنما يبـدو أنه يريد الاحتمال الأول، يعني هو يريد أن يقول يحدث إجمال في الروايه، وليس واضحاً المقصود منه، لكن بقرينه المورد هو ينتهي إلى أنه يحمله على الكلي الـذي له أفراد لا ـ على الكـل الـذي له أجزاء، لكن بقرينه المورد، فيجعل المورد قرينه على أن الاقتطاع في الروايه هو اقتطاع أفراد من الكلي، بقرينه مورد الروايه الذي هو الحج الذي هو كلي له أفراد وليس كلًا له أجزاء.

الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / تنبيهات العلم الإجمالي / قاعده الميسور.

في الـدرس السـابق نقلنـا كلامـاً للمحقـق الأصـفهاني (قـدس سـره)، وكـان حاصـله هو دعوى أنّ(من) ليست موضوعه للتبعيض بعنوانه، يعني ليست موضوعه للتبعيض بـالمعنى الـذي لا ـ ينـاسب الكلي وفرده، وإنمـا هي موضوعه لمعنىً ينـاسب الكلّي وفرده، كما يناسب الكل وجزئه، وهو الاقتطاع، تـدلّ على اقتطاع مـدخولها عن متعلقه، وهـذا المعنى كما يناسب الكل والجزء، كـذلك ينـاسب الكلّي والفرد، باعتبـار أن الكلّي أيضـاً له نحو إحـاطه وشـمول بـأفراده؛ لأـن الكلّي يشـمل مـا يُسـتطاع من أفراده ومـا لا يُستطاع، المُستطاع من أفراده يكون مقتطعاً من هذا الكلّي، فيصدق الاقتطاع بهذا المعنى حتى على الكلّي وفرده.

ص: ۶۸

يظهر من هـذا الكلام أنه لا يرضـى بفكره أنّ التبعيض بمعناه الخاص يصدق في باب الكلّي وفرده، يرى أن التبعيض بعنوانه كما عبّر، مختص بـالمركب مع أجزائه، غايه الأمر أنه يوسّع ويقول أن(من) موضوعه للاقتطاع، لكن التبعيض بعنوانه يختص بالمركب مع أجزائه، فلا يشـمل الكلي مع أفراده، وإن كان يظهر من عباره للسـيد الخوئي(قـدس سـره) أن الفرد بعض من الطبيعه، كما أن الجزء بعض من الكـل ومن المركب، الفرد أيضـاً بعض من الطبيعه؛ ولـذا يقول: كمـا أن(من) في قولنـا (اشتريت الكتاب نصـفه) للتبعيض، كذلك حينما نقول (لا أملك من البستان إلا واحداً) (١) هنا أيضاً للتبعيض، وفي المثال الأول التبعيض بلحاظ الأجزاء وفي المثال الثاني التبعيض بلحاظ الأفراد، كأنه لا يرى أن التبعيض الذي هو معنى(من) يختص بالكل مع أجزائه؛ بل يشـمل حتى الكلي مع أفراده. على كل حال يظهر من المحقق الأصفهاني(قدس سره) أنه لا يرى ذلك، لكنه ذكر ما ذكره كما بيّنا.

هـذا الكلام الـذي ذكره المحقق الأصـفهاني(قـدس سـره)، أول ملاحظه عليه: هو أنه ليس هناك وضوح في أنّ (من) موضوعه

للاقتطاع، المصـرح به هو أنها موضوعه للتبعيض، ودعوى أنها موضوعه للتبعيض لا بعنوانه، أى التبعيض بمعنى عام يشمل الكلى وأفراده تحتاج إلى إثبات، الظاهر من كون(من) تبعيضـيه أنها موضوعه للتبعيض بعنوانه الذى ______________ بحسب الفرض ______________ لا يصدق إلا على الكل وجزئه، ولا يصدق على الكلى مع أفراده. على كل حال هذه الدعوى غير واضـحه، ويمكن التشكيك فيها.

الشـئ الآخر الـذى يمكن أن يقـال هو: مـا هو المقصود بهـذا الكلام ؟ تاره يكون المقصود به إثبات إمكان شـمول هـذه الفقره لمورد الروايه الذى هو الكلى مع أفراده، مورد الروايه هو الحج فى هذه السـنه والحج فى السـنه القادمه، والتى بعدها و.....هكذا، السؤال عن تكرار الحـج فى السـنين، فهو بمثـابه الكلى مع أفراده، إذا كـان الغرض من هـذا الكلام هو إثبات إمكان شـمول فقره الاسـتدلال للمورد باعتبار أن (من) لها معنى ينسـجم مع الكل وجزئه، وينسـجم مع الكلى وفرده، إذا كان هذا هو المقصود، فهذا وحده لا يكفى لإثبات الشـمول للكل وجزئه وللكلى وفرده حتى يقال أنّ الفقره تشمل المورد وفى نفس الوقت تدل على قاعده الميسور، هـذا لا يمكن؛ لأنه إمـا أن يُراد بهـا الكلى وفرده، فتشـمل المورد فقط ولا يصـح الاسـتدلال بها فى محل الكلام على قاعـده الميسور، أو أنهـا تكون مختصه بالكـل وجزئه، فلا تكون شـامله للمورد؛ لأنّ المُـدّعى هو أنّ معنى (من) ينـاسب الكلى وفرده ويناسب الكل وجزئه، صِرف المناسبه لا يُعيّن أنّ (من) يُراد بها الكل وجزئه حتى يصح الاستدلال بها، بل يمكن أن يقال بقرينه المورد لابـد أن تُحمل على المعنى الـذى يناسب المورد، والمعنى الـذى يناسب المورد هو الكلى وفرده؛ وحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام، فإذا كان المقصود من هذا الكلام هو إثبات صحه الاستدلال بالروايه فى محل الكلام على قاعده الميسور باعتبـار أنّ لهـا معنىً ينـاسب كلاً منهمـا، وإن كان لا يتعيّن بالكل وجزئه، فجوابه أنّ قرينه المورد تعيّن حمل(من) على المعنى الذى يناسب المورد، والذى يناسب المورد هو الكلى وفرده، ومعه لا يصح الاستدلال بهذه الروايه على قاعده الميسور.

١- موسوعه الامام الخوئى، ج٤٧، ص٥٥٥.

وأما إذا كان الغرض شيئاً آخر ــــــــــــــــــ كما هو ظاهر عبارته ــــــــــــــــــ هو لا يريد إثبات ذلک، وإنما يريد إثبات أنّ الفقره تشمل كلاـ الموردين، يعنى تشمل مورد الروايه وتشمل محل الكلام، الكل وجزئه والكلى وفرده بالإطلاق، باعتبار أنّ(من) يُراد بها معنىً عام شامل لكل منهما، شامل للكلى وفرده وشامل أيضاً للكل وجزئه، فيصح الاستدلال بها تمسّكاً بالإطلاق، إذ المراد بها معنى الاقتطاع، والاقتطاع يشمل كلًا منهما، وكأنه يقول: الروايه تشرع الاقتطاع مطلقاً، سواء كان اقتطاعاً من الكل بلحاظ أجزائه، أو اقتطاعاً من الكلى بلحاظ أفراده، إذا أمرتكم بشىءٍ، فأتوا منه ما تستطيعون (١) ، بلحاظ الأفراد صحيح، وبلحاظ الأجزاء أيضاً يجب عليكم الإتيان بالأجزاء التى تستطيعونها، فيصح الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور، كما أنها تشمل المورد، فهى تعم كلا الأمرين الكلى وفرده والكل وجزئه، فيصح الاستدلال بها وتشمل المورد.

إذا كان هذا هو الغرض، فجوابه:

أولاً: ــــــــــــــــــ لعلّه أشار إليه فى عبارته ــــــــــــــــــ أنّ هذا يتوقف على الالتزام بأنّ وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لاـ يمنع من الإطلاق، وأما إذا قلنا بأنّ القدر المتيقن فى مقام التخاطب يمنع من الإطلاق؛ فحينئذٍ لا يصح التمسک بالإطلاق فى المقام؛ وذلک لوضوح أنّ المتيقن بلحاظ المورد هو الكلى وفرده لا الكل وجزئه، وهذا القدر المتيقن فى مقام التخاطب بلحاظ المورد يمنع من التمسک بالإطلاق. نعم، إذا لم نلتزم بذلک، وقلنا أنّ القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يمنع من التمسک بالإطلاق يصح هذا الكلام. إذن: هو يتوقف على الالتزام بأنّ وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يمنع من التمسک بالإطلاق.

ثانياً: إنّ شمول الفقره لمورد الروايه، مع فرض أنّ(من) للتبعيض فيه لازم باطل لا يمكن الالتزام به، واشرنا إليه سابقاً، وليس فقط لاـ يمكن الالتزام به فى حدّ نفسه، وإنما باعتبار أنه يخالف صدر الروايه، وهذا اللازم الباطل هو: شمول الروايه للمورد مع افتراض أنّ(من) للتبعيض لازمه أنه يجب تكرار الحج فى كل سنه بالمقدار الممكن، وعدم الاكتفاء بالحج لمره واحده؛ باعتبار أنّ معنى الجمله بناءً على هذا الكلام سوف يكون: إذا أمرتكم بشىءٍ ــــــــــــــــــ أعم من أن يكون كل أو أن يكون كلى ــــــــــــــــــ فأتوا منه ــــــــــــــــــ من للتبعيض بحسب الفرض، والتبعيض يُراد منه معنى يشمل حتى الكلى وفرده ــــــــــــــــــ ما استطعتم. يعنى يجب عليكم الإتيان بالمقدار المستطاع من ذلک الشىء، فإذا كان الشىء كل، فيجب عليكم الإتيان بأجزائه المستطاعه وهى قاعده الميسور. أما إذا كان الشىء كلّى له أفراد، فيكون معنى الروايه: فيجب عليكم الإتيان بأفراده المستطاعه، فإذا استطاع فى أول سنه يجب عليه الحج، وإذا استطاع فى السنه الثانيه أيضاً يجب عليه الحج. نعم، إذا لم يستطع لا يجب عليه الحج، لكن الأفراد التى يتمكن منها ويستطيع الإتيان بها تكون واجبه حينئذ، على غرار الأجزاء، كيف أن الروايه عندما شملت الكل وجزئه، دلّت على وجوب الأجزاء المستطاعه، إذا شملت الكلى وأفراده أيضاً تدل على وجوب الأفراد المستطاعه، وهذا معناه وجوب التكرار، وعدم الاكتفاء بالحج مره واحده، وهذا مما لا يمكن الالتزام به فى حدّ نفسه؛ لأنه خلاف الإجماع والأدله. ومن جههٍ أخرى هو خلاف صدر الروايه؛ لأنّ صدر الروايه صرّح، وقال السائل: أفى كل عام يا رسول الله ؟ قال: ويحک، لو قلت نعم، لوجب، ولو وجب لما استطعتم (٢) (٣) ، ــــــــــــــــــ وفى بعض النسخ ــــــــــــــــــ ولو تركتم لكفرتم. إذن: هو ينفى وجوب تكرار الحج فى صدر الروايه، فكيف يثبت وجوب تكرار الحج فى الفقره التى جاء بها فى مقام الاستدلال على ما ذكر، فإذن: لاـ يمكن الالتزام بشمول الروايه للمورد مع كون (من) تبعيضيه؛ لأن هذا يلزم منه لازم لا يمكن الالتزام به.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۵، ص۹۵.

۲- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۴، ص۲۵۴.

۳- بحار الأنوار، العلامه المجلسی، ج۲۲، ص۳۱، ط دارالاحیاء التراث.

بناءً على هـذا الكلام؛ حينئـذٍ قـد يقـال: لابـدّ أن يُراد بـــــــ(مـن) معنىً آخر غير التبعيض؛ لأننـا نـواجه مشـكله فى التبعيض، التبعيض بمعناه الحقيقى لا ينطبق على المورد، وإخراج المورد مستهجن عرفاً، فحمل(من) على التبعيض بمعناه الحقيقى فيه هذه المشـكله. وحملها على معنىً عام كما ذكر فيه هاتين الملاحظتين، أولاً: لم يثبت أن المراد به هذا المعنى، وثانياً: إنّ تطبيقها على المورد فيه لازم باطل لا يمكن الالتزام به، فتبيّن مما ذكرناه: أنّ حمل (من) على ظاهرها وهو التبعيض بعنوانه ______________ كما عبّر المحقق الأصـفهانى(قدس سره) ______________ فيه مشـكله، وهى أنه لا يمكن تطبيقه على المورد. هذه هى المشكله التى تواجهنا.

قـد يقـال فى المقابـل: من الممكن أن نفسّـر الفقره فى الروايه بتفسـيرٍ آخر يختلف عمّـا تقـدّم سابقـاً، وذلك بالتركيز على هـذه القضـيه، ذكروا بـأن الفعـل(فأتوا) الإتيان لا يتعـدى إلى المأتى به بنفسه، فلا يقال(أتيت الكتاب)، إذا كان الكتاب مأتياً به، وإنما يقـال(أتيت بالكتـاب)، فهو يتعـدّى بالبـاء ولاـ يتعـدى إلى المـأتى به بنفسه. بناءً على هـذا، (ما) فى الفقره حينئـذٍ لا تكون أسـماً موصولاًـ وذلـك لمـا تقـدم من أنّ(ما) إذا كانت موصوله تكون مفعولاً به لــــــــ(فأتوا)، وهـذا معناه أنّ(فأتوا) يتعـدى إلى مفعوله بنفسه من دون بـاء، والمفروض أن هـذا غير جـائز؛ لأـنّ الإتيـان لاـ يتعـدى إلى المأتى به إلا بالباء، مع وضوح أنّ(ما) إذا كـانت مفعولاًـ به تكون مأتياً به، إذن: لابـد أن تكون (ما) فى الفقره مصـدريه. إذا كانت(ما) فى الفقره مصـدريه؛ حينئـذٍ ينتفى احتمال كون(من) بيانيه؛ لأننا سوف نقع فى نفس المحـذور؛ لأنّ لازم كون(من) بيانيه هو أن يتعـدّى الفعل إلى المأتى به بنفسه، (فأتوا منه) يعنى فأتوه إذا كانت(من) بيانيه، وبناءً على ما ذُكر من أن الإتيان يتعـدّى إلى المأتى به بالباء؛ حينئذٍ يتوجّه احتمال أن تكون(من) بمعنى الباء، و(ما) ليست هى المفعول به، وإنما تكون ظرفيه مصدريه؛ حينئذٍ يكون معنى الجمله كالآتى: إذا أمرتكم بشىءٍ، فأتوا به، لأن (من) بمعنى(الباء)، فتعدّى الإتيان إلى المفعول به بواسطه الباء على القاعده، فأتوا به فى ظرف الاستطاعه، أو ما دمتم مستطيعين، بناءً على هـذا المعنى حينئذٍ تكون القاعده أجنبيه عن محل الكلام، ويمكن أن يُفهم منها أن هذه إشاره إلى أن كل تكليف، مهما كان هذا التكليف لا يلزم امتثاله بأكثر من القدر المستطاع، والمقصود بالاستطاعه فى المقام كما هو واضح ليست الاسـتطاعه العقليه، وإنمـا المقصود بالاسـتطاعه هى نفس الاسـتطاعه المـذكوره فى صـدر الروايه عنـدما قال:(لو قلت نعم، لوجب، ولو وجب لمـا اسـتطعتم) والمقصود بلو وجب، هو الحـج فى كل عام، ومن الواضـح أن الحـج فى كل عام مقـدور عقلاً وليس محالاًـ عقلاًـ فالمقصود هو الاسـتطاعه العرفيه، يعنى الاسـتطاعه التى ليس فيها مشـقه وحرج، وهـذا هو المناسب لما تقوله الروايه(ولو تركتم لكفرتم)؛ إذ من الواضح أن الترك غير المقدور لا يوجب الكفر، إذا كان المقصود بالاسـتطاعه هى الاستطاعه العقليه، (لو وجب لمـا اسـتطعتم) أى لكنتم غير قـادرين عقلاًـ مـا معنى أن يقول(لو تركتم لكفرتم) ؟ الكفر لاـ يـترتب على غير المقدور عقلاً، وإنما يترتب على غير المقدور عرفاً، بمعنى(إذا قلت لكم يجب عليكم الحج فى كل عام فيه مشقه وحرج عليكم، ولو أوجبت ذلك، لما اسـتطعتم) يعنى لكان فى ذلك حرج ومشقه عليكم، ولو تركتم لكفرتم، يعنى لو أوجبته عليكم، وبعد أن أوجبه عليكم ويثبت فى الشـريعه؛ حينئـذٍ تركه يؤدى إلى العنـاد والتمرّد، والعنـاد والتمرّد قـد يؤدى إلى الكفر بمعنى من معـانى الكفر.

فإذن: المقصود بالاستطاعه فی صدر الروایه لا- یُراد بها الاستطاعه العقلیه، وإنما یُراد بها الاستطاعه فی مقابل المشقه، هناك تكلیف مستطاع مقدور، یعنی لیس فیه مشقه، وهناك تكلیف غیر مستطاع، یعنی فیه مشقه وحرج، الظاهر أنّ المقصود بالاستطاعه فی فقره الاستدلال هی نفس الاستطاعه السابقه، عندما یقول(فأتوا منه ما استطعتم) هو هذا المعنی الذی ذكرناه فی قوله(إذا أمرتكم بشیءٍ، فأتوا به فی ظرف الاستطاعه، أو ما دمتم مستطیعین) یعنی قادرین علیه بلا مشقه وبلا حرج، یجب علیكم الإتیان به، أنا لا أكلفكم ما هو أكثر من المقدار المستطاع لكم، أنتم لستم ملزمین بامتثال التكالیف بأكثر من المقدار المستطاع، فیكون هذا هو معنی هذه الفقره، وبناءً علی هذا الكلام؛ حینئذٍ تكون الروایه أجنبیه عن محل الكلام. ویمكن أن تشمل المورد وحتی الكل مع جزئه، ولا- مشكله فی هذا؛ لأن هذا معنیً عام وواسع، هو ینظر إلی عدم تكلیف المكلفین بالامتثال أكثر من المقدار المستطاع. أما كیف یتحقق الامتثال ؟ وما هو المقدار المستطاع الذی یجب معه الامتثال فی نظر الشارع ؟ هذا متروك لدلیل التكلیف نفسه، ماذا یقول دلیل التكلیف؟ مره یكتفی دلیل التكلیف بفردٍ واحدٍ، وهو إذا كان الواجب مأخوذاً علی نحو صرف الوجود، ومرّه دلیل التكلیف یقول لابد من التكرار، كما إذا كان الواجب هو مطلق الوجود، هذا یختلف باختلاف دلیله، فلابدّ من ملاحظه الدلیل، كل تكلیفٍ سواء كان بكلی، أو كان بجزئی، كلی علی نحو مطلق الوجود، كلی علی نحو صرف الوجود، الشارع لا یكلفنا به فوق القدر المستطاع. وأما أنه كیف یتحقق الامتثال، فهذا تابع لدلیل التكلیف، فالروایه حینئذٍ تكون فی مقام تأسیس هذه القاعده وتكون أجنبیه عن محل الكلام، ولا یصح الاستدلال بها فی محل الكلام الذی هو عباره عن قاعده المیسور.

ذكرنا أن السيد الخوئی(قدس سره) (۱) ذكر عباره يُفهم منها أنه لا يری بأساً فی تطبيق التبعيض بمعناه الحقيقی علی الكلی وأفراده؛ لأن التبعيض يصدق حتی علی الكلی مع أفراده، فضلاً عن الكل مع أجزائه، ويقول أن الفرد بعض من الطبيعه، فيمكن أن تكون(من) تبعيضيه إذا آمنا بهذه الفكره؛ وحينئذٍ نتخلّص من الإشكال السابق وهو عدم انطباق الوارد علی المورد، فيقول أن الوارد ينطبق علی المورد؛ لأنّ(من) للتبعيض بعنوانه، والتبعيض بعنوانه يشمل كلا الموردين، وتكون فی الروايه حينئذٍ إشاره إلی أنه يجب الإتيان بالأجزاء المستطاعه من الكل، ويجب الإتيان بالأفراد المستطاعه من الكلی؛ وحينئذٍ إذا تمسكنا بإطلاقها يصح الاستدلال بها علی محل الكلام لإثبات قاعده الميسور.

كلام السيد الخوئی(قدس سره) ليس واضحاً كفايه فی ما هو مقصوده من هذا، ولعلّه لا يريد هذا المعنی، وإنما يريد أن يثبت فقط إمكانيه أن تكون(من) للتبعيض بلحاظ الأجزاء وللتبعيض بلحاظ الأفراد، لكن قلنا أنّ هذا وحده لا يكفی فی محل الكلام؛ لأننا سنعيّن أن التبعيض ____________ إذا صحت فكره أن التبعيض بعنوان يصدق بلحاظ الكلی وأفراده ____________ بلحاظ الكلی وأفراده بقرينه المورد؛ وحينئذٍ لا يصح الاستدلال بالروايه. لعلّ هذا هو مقصوده، وهذا كلام صحيح، بمعنی أنه إذا قلنا بأن(من) تصلح أن تكون للتبعيض بلحاظ الكلی وفرده، وللتبعيض بلحاظ الكل وجزئه، ونحن نعيّن أن المراد بها هو التبعيض بلحاظ الكلی وفرده بقرينه المورد؛ وحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها فی محل الكلام. هذا كلام صحيح، لكن أصل فكره أن التبعيض يمكن أن يصدق بمعناه الحقيقی بلحاظ الكلی وفرده، وأن الفرد بعض من الطبيعه بحيث يكون حاله حال الكل وجزئه، كما أنّ الجزء بعض من المركب الفرد بعض من الطبيعه، هذا ليس واضحاً، فالفرد ليس بعضاً من الطبيعه، وإنما هو مصداق للطبيعه، الجزء ليس مصداقاً للكل، وإنما هو بعض من الكل، نعم، بضرب من المسامحه يمكن فرضه كما فرضه المحقق الأصفهانی(قدس سره)، لكنه خلاف الظاهر، الفرد ليس جزءً من الطبيعه، هو فرد من الطبيعه ومصداق لها وليس جزءً من الطبيعه، بينما الجزء هو جزء من الكل، ومن هنا شمول التبعيض للكلی وأفراده مشكل، والإشكال السابق باقٍ علی حاله؛ وحينئذٍ هذا الذی ذكرناه أخيراً ____________ إذا تمّ ____________ تنحل به المسأله، بمعنی أنّ الروايه تكون أجنبيه عن محل الكلام، ولا يصح الاستدلال بها فی محل الكلام.

ص: ۷۳

۱- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج۳، ص۴۶۵.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

تبيّن مما تقدم أن المشكله التي تواجه الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور هي مسأله التطبيق على مورد الروايه، باعتبار أن الاستدلال بالروايه مبني على افتراض أنّ(من) للتبعيض والتبعيض لا يلائم الكلي وفرده الذي هو مورد الروايه، وإنما يلائم الكل وجزئه، ومن هنا حمل الروايه على قاعده الميسور لا ـ يمكن حينئذٍ تطبيقه على مورد الروايه، وهذا مما لا ـ يمكن الالتزام به، لوضوح أنّ السائل سأل الرسول(صلى الله عليه وآله) سؤالاً محدداً عن أنّ الحج هل يجب في كل عام يا رسول الله ؟ ولابدّ أن يكون الجواب جواباً عن هذا السؤال، وحمل الروايه على أنها في مقام بيان قاعده الميسور، كأنه يكون الجواب لا ـ علاقه له بمورد السؤال، هذه هي المشكله التي تواجه الاستدلال في هذه الروايه.

الذي يمكن أن يقال: أن الروايه فيها احتمالات كما لعله اتضح مما تقدم، وفي كل هذه الاحتمالات هناك مشكله، يعني بعض الاحتمالات يصح الاستدلال بالفقره على ضوئها على قاعده الميسور، لكنها تواجه المشكله السابقه وهي أنّ تطبيقها على المورد غير ممكن، وبعض الاحتمالات بالعكس، يعني يمكن تطبيقها على المورد ويمكن أن تكون جواباً عن هذا السؤال، ولكن لا يُستفاد منها قاعده الميسور. إذن: الاحتمالات التي لا ـ يُستفاد منها قاعده الميسور لا ـ فائده فيها في المقام؛ لأن الغرض هو الاستدلال بالروايه على هذه القاعده، والاحتمالات التي يمكن الاستدلال على القاعده على ضوئها تواجه المشكله السابقه.

الذي يمكن أن يقال كتلخيص لما تقدم، أو كبيانٍ لما تقدم هو: نحن لا يمكن أن ننكر كون(من) لها ظهور في التبعيض. نعم، يمكن أن يُصار إلى غير ذلك إذا دل عليه الدليل واقتضته الضروره، لكن بشكل عام مهما أمكن إبقاء(من) على ظهورها في التبعيض لابد من الالتزام به؛ حينئذٍ يقال: نأتي إلى(ما) التي هي أسم موصول. (ما) إن كانت اسماً موصولاً وقلنا بعدم إمكان تعدّي الفعل(الإيتاء) إلى مفعوله بنفسه ________________ هذه المشكله التي ذكرناها في الدرس السابق ______________ إن الإتيان لا ـ يتعدى إلى المأتي به بنفسه، وإنما يتعدى بالباء، إذا تجاوزنا هذه المشكله بشكلٍ من الأشكال، وقلنا بأنه يمكن أن تكون(ما) مفعولاً به للإتيان بطريقه من الطرق، ولو بتقدير نزع الخافض ________________ مثلاً ________________ بأن يكون الإتيان في الواقع متعدياً إلى(ما) بالباء، لكنه نُزع. إذا قلنا بإمكان تعدى هذا الفعل إلى الموصول ويمكن أن تكون (ما) أسماً موصولاً؛ حينئذٍ يكون معنى الجمله واضحاً، إذا أمرتك بشيءٍ، يعني بمركب له أجزاء، فأتوا ما استطعتم منه، ومن الواضح أنّ هذا يكون فيه دلاله على قاعده الميسور؛ لأن(من) تبعيضيه، و(ما) أسم موصول مفعول به لـ____ (فأتوا)، يعني فأتوا ما استطعتم من أجزائه. هذا يمكن أن يكون له مفادان، يعني يمكن أن يدل على وجوب جميع أجزاء المركب عندما تكون كلها مقدوره، كما أنه يدل في الوقت نفسه على وجوب الإتيان بالأجزاء المقدوره عند تعذر الأجزاء الأخرى، وهو قاعده الميسور يعني إذا أمرتكم بمركب فأتوا بما استطعتم من أجزائه، فإذا كان هو مستطيعاً من كل الأجزاء، فيجب عليه الإتيان بكل الأجزاء، لكن في نفس الوقت أيضاً تدل على أنه إذا تعذر عليه بعض الأجزاء، وكان قادراً على الإتيان بالبعض الآخر، فيجب عليه الإتيان بالبعض الآخر وهو قاعده الميسور. هذا مشكلته هي المشكله السابقه؛ لأنه لا يمكن تطبيقه على مورد الروايه؛ لأن تطبيقه على مورد الروايه بنحوٍ من الأنحاء المتقدمه بأن نتصور للتبعيض معنىً يشمل

حتى الكلى وفرده ـــــــــــــــــــ مثلاً ـــــــــــــــــــ مشكله هذا التطبيق هى أنه يقتضى التكرار، فأنّ معنى شموله للكلى وفرده يكون هكـذا: إذا أمرتكم بكلى له أفراد، فـأتوا ما اسـتطعتم من أفراده، على غرار الأجزاء، فكما كنا نقول فأتوا ما اسـتطعتم من أجزائه، هنـا أيضـاً نقول فأتوا ما اسـتطعتم من أفراده، وهـذا معناه التكرار، يعنى معناه أن الحـج يجب على المكلف فى السـنه الثانيه إذا كان قادراً، وهكـذا فى السـنه الثالثه، وهـذا مما لا يمكن الالتزام به؛ لأنه منافٍ لصدر الروايه التى هى صـريحه فى عدم وجوب تكرار الحج والاكتفاء بالحج فى سـنه واحده. فإذن: افتراض أنّ(من) تبعيضيه، وأنّ(ما) أسماً موصولاً، الذى نتيقن منه هو أنه يشـمل الكـل وأجزائه، أما شـموله للكلى وأفراده، فهـذا غير واضـح إذا تصورنا أنّ التبعيض له معنىً عام يشـمل الكلى وفرده والكل وجزئه، لكنه يواجه هـذه المشـكله، وهى مشـكله التكرار والإتيان بالأفراد الممكنه من الحـج، أو من غير الحـج فى الأمثله الأخرى.

ص: ۷۴

وأمـا إذا كـانت(مـا) مصـدريه ظرفيه، بـأن لم نقبـل السـابق وقلنـا بأنّ فعل(الإيتاء) لا يتعـدى إلى مفعوله(المأتى به) بنفسه، ولازم كون(ما) أسـماً موصـلاً أنّ الفعل يتعدى إليه بنفسه، وهذا لا يمكن الالتزام به، فيكون هذا قرينه على أن(ما) ليست أسماً موصولاً حتى نتخلص من هـذه المشـكله، وإنمـا تكون(ما) مصـدريه ظرفيه. بناءً على هـذا، إذا كانت(ما) مصـدريه ظرفيه؛ حينئـذٍ(من) لا تكون بيـانيه، يعنى احتمال كونها بيانيه يكون منتفياً؛ لأنه حينئـذٍ سوف تعود نفس المشـكله؛ لأنّ(فأتوا منه) تعنى (فأتوه)، فيكون الفعل قد تعدّى إلى المأتى به بنفسه، فنقع فى نفس المشـكله، فلابدّ من اسـتبعاد كون(من) بيانيه، فيدور الأمر بين أن تكون(من) بمعنى الباء ـــــــــــــــــــ إن ثبت هذا ـــــــــــــــــــ وبين أن تكون تبعيضـيه، إذا كانت بمعنى الباء، وثبت أنّ(من) تكون بمعنى البـاء؛ حينئـذٍ سوف يكون مفـاد الجمله هو(إذا أمرتكم بشـىءٍ، فأتوا به ما دمتم مسـتطيعين)، وهـذه فيها دلاله على اشتراط القدره والاسـتطاعه فى امتثال التكليف؛ وحينئذٍ تكون أجنبيه عن قاعده الميسور، ولا يصح الاستدلال بها على هذه القاعده، لكن هل يمكن تطبيقها بهـذا المعنى على مورد الروايه ؟ نعم، يمكن تطبيقه على مورد الروايه، لكن بافتراض أن التكرار غير مستطاع؛ لأننا قلنا أن القـدره والاسـتطاعه لا يُراد بها القـدره العقليه حتى يقال أن التكرار مقدور عقلاً، وإنما المراد بها قدره واسـتطاعه من نوعٍ آخر، وعبّرنـا عنهـا ـــــــــــــــــــ إن صـح التعبير ـــــــــــــــــــ بالقـدره العرفيه، إمـا أن نجعلهـا فى مقابـل العسـر والحرج، يعنى المقدور هو الذى لا عسـر فيه ولا حرج، وإما أن نجعلها قدره فى مقابل المشـقه التى تحصل أزيد من المشقه التى يقتضـيها أصل التكليف، هـذه المشـقه التى هى أزيـد من المشـقه التى يقتضـيها أصل التكليف يُعبّر عنها بغير المقدور. على كل حال، إذا افترضـنا أن التكرار غير مقـدور وغير مستطاع باعتبار أن فيه مشـقه وكلفه وحرج، أو فيه مشـقه أزيد مما يقتضـيه أصـل التكليف، أصل التكليف يقتضـى الإتيان بالحـج فى سـنه واحـده، هذه المشـقه لابد من تحمّلها، وما زاد على ذلك مشـقه زائده، فيُعبّر عنها بالمشـقه الزائده والفعل الذى يلزم منه المشـقه الزائده بالفعل غير المقدور وغير المستطاع. إذا افترضنا إمكان أن يكون تكرار الحـج غير مسـتطاع، فـالروايه تكون جوابـاً عن السؤال وتـدل على عـدم تكراره والاكتفـاء بمره واحـده، فتنطبق على مورد الروايه.

ص: ۷۵

وأما إذا كانت تبعيضيه كما هو الظاهر، فالمعنى يكون (إذا أمرتكم بشيءٍ، فأتوا ببعضه ما دمتم قادرين) [(١)](#footnote-1) ؛ حينئذٍ، إذا قلنا بأنّ التبعيض لا يلائم الكلى وفرده كما استقربناه، فتختص الروايه بالكل وجزئه؛ وحينئذٍ يكون المعنى(إذا أمرتكم بمركّب له أجزاء، فأتوا ببعضها ما دمتم قادرين) لأن(من) تبعيضيه، و(ما) موصوله، و(الشيء) هو المركب الذى له أجزاء. هذا المعنى لا يدل على قاعده الميسور، إلا بإضافه قيد وهو تعذر البعض الآخر من الأجزاء، بحيث يكون مفاد الجمله هو(إذا أمرتكم بمركّب وتعذر عليكم بعض أجزائه، فيجب عليكم الإتيان بالبعض ما دمتم قادرين عليه). أما إذا كان غير قادر على الكل يسقط عنه الوجوب، لكن إذا تعذر بعض الأجزاء، وهذا قيد لابد منه حتى تدل الجمله على قاعده الميسور. وأما إذا لم نضف هذا القيد؛ فحينئذٍ يكون معنى الجمله(الواجب عند الأمر بالمركب هو الإتيان ببعضه عند القدره) وهذا لا يمكن الالتزام به، هذا لا يُفهم منه قاعده الميسور، وإنما يُفهم منه الأمر بالإتيان ببعض المركب عند القدره عليه، وهذا ليس مرادنا حتماً، ولا ينبغى الالتزام به. على كل حال، حتى إذا قلنا أنّ الجمله حينئذٍ فيها دلاله على قاعده الميسور، لكنها لا تنطبق على المورد، لما قلناه سابقاً من أن التبعيض لا يلائم الكلى وفرده، ومورده الروايه هو الكلى وفرده، فالروايه حينئذٍ ــن تنطبق على موردها، فيرجع الإشكال السابق.

وأما إذا قلنا: أن التبعيض يكون متصوراً وله معنى عام يلائم الكلى وفرده والكل وجزئه كما يقول السيد الخوئى أو كما يقول المحقق الأصفهانى(قدس سرهما)، بأى معنى كان؛ حينئذٍ، هذا المعنى هل ينطبق على مورد الروايه ؟ يعنى هل يمكن أن نقول أنّ ما قاله الرسول(صلى الله عليه وآله) فى ذيل الروايه هو جواب عن السؤال ؟ حتى إذا افترضنا هذا المعنى العام الذى على ضوئه يكون مفاد الجمله(إذا أمرتكم بشيء ______________ اى شيءٍ كان، سواء كان كلياً له أفراد، أو كان مركباً له أجزاء ______________ فأتوا ببعضه ما دمتم قادرين. ونضيف إليه القيد السابق الذى قلنا لابد من تقديره، عند تعذر بعضه، سواء كانت أفراداً أو أجزاءً؛ فحينئذٍ يجب عليكم الإتيان بالبعض الآخر ما دمتم قادرين عليه. بناءً على هذا، هذا ينطبق هذا على المورد، فيرجع الإشكال السابق الذى يقول أن انطباقه على المورد يستلزم وجوب التكرار؛ لأنه يقول عند تعذر البعض، فالبعض الباقى الذى يكون مقدوراً يجب عليك الإتيان به، فى باب الكلى وفرده الحج فى السنه الثانيه مقدور للمكلف، فإذا كان مقدوراً للمكلف يجب عليه، وفى السنه الثالثه إذا كان مقدوراً أيضاً يجب عليه. وهذا ليس فقط لا يمكن الالتزام به، وإنما هو خلاف صريح صدر الروايه من أن الحج لا يجب فى كل عام، وإنما يجب مره واحده.

١- موسوعه الامام الخوئى، ج١۴، ص۴١٩.

نطرح احتمالاً طرحه السيد الخوئی(قدس سره) وهو أنّ(من) زائده، يعنی(إذا أمرتكم بشیءٍ، فأتوه حين استطاعتكم)، وهذه إشاره إلی اشتراط الاستطاعه والقدره فی امتثال التكليف، وهذا لا علاقه له بقاعده الميسور، ولا يصح الاستدلال به علی قاعده الميسور، وهذا واضح، وهل تنطبق علی المورد أم لا ؟ يأتی فيه الكلام السابق من أنه يمكن تطبيقها علی المورد بالفرض السابق وهو أن نفترض أن تكرار الحج غير مقدور، فإذا كان تكرار الحج غير مقدور وغير مستطاع معناه أن الروايه تدل علی عدم وجوب التكرار والاكتفاء بالمره الواحده، فيكون جواباً عن سؤال السائل.

من هنا يظهر أنه علی بعض الاحتمالات يصح الاستدلال بالفقره علی قاعده الميسور، لكن تطبيقها علی المورد مشكل، وإخراج المورد مستهجن، وعلی بعض الاحتمالات الأخری يمكن تطبيقها علی المورد، لكن لا يصح الاستدلال بها علی قاعده الميسور. علی كل حال يبدو أن الاستدلال بالروايه علی قاعده الميسور مشكل. الأقرب فی تفسير الروايه هو أن نلاحظ صدر الروايه، فصدر الروايه لابد أن يؤخذ بنظر الاعتبار؛ لأن من الواضح أن ما ذُكر فی صدر الروايه كأنه مقدمه لبيان حكم المسأله التی سُئل عنه الرسول(صلی الله عليه وآله وسلم)، هو سُئل(أفی كل عام يا رسول الله ؟)، الذی يظهر من الروايه من سكوت النبی (صلی الله عليه وآله وسلم) عن جواب السائل ثلاث مرات، إعراضه عنه ثلاث مرات، ثم وبخه وقال(ذرونی ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم) (١) هذه كلها مقدمه، وبلا فصل يأتی بعده(إذا أمرتكم بشیءٍ، فأتوا منه ما استطعتم)، واضح أن هذا لابد أن يكون جواباً عن سؤال السائل؛ لأن كل ما قبله كان مقدمه، علی الأقل نقول لم يرضَ بهذا السؤال، ووبخه علی سؤاله. الذی يُفهم من الجمله حتی تكون جواباً واضحاً عن هذا السؤال هو أنّ كل أمر يصدر من الشارع المقدس، فامتثاله بحسبه، هناك قواعد مقرره هی تقرر كيفيه امتثال الأمر فی أنه كيف يكون امتثال الأمر بالطبيعه المأخوذه علی نحو العام الاستغراقی ؟ وكيف يكون امتثال الأمر بالطبيعه المأخوذه علی نحو العام المجموعی، أو امتثال الأمر بالمركب كيف يكون؟ .... وهكذا. أنّ امتثال الأمر يكون بحسب ذلك الأمر، بمعنی أن الشارع إذا أمر بشیءٍ، فعلی المكلف الإتيان بذلك الشیء بالنحو الذی يقتضيه ذلك الأمر، وأنه لا حاجه إلی التكلّف ولا حاجه إلی تكلّف المشقه والعسر، وإنما يجب عليكم امتثاله بالمقدار المستطاع، تكلّف أكثر من المقدار المستطاع مرفوض وفی ذيل الروايه قال (وإذا نهيتكم عن شیءٍ فاجتنبوه) مقابل (إذا أمرتكم بشیء، فأتوا به ما استطعتم). يُفهم من الروايه أنّ هناك فرقاً بين النهی وبين الأمر، النهی يقتضی ترك المنهی عنه، وهو يتوقف علی ترك جميع أفراده، أما الأمر بالشیء، فيكفی الإتيان به مره واحده، الإتيان به مره واحده عبّر عنه بهذا التعبير، بأنّ هذا هو القدر المستطاع للمكلف، وما زاد عليه فيه مشقه، سواء كانت المشقه بمعنی العسر والحرج، أو بمعنی أزيد مما يقتضيه أصل التكليف، وأنا لا أطلب منكم امتثال التكليف الذی يكون فی امتثاله مشقه أزيد مما يقتضيه أصل التكليف من مشقه؛ حينئذٍ يكون هذا جواباً عن السؤال.

ص: ٧٧

١- مختصر تفسير ابن كثير، محمد علی الصابونی، ج١، ص١٠٥.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

ذكرنا كلام صاحب الكفايه(قدس سره) في الكفايه، وقلنا أنه نُسب إليه أنه يذهب إلى الاحتمال الأول في تفسير الحديث الشريف، وهو أن مفاده النهي وإنشاء للحكم وليس إخباراً، وإنما هو إنشاء ونهي ابتدائي. قلنا: أن نسبه هذا الرأي له ليست واضحه؛ لأنه ناقش في دلاله هذا الحديث، واحتمل أن المراد بالحديث هو ما نقلناه عنه، وهو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم الذي ____________ هذا المعنى ____________ يستلزم شمول هذا الحديث للواجبات وللمندوبات، أي شيء كان هو الحكم السابق، الروايه تدل على عدم سقوط ذلك الحكم بتعذر بعض الأجزاء، فيبقى الحكم كما كان في السابق، وجوباً، أو ندباً، وبناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يتعيّن أن نقول أنه يذهب إلى الاحتمال الأول؛ لأنّ هذا الذي ذكره ينسجم مع الاحتمال الثالث، وحتى مع الاحتمال الثاني أيضاً، تكون الجمله خبريه محضه تُخبر عن عدم السقوط، إما عدم سقوط الحكم، أو عدم سقوط الميسور عن العهده، على كلا التقديرين، هذا أمره راجع إلى الشارع، فهي تخبر عن عدم السقوط. ومن الواضح أن الإخبار عن عدم السقوط يعني الإخبار عن بقاء ذلك الحكم في العهده، فإذا قلنا بقاء ذلك الحكم وتجاوزنا المشكله السابقه؛ حينئذٍ تشمل الواجبات والمستحبات، إذا قلنا بقاء الميسور في العهده هنا؛ حينئذٍ قد يقال بأن هذا يوجب الاختصاص بالواجبات، ولا يشمل المستحبات؛ لأن العهده تناسب الوجوب ولا تناسب الاستحباب. لكن على كل حال لا يتعيّن أن يكون صاحب الكفايه(قدس سره) قد ذهب إلى الاحتمال الأول، فنسبه الاحتمال الأول إليه ليست واضحه.

الذي يُلاحظ على الاحتمال الأول: النهي لابد أن يتعلق بفعل المكلف، وما يكون داخلاً تحت اختياره وجوداً وعدماً؛ حينئذٍ يُعقل تعلق النهي به، أما ما لا يكون فعلاً للمكلف، وما لا يكون داخلاً تحت اختيار المكلف؛ حينئذٍ لا يُعقل تعلق النهي به، وفي المقام حرف السلب دخل على السقوط مما يعني أن النهي يتوجه إلى السقوط إذا فسّرنا الحديث بالنهي الابتدائي، ومن الواضح أن السقوط ليس فعلاً للمكلف، سواء قلنا أن المراد به هو سقوط الحكم، أو سقوط الميسور عن العهده، على كلا التقديرين، سقوط الحكم وعدمه، سقوط الميسور في العهده وبقاء الميسور في العهده، هذه أمور ترتبط بالشارع، المكلف ليس قادراً عليها أصلاً، ليس قادراً على إبقاء الحكم أو سقوطه، هذه أمور ترتبط بالشارع وليست أفعالاً للمكلف، وبالتالي لا تقع تحت اختيار المكلف، فلا معنى لتعلق النهي بها.

ص: ٧٨

نعم، لو كان حرف السلب داخلاً على الإسقاط، أمكن أن يقال يُفترض تعلق النهي به، كما إذا قُرأت العباره(لا يُسقَط الميسور بالمعسور) فيكون متعلق النهي هو الإسقاط، والإسقاط غير السقوط، الإسقاط يمكن أن يقال بإمكان تعلق النهي به، ونفس الكلام يقال إذا كانت الروايه كما هو الموجود في المصدر على ما نُقل، أن الجمله ليست هي(الميسور لا يسقط بالمعسور) (١) ، وإنما الجمله هي(لا ـ يُترك الميسور بالمعسور)، فالنهي يكون متوجهاً إلى ترك المعسور، وترك المعسور مقدوراً للمكلف، فيمكن تعلق النهي بترك المعسور، لكن لا ـ قراءه(يُسقَط) يمكن الالتزام بها، لوضوح أنها خلاف الظاهر جداً، ولا هذه القراءه

أيضاً، فالظاهر أنها غير ثابته، المعروف والمشهور أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، ومن هنا يكون حمل النفى فى هذه الفقره على أنه نهى محض ونهى ابتدائى يكون خلاف ظاهر هذه الجمله.

هـذا مضافاً إلى أن أصـل حمـل الجمله على النهى بهـذا الشـكل كما يقوله الاحتمال الأول لا موجب له بعـد إمكان حملها على معناها وعلى ظهورها الأولى، هى جمله خبريه، و(لا) نافيه، فتُحمل على كونها جمله خبريه، فتأويلها وحملها على النهى الابتـدائى لا موجب له بعـد إمكان حملها على الإخبار وإبقاء النفى على واقعه وظاهره، وهذا أمر ممكن كما يُفهم من الاحتمالين الآخرين، أن يكون النفى نفياً باقياً على ظاهره ولا داعى حينئذٍ لرفع اليد عن هذا الظاهر وتفسيره بتفسير هو خلاف الظاهر بأن نفسّر النفى بالنهى، هذا لا موجب له إلا إذا اضطررنا إلى ذلك لا بأس، لكن حينما لا نضطر إلى ذلك كما هو محل الكلام؛ حينئذٍ لا داعى لهذا الحمل ولا داعى لاستظهاره من هذه الجمله. هذا بالنسبه للاحتمال الأول.

١- أنوار الهدايه، السيد روح الله الخمينى، ج٢، ص٣٩٧.

أما إشكال صاحب الكفايه(قدس سره) على هذا الاحتمال، [(١)] وهو التنافى بين ظهور الجمله فى الشمول للمستحبات من جهه، وبين ظهور لاـ يسقط فى النهى والوجوب والإلزام؛ لأن مقتضى ظهور(لاـ يسقط) فى الإلزام هو اختصاصه بالواجبات؛ لأن المستحبات لاـ إلزام فيها، مقتضى شمول الحديث للمستحبات هو أن لاـ يُراد الإلزام ب(لا يسقط)، هذان ظهوران متنافيان، ويُستشعر من عبارته فى البدايه ترجيح ظهور الروايه فى الشمول للمستحبات، فكأنه يقول لابد من رفع اليد عن الظهور الثانى.

بناءً على الاحتمال ______________ لو سلّمنا الاحتمال الأول ____________ هذا الإشكال هل هو وارد أو لا ؟

يمكن الجواب عنه بأن يقال: أن شمول الروايه للمستحبات إنما هو بالإطلاق، ليس لدينا شيئاً أكثر من الإطلاق، لفظ(الميسور) مطلق أعم من أن يكون واجباً، أو مستحباً، ولاـ موجب لتقييده بخصوص ما إذا كان واجباً. إذن: هو نتيجه إطلاق الموضوع(الميسور)، فشمول الروايه للمستحبات ناشئ من إطلاق لفظ(الميسور).

فى محله يُذكر أنه إذا تعارض ظهوران من هذا القبيل، يعنى الموضوع له ظهور، والمحمول له ظهور آخر يكون معارضاً لظهور الموضوع، هناك ذُكر بأنه يقدم ظهور المحمول على ظهور الموضوع، بمعنى أن المحمول يُجعل ظهوره قرينه على التصرف فى الموضوع وتقييده وحمله على ما لاـ ينافى ظهور المحمول، لعلّه من هذا القبيل ما ذكره الشيخ فى بعض المباحث أنّ جمله(لا تضرب أحداً) [(٢)] ظهور الضرب فى كونه ضرباً مؤلماً للمضروب يستدعى تقييد (أحد) بخصوص من يتألم بالضرب، فلا تشمل من لا يتألم بالضرب، لابد من تقييده بهذا الشكل، وإن كان(أحد) يشمل من يتألم بالضرب ومن لا يتألم، لكن الضرب لمّا كان ظاهراً فى الضرب المؤلم لابد حينئذٍ من تقييد الموضوع وتخصيصه بالنحو الذى يلائم ظهور الموضوع فى كونه ضرباً مؤلماً، فلو قيل(لاـ تضرب شيئاً) هذا يشمل حتى الجماد، لكن ظهور(يضرب) يوجب تقييد الموضوع، دائماً المحمول إذا كان له ظهور يكون قرينه على التصرّف فى الموضوع ومنع شموله لما ينافى ظهور المحمول. أيضاً يمكن ______________ على تأمّل ____________ أن نجعل الآيه الشريفه من هذا القبيل(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) ، ثم يقول وبعولتهن أحق بردّهن) [(٣)] جُعلت أحقيه الزوج بالرد قرينه على التصرف فى المطلّقات وحملها على خصوص الرجعيات. من هذا القبيل إذا فرضنا أن دليل الاستصحاب كان عامّاً فى حد نفسه، يعنى يشمل الشك فى المقتضى والشك فى الرافع، لكن كلمه (النقض) الوارده فى الحديث الشريف تصلح أن تكون قرينه على تقييد هذا الموضوع بخصوص ما إذا كان الشك فى الرافع لا ما إذا كان شكاً فى المقتضى. الظاهر أنّ هذه قضيه مسلّمه، أنّ ظهور المحمول يُجعل قرينه على تقييد الموضوع. ما نحن فيه من هذا القبيل، تعارض ظهوران، (الميسور) له إطلاق يشمل الواجبات والمستحبات بإطلاقه، إذا سلّمنا أن(لا يسقط) ظاهر فى النهى، وظاهر فى الإلزام الذى بحسب الفرض لا يشمل المستحبات؛ حينئذٍ يُجعل قرينه على تقييد (الميسور) بما إذا كان ميسوراً من واجب لاـ ما إذا كان ميسوراً من مستحب. هذا يمكن أن يقال فى هذا المجال.

١- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٧١.

٢- تعليقه على معالم الاصول، السيّد على الموسوى القزوينى، ج٤، ص٧١٥.

٣- البقره/السوره٢، الآيه٢٢٨.

بالنسبه إلى الاحتمال الثانی: الاحتمال الثانی یقول لا ننکر کون الجمله للنفی، وکونها جمله إخباریه، لکن هی نفی یُراد به النهی، جمله خبریه یُراد بها الإنشاء، لکنها تبقی جمله خبریه، من قبیل(یعید الصلاه) ومن قبیل(یسجد سجدتی سهو) (1) .....وأمثال هذه الأمثله. الاحتمال الثانی نُسب إلی السید الخوئی(قدس سره) أنه اختار هذا القول، لکن یبدو أنه لم یختر هذا القول ولم یذکره فی کلاـ التقریرین؛ بل لعلّه فی أحد تقریریه یظهر منه أنه یختار الاحتمال الثالث. علی کل حال، سواء کان یختاره أو لا، هذا الاحتمال یبقی خلاف الظاهر. هذا الاحتمال إنما یُصار إلیه فی مثل(یعید الصلاه) وفی مثل(یسجد سجدتی سهو) وأمثال هذه العبائر الذی یکون حملها علی أنها خبریه محضه، هذا فیه محذور کونها خلاف الظاهر، باعتبار أنها جمله صادره من الشارع، والشارع لیس من شأنه الإخبار عن إعاده المکلف أو سجوده سجدتی سهو، أو عدم سجوده، لیس من شأن الشارع الإخبار عن أفعال المکلفین؛ ولذا قالوا أنه حیث أن هذه الجمله خبریه، ولیس من شأن الشارع الإخبار عن أفعال المکلفین، نقول أنها جمله خبریه یُراد بها الحکم والإنشاء والنفی أو الوجوب أو ما شاکل ذلک. إذن: إنما یُصار إلی الاحتمال الثانی حینما نواجه شیئاً من هذا القبیل، أما إذا لم نواجه شیئاً من هذا القبیل، إذا کان الإخبار عن هذا الشیء مرتبطاً بالشارع، لا نستطیع القول لیس من شأن الشارع ذلک کما فی محل الکلام، (لا یسقط المیسور) هو إخبار عن السقوط، سواء کان سقوط حکم، أو سقوط المیسور عن العهده، علی کلا التقدیرین هو أمر مرتبط بالشارع، ومن شأن الشارع أن یُخبر عن سقوط المیسور أو عدم سقوطه، أو أن یخبر عن سقوط المیسور عن العهده، أو عدم سقوطه عن العهده، هذا شیء من شأن الشارع ولیس شیئاً خلاف شأن الشارع، یعنی الموجب الذی جعلهم یحملون(یعید) علی هذا الاحتمال الثانی غیر موجود فی محل الکلام، الجمله خبریه، إخبار عن السقوط، أو إخبار عن عدم السقوط، لاـ مشکله فی أن الشارع یُخبر بأن حکم المیسور لا یسقط، الذی مرجعه إلی التعبد ببقائه، أو أن المیسور نفسه لا یسقط عن العهده، الذی مرجعه إلی التعبد ببقاء المیسور فی العهده، فهذه أمور مرتبطه بالشارع ومن شأن الشارع الإخبار عنها، والجمله ظاهره فی الأخبار ظهوراً أولیاً، ولا داعی لرفع الید عن الظهور الأولی لهذه الجمله وحملها علی شیء هو خلاف ظهورها الأولی، هذا إنما نحتاج إلیه فی مثل (یعید الصلاه) وفی مثل(یسجد سجدتی سهو)، وأما فی محل الکلام فلا موجب لهذا، فتبقی الجمله خبریه علی ظهورها الأولی وتدل علی المقصود کما سیأتی. فمن هنا یظهر أن أقرب الاحتمالات وأظهرها هو الاحتمال الثالث الذی تقدّم.

1- منتهی المطلب، العلامه الحلی، ج1، ص333، ط ق.

الاستدلال بالروايه يمكن تقريبه على كل الاحتمالات الثلاثه، بقطع النظر عن صحه هذا التقريب، أو لا، كما سنتعرض له، لكن ممكن أساساً تقريبه على كل الاحتمالات الثلاثه:

إذا قلنا بأنه نهى، وأن مفاده حكم إلزامى، تاره نقول وجوب الباقى، وتاره نقول النهى عنه؛ حينئذ تكون داله على وجوب الإتيان بالميسور، (لا- يسقط) يعنى نهى عن تركه، أو إيجاب للإتيان به، الميسور لا يسقط بتعذر وتعسر بعض معسوره، ما دام بعض الأجزاء مقدوره، فهى لا- تسقط، فتكون واجبه، يجب الإتيان بها ويحرم تركها، فتدل على وجوب الإتيان بالميسور عند تعذر بعض الأجزاء.

وعلى الاحتمال الثانى أيضاً نفس الكلام؛ لأنها إخبار يُراد به الإنشاء، نفى يراد به النهى، فإذن: بالنتيجه هناك نهى عن ترك الميسور بلسان عدم الإسقاط أو عدم السقوط، بأن هذا يُنهى عن سقوطه، أو إسقاطه، فأيضاً يدل على لزومه بالنتيجه، الميسور لا يسقط بالمعسور، بمعنى أن الميسور لا يسقط، والغرض منه النهى عن سقوطه والإلزام بالإتيان به؛ فحينئذٍ يجب الإتيان به، وتعذر بعض الأجزاء لا يسقطه عن ذلك؛ بل يجب الإتيان بالميسور.

على الاحتمال الثالث المسأله أيضاً واضحه باعتبار أن إخبار الشارع عن عدم سقوط حكم الميسور مرجعه إلى التعبد ببقاء حكمه، فإذا كان الحكم هو الوجوب، فيكون الإتيان بالميسور واجباً، وإذا كان حكمه الاستحباب يكون مستحباً. إذن: تدل على قاعده الميسور فى الواجبات، وإذا كان مرجعه إلى الإخبار عن عدم سقوط نفس الميسور عن العهده أيضاً هى تدل على الواجبات بلا- إشكال، بمعنى أن الميسور باقٍ فى عهده المكلف، وقلنا أنه يقال أن المناسب للعهده هو الواجبات؛ لأن المستحبات لا- تناسب الواجبات؛ حينئذٍ يكون هذا دالاً- على المقصود؛ لأننا نريد أن نثبت وجوب الميسور فى الواجبات، أن المركب الواجب إذا سقطت بعض أجزائه، هل يجب الإتيان بالباقى، أو لا ؟

ص: ٨٢

الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور يواجه إشكالاً مطروحاً فی کلامهم: وحاصله هو احتمال أن الروايه مختصه بغير محل الكلام، يعنی بالعام الانحلالی إذا تعذر بعض أفراده من قبيل(أكرم كل عالم)، أو(أكرم كل العلماء) ولا تشمل المركب ذا الأجزاء إذا تعذرت بعض أجزائه، على هذا الاحتمال؛ حينئذٍ تكون أجنبيه عن محل الكلام. هذا الاحتمال طرحه صاحب الكفايه(قدس سره) (۱) وهو الإشكال الأول الذی أورده على الاستدلال بالروايه فی محل الكلام، لكنه لم يذكر وجه هذا الاحتمال ومنشأه. هناك أمر آخر أيضاً مذكور فی بعض الكلمات، وهو احتمال أن تكون الروايه مجمله، ولا نعلم أنها ناظره إلى العام الانحلالی بلحاظ أفراده حتى تكون أجنبيه عن محل الكلام ؟ أو أنها ناظره إلى المركب ذی الأجزاء بلحاظ أجزائه حتى يصح الاستدلال بها فی محل الكلام؟ بحيث لا يمكن ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، فتكون مجمله، وبالتالی لا يصح الاستدلال بها. على كلا الاحتمالين لا يصح الاستدلال بالروايه.

بالنسبه للاحتمال الأول الذی طرحه صاحب الكفايه(قدس سره)، منشأ احتمال الاختصاص بالعام الانحلالی بلحاظ أفراده هو مسأله أن السقوط فی الروايه مسند ومنسوب إلى نفس الميسور، لكن لا يمكن الالتزام بهذه النسبه وهذا الإسناد؛ لأن الميسور هو أجزاء من المركب وهو فعل المكلّف، فرضاً ركوع وسجود...... من الصلاه، ولا معنى لإسناد السقوط إليه؛ بل لا معنى لأن يقول يسقط فعل المكلف، أو لا يسقط فعل المكلف، أصلاً لا يجوز هذا، فلا معنى لإسناد السقوط أو عدم السقوط إلى فعل المكلف، فلابد أن يكون المسند إليه فی الحقيقه وما نُسب إليه السقوط أو عدمه هو حكم الميسور، فإذن: فی البدايه نعترف بأن ظاهر العباره هو إسناد السقوط إلى نفس الميسور، لكن حيث أن هذا غير ممكن، فلابد من افتراض إسناده إلى حكمه؛ لأنه هو الذی يقبل السقوط وعدم السقوط، حكم الميسور يقبل السقوط ويقبل البقاء، أما فعل المكلف، فلا يقبل السقوط والبقاء؛ حينئذٍ يكون معنى الجمله هو أن حكم الميسور لا يسقط بتعذر المعسور من الأجزاء، حكم الميسور لا يسقط، ومرجع ذلك إلى التعبد ببقاء حكم الميسور، أن حكمه الذی كان ثابتاً قبل التعذر باقٍ. هذ معنى العباره.

۱- كفايه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۷۱.

هـذا المعنى لا- يمكن تطبيقه إلا- على العـام الانحلالـى بلحاظ إفراده ولا يمكن تطبيقه على المركب ذى الأجزاء بلحاظ أجزائه؛ وذلك لأنه بإمكاننا أن نقول بأن الميسور من أفراد العام الانحلالى لا يسقط حكمها؛ بل يبقى، وهذا لا مشكله فيه، عام انحلالى، سابقـاً كـان عامـاً انحلاليـاً(يجب إكرام العلمـاء)، أو (يجب إكرام كـل عـالم) هـذا العـالم له وجوب، وذاك العالم له وجوب.... وهكـذا، فـإذا كان عـدد العلماء عشـره، وتعـذر إكرام أثنين منهم، باقى الأفراد حكمه السابق هو وجوب إكرامه، ولا ضـير فى أن نقول أن الحكم الـذى كان ثابتاً سابقاً قبل تعـذر تلك الأفراد يبقى ولا يسـقط، نثبت بعد التعذر نفس الحكم الذى كان ثابتاً قبل التعـذر وهو وجوب الإكرام، هذا كان حكمه وجوب الإكرام قبل التعذر، والآن باقٍ كما كان، فيصح أن نقول بأن حكم الميسور من أفراد هـذا العام الانحلالى لا يسـقط، فينطبق بشـكل واضح على العام الانحلالى، لكنه لا يمكن تطبيقه على المركب، وذلك للمشـكله السابقه التى تقـدمت مراراً وهى أن ما يثبت بعـد تعـذر بعض الأجزاء من حكم هو غير الحكم الـذى كان ثابتاً للميسور قبل التعذر، الميسور من الأجزاء، ولنفترضـها تسـعه، كان حكمها قبل تعذر الجزء العاشـر هو الوجوب الضـمنى، بينما حكمها بعد التعذر هو الوجوب الاسـتقلالى، هذا ليس بقاءً لذاك، وإنما هذا وجوب جديد غير الوجوب الذى كان ثابتاً لها سابقاً؛ وحينئذٍ لا يصح أن نقول أنه يبقى ولا يسـقط؛ بل هو قطعاً قد سـقط، الوجوب الضمنى الذى كان ثابتاً للميسور من الأجزاء قبل التعذر قطعاً سقط بسـقوط الأمر بالمركب، فما معنى أن نقول أنه لا يسـقط ؟! ولو فُرض وجود وجوب جديـد، فهو وجب آخر وليس امتداداً وبقـاءً لـذلك الوجوب الأول. بينما العباره تقول لا يسـقط؛ بل يبقى، وهـذا لا ينسـجم إلا مع الكلى وافراده ولا ينسـجم مع الكل وأجزائه.

ص: ۸۴

الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

ذكرنا في الدرس السابق أنّ الاستدلال بالروايه على قاعده الميسور يواجه إشكالات، وذكرنا الإشكال الأول من هذه الإشكالات، وهذا الإشكال أشار إليه الشيخ(قدس سره) في الرسائل، وحاصله: أن إسناد عدم السقوط إلى الميسور غير صحيح؛ لأن الميسور فعل المكلف، ولا معنى لسقوطه، لذلك لابد أن يكون المسند إليه عدم السقوط هو حكم الميسور لا نفس الميسور، (١) حكم الميسور هو الذي يسقط أو لا يسقط ويُحكم عليه بعدم السقوط. يكون معنى الجمله هو: أن حكم الميسور لا يسقط بتعذر بعض الأجزاء، الذي مرجعه إلى التعبد ببقاء حكم الميسور، وهذا المعنى لا ينطبق على محل الكلام، هذا المعنى ينطبق على العام الانحلالي؛ لوضوح أنه يمكن أن نقول أنّ حكم الأفراد المقدوره من العام الانحلالي يبقى ولا يسقط؛ لوضوح أنّ الحكم الذي يثبت للأفراد المقدوره بعد تعذر أفراد أخرى هو نفس الحكم الذي كان ثابتاً لها سابقاً وليس شيئاً آخر، فيصح أن يقال أنّ هذا الحكم باقٍ، ويصح أن يُسند عدم السقوط إلى حكم الأجزاء المقدوره، فيقال: أنّ هذه الأجزاء المقدوره حكمها هو الوجوب، والآن هذا الحكم باق؛ إذ لا يختلف الحكم بتعذر أفراد أخرى، حكم المقدور هو نفس الحكم الذي كان ثابتاً سابقاً قبل تعذر الأفراد الأخرى وليس شيئاً آخر، فمن هنا يمكن إسناد عدم السقوط إلى هذا الحكم، لكنّ هذا لا ينطبق على محل الكلام؛ وذلك للمشكله السابقه وهي أنّ الباقي من الأجزاء بعد التعذر كان حكمه السابق هو الوجوب الضمني، بينما الآن يُراد إثبات الوجوب الاستقلالي لها. فإذن: لا يمكن أن نقول أنّ حكمها السابق باقٍ، فلا معنى للتعبّد ببقاء حكمها السابق بلسان عدم السقوط، لا مجال لإسناد عدم السقوط إلى حكم الأجزاء الباقيه المقدوره بعد تعذر الأجزاء الأخرى؛ بل لو ثبت حكم لها، فهو حكم آخر مغاير للحكم السابق، فلا معنى للتعبّد ببقاء حكمها؛ ولذا يجب أن يتجه الحديث إلى العام الانحلالي، ويكون ناظراً إلى العام الانحلالي عندما يتعذر بعض أفراده، والحديث يدلّ على أنّ حكم الأفراد المقدوره لا يسقط ويبقى على حاله، فيكون تعبّداً ببقاء حكمها، وهذا التعبّد معقول. هذا هو الإشكال.

ص: ٨٥

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاری، ج٢، ص٣٩١.

الشيخ(قدس سره) أجاب عن هذا الإشكال، ومن خلال البحث السابق أيضاً لعلّه اتضحت هذه الأجوبه. أجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: هو مسأله إعمال العنايه العرفيه، فذكر أن الحكم الثابت للميسور من الأجزاء للمركب في محل الكلام بعد التعذر هو نفس الحكم الثابت لها قبل التعذر، لكن بإعمال عنايه عرفيه، صحيح هو غيره دقةً؛ لأنه سابقاً كان وجوباً ضمنياً غيرياً، بينما الآن هو وجوب استقلالي، وهذا غير ذاك، لكن بالنظر العرفي هو نفسه؛ ولذا العرف ____________ كما يقول الشيخ ____________ يرى أنّ ثبوت الحكم للأجزاء الباقيه بعد التعذر، يراه بقاءً لحكمها السابق، كما أنّ عدم ثبوت الحكم للباقي من الأجزاء بعد التعذر، يراه ارتفاعاً للحكم السابق، هذا النظر العرفي الذي يرى أنّ ثبوت الحكم بقاء للحكم للسابق، وعدم ثبوت

الحكم ارتفاع للحكم السابق، هذا معناه أنه يرى أنّ الحكم واحد.

وبعباره أخرى كما يقول الشيخ: يرى أن النفسيه والغيريه والضمنيه من الحالات المتبادله على الوجوب وليست مقومه للوجوب، الوجوب يبقى وحالاته هى التى تتبدل، فتارةً يكون ضمنياً، وأخرى يكون استقلالياً. تارةً يكون غيرياً وأخرى يكون نفسياً......وهكذا، فهى لا- تمنع من بقاء الموضوع بالنظر العرفى، وعليه: يصح أن يقال: أنّ الحكم الميسور فى باب المركب، لا يسقط، ويصح التعبد ببقائه بعد إعمال هذه العنايه. (١)

الجواب الثانى: لماذا لا يمكن إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور حتى نوجّه عدم السقوط إلى حكم الميسور، فيرد هذا الإشكال ؟ كلا، ظاهر الجمله هو أنّ الميسور لا يسقط، عدم السقوط ــــــــــــ بحسب ظاهر العباره ــــــــــــ أُسند إلى نفس الميسور وليس لحكم الميسور، ولا داعى لهذا التقدير، ويكون المراد من نسبه عدم السقوط إلى نفس الميسور هو أنّ الميسور باقٍ فى العُهده، أو أنّ الميسور باقٍ بلحاظ حكمه، أو أنّ الميسور باقٍ على موضوعيته للحكم الشرعى ــــــــــــ كما سيأتى ــــــــــــ المعانى التى يمكن تصوّرها فى هذا الباب، بالنتيجه لنفترض العهده، الحديث يريد أن يقول أنّ الميسور باقٍ فى العهده، ولا مشكله فى هذا، فيمكن إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور، ولا مشكله فى هذا الإسناد، لو كان إلى الحكم نقول أنّ الحكم متعدد، لكن هو يريد أن يقول أنّ الميسور من المركب بعد تعذر بعض الأجزاء باقٍ فى العهده، كما كان سابقاً فى العهده، الآن بعد تعذر بعض الأجزاء هو لا يزال باقياً فى العهده، وهذا يشمل المركب، ولا داعى للتوقف فى شموله للمركب بلحاظ أجزائه؛ لأنّ الحكم ببقاء الميسور فى العهده يمكن أن يكون شاملاً للميسور من الأجزاء كما يمكن أن يكون شاملاً- للميسور من الأفراد، فيمكن الاستدلال بالحديث فى محل الكلام إذا حافظنا على ظاهر الجمله وهو أن يكون المسند إليه عدم السقوط هو نفس الميسور، فالميسور من الأجزاء يكون باقٍ فى العهده.

ص: ٨٦

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج٢، ص٣٩٢.

بالنسبه إلى الجواب الأول الذى ذكره الشيخ(قدس سره) المبنى على إعمال العنايه، تقدّم فى بحث الاستدلال على القاعده بالاستصحاب، الاستدلال على وجوب الإتيان بالباقى فى محل كلامنا بالاستصحاب تقدّم التعرض إلى ذلك. فى المقام العنايه العرفيه التى نبذلها لتصحيح إسناد عدم السقوط إلى الحكم، والتعبد ببقاء حكم الميسور، هنا نحتاج إلى هذه العنايه فى نفس الحكم، لابد من بذل العنايه فى نفس الحكم، بأن نقول حكم الميسور قبل التعذر وحكم الميسور بعد التعذر وإن كانا يختلفان بالدقه، لكنهما واحد فى نظر العرف بإعمال العنايه العرفيه، فإذن يمكن التعبد ببقاء الحكم السابق للميسور بلا مشكله بعد إعمال العنايه العرفيه، فى باب الاستصحاب كأن الأمر كان معكوساً، فى باب الاستصحاب كنّا نستصحب الوجوب النفسى للمركب التام الثابت سابقاً، الشيخ(قدس سره) طرح فى باب الاستصحاب أن لا نستصحب الجامع بين الوجوب النفسى الذى هو التقريب الأول أو التقريب الثانى، وإنما نستصحب نفس الوجوب النفسى الثابت للمركب التام ذى العشره أجزاء، نستصحب نفس هذا الوجوب النفسى بعد أن تبقى تسعه أجزاء بعد تعذر الجزء العاشر، نستصحبه باعتبار بذل العنايه فى موضوعه، بأن يُدّعى بأنّ المركب التام ذا العشره أجزاء، والناقص ذا التسعه أجزاء هما واحد بنظر العرف، ولا يرى أنّ وجود الجزء العاشر وعدمه شيء مقوم، وإنما يرى أنه من الحالات المتبادله، فالعنايه تكون مبذوله فى الموضوع مع وحده الحكم، وليس هناك تعدد فى الحكم، نفس الوجوب الثابت سابقاً نستصحبه بعد التعذر، لكن ببذل العنايه فى موضوعه، بأن يقال: أنّ المركب الواجب للجزء المتعذر بنظر العرف هو نفس المركب الفاقد للجزء المتعذر، لكن بالنظر العرفى بإعمال المسامحه العرفيه، العرف لا يرى أنّ هذا يوجب تبدّل الموضوع وتغيّره، وإنما يرى أنّ الموضوع نفسه باقٍ وإن تعذر جزء منه، فالعنايه تكون مبذوله فى طرف الموضوع لا فى طرف الحكم، ومن هنا فى محل الكلام لا نحتاج إلى ملاحظه أنّ هذا الجزء مقوم، أو غير مقوم، هذا نحتاجه عندما نبذل العنايه فى الموضوع، فنقول: أنّ هذا المركب التام الواجد للجزء المتعذر كيف نقول أنه نفس المركب الناقص الفاقد للجزء المتعذر ؟ إلا إنما يكون نفسه بنظر العرف عندما لا يكون هذا الجزء المتعذر مقوماً للمركب، وإلا إذا كان مقوماً للمركب، فحتى بالنظر العرفى يكون الموضوع متعدداً؛ لأنه مقوم للموضوع، فإذا انتفى الجزء العاشر ينتفى المركب التام، ويكون هناك مركب جديد آخر غيره؛ فلذا كنّا نحتاج إلى ملاحظه أنّ هذا الجزء المتعذر مقوم أو ليس مقوماً، إن كان مقوماً، فلا مجال لإعمال العنايه العرفيه فى جانب الموضوع، وإن لم يكن مقوماً، فهناك مجال لإعمال العنايه العرفيه. هذا الشيء لا نحتاج إليه فى محل الكلام؛ لأنّ الموضوع هو نفس الموضوع حقيقةً، هو نفسه حتى بالدقه؛ لأنّ الموضوع الذى نريد أن نسند إليه عدم السقوط ويُعبّدنا الشارع ببقائه هو نفس الميسور، ومن الواضح أنّ الميسور من الأجزاء قبل التعذر هو نفس الميسور من الأجزاء بعد التعذر، فى باب الاستصحاب تعدد الموضوع حقيقةً؛ لأنّ موضوع الحكم السابق هو المركب التام الواجد للجزء المتعذر، بينما بعد التعذر صار الموضوع تسعه أجزاء، إذن: اختلف الموضوع حقيقةً، بينما فى محل الكلام الاختلاف يكون فى الحكم، أنّ الحكم الثابت للميسور من الأجزاء سابقاً كان هو الوجوب النفسى الضمنى، بينما الحكم الذى يُراد إثباته للميسور بعد تعذر بعض الأجزاء هو الوجوب الاستقلالى، فإذن: الوجوب تعدد فى محل الكلام، فترِد هذه الشبهه، وهى أنه كيف يُحكم ببقائه، والحال هو غيره ؟! فنحتاج إلى بذل عنايةٍ فى نفس الحكم بأن نقول: أنّ النفسيه والغيريه والضمنيه من الحالات المتبادله، والوجوب هو ذات الوجوب، فنفس الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً يمكن أن يُحكم ببقائه، وأن يتعبّدنا الشارع ببقائه، ولا مشكله فى هذا، وإن كان سابقاً وجوباً ضمنياً والآن هو وجوب استقلالى، فالعنايه نحتاج إلى بذلها فى نفس الحكم وليس فى الموضوع؛ لأنّ الموضوع هو نفس الميسور ولم يتعدد، نعم، لم نغير فى الموضوع؛ لأننا كنا نقول أنّ حكم الميسور يبقى، والموضوع هو نفسه باقٍ بعد تعذر بعض الأجزاء، فمن هنا لا نحتاج هنا إلى ملاحظه أنه مقوم، أو غير مقوم؛ لأنّ العنايه مبذوله فى نفس الحكم لا فى الموضوع؛ حينئذٍ نأتى إلى نفس العنايه التى ذكرها الشيخ(قدس سره)، هل هذه العنايه تامّه، أو لا ؟ الظاهر أنها تامّه كما يقول الشيخ(قدس سره)، باعتبار أنّ النظر

العرفی یساعد علی هذا، النظر العرفی لا یدقق فی مسأله أنّ هذا الوجوب کان ضمنیاً، والآن هو وجوب استقلالی، أو أنه کان وجوباً غیریاً، والآن هو نفسی، هذه التدقیقات لا یلاحظها العرف غیر أنّ هذا کان واجباً والآن وجوبه باقٍ، هذا المیسور نفسه لم یتبدّل، کان واجباً سابقاً، ولا مشکله فی أن یتعبّدنا الشارع ببقاء حکمه؛ لأنّ الحکم بنظر العرف باقٍ، وهذه الخصوصیات لا تعنی تعدد الحکم بنظر العرف، فالحکم واحد، فتبذل هذه العنایه فی محل الکلام، والشاهد هو ما قاله الشیخ(قدس سره) من أنه بالنظر العرفی یعتبر ثبوت الحکم للباقی من الأجزاء بعد التعذر هو بقاء لحکمه السابق، کما أنه یعدّ عدم ثبوته للأجزاء الباقیه بعد التعذر ارتفاعاً لحکم المیسور الثابت سابقاً. هذا واضح فی أنه مبنی علی هذا التسامح بحسب النظر العرفی، فلا یبعُد أن تکون هذه العنایه عنایه تامّه فی محل الکلام.

ص: ۸۷

نعم، هنا أيضاً الظاهر لابدّ من فرض الشک فی بقاء الحکم، کما لابد منه فی باب الاستصحاب، الظاهر فی المقام أيضاً لابدّ منه، هناک فی باب الاستصحاب قلنا لابدّ من أن نفترض الشک فی بقاء ما نريد استصحابه حتی يجری الاستصحاب، وإلا، لا معنی لجريان الاستصحاب، فی المقام أيضاً حينما نريد أن نسند عدم السقوط إلی حکم الميسور، والذی قلنا أنّ مرجعه إلی التعبّد ببقائه، نفس التعبد ببقاء حکم الميسور إنما يکون مقبولاً ـ ومعقولاً عندما نفترض الشک فی بقاء حکمه، وإلا إذا فرضنا العلم ببقائه، أو العلم بارتفاعه لا ـ معنی للتعبّد ببقائه. إذن: لابدّ أن نفترض أننا نشک فی بقاء حکم الميسور الذی کان ثابتاً له سابقاً حتی يکون هناک معنی لنسبه عدم السقوط إلی الحکم، أو يکون هناک معنی للتعبّد ببقاء حکم الميسور، ويقال: لا بأس فی المقام هذا الشک موجود فی محل کلامنا؛ لأننا نشک بالوجدان فی بقاء حکم الميسور؛ لأننا نحتمل بقاءه ونحتمل سقوطه، المرکب التام عندما يثبت له حکم ويتعذر بعض أجزائه، لا نعلم هل أنّ حکم الميسور يبقی أو يسقط بسقوط الأمر بالمرکب ؟ فإذن: هناک شک فی بقاء حکم الميسور ينشأ من احتمال سقوطه، وهو احتمال فی ضمن سقوط المرکب بتعذر بعض الأجزاء ويحتمل فی نفس الوقت أن لا يسقط بسقوط الأمر بالمرکب، وإنما يبقی الشارع يريد من المکلف الإتيان بالأجزاء المقدوره. هذا الاحتمال موجود، وهذا الاحتمال کافٍ فی تصحيح التعبّد ببقائه، فمن هنا يظهر أنّ هذا الجواب تام.

وأما الجواب الثانی الذی ذکره الشيخ(قدس سره): وهو مسأله أنه لا داعی لإسناد عدم السقوط إلی الحکم، وإنما نأخذ بظاهر الجمله ونسند عدم السقوط إلی نفس الميسور لا إلی حکمه، کلام الشيخ(قدس سره) الذی ذکر هذا الجواب لا يظهر منه أنّ مراده من نسبه عدم السقوط إلی الميسور هو بقاء الميسور فی العهده کما فسرنا کلامه به، عبارته عامّه ولا يظهر منها هذا المعنی، ومن هنا هناک احتمالات فی ما هو المراد بنسبه عدم السقوط إلی الميسور، ما معنی عدم سقوط الميسور ؟ وما معنی بقاء الميسور ؟

الاحتمال الأول: المقصود بعدم السقوط هو عدم السقوط عن العهده، وأنّ الميسور باقٍ فی العهده.

الاحتمال الثانی: أن یکون المقصود هو بقاء المیسور علی موضوعیته للحکم الشرعی، لا ـ یسقط عن کونه موضوعاً للحکم الشرعی، کما کان سابقاً هذا المیسور موضوعاً لحکم شرعی، بتعذر بعض الأجزاء هذا المیسور لا یسقط عن موضوعیته للحکم الشرعی؛ بل یبقی علی موضوعیته لذلک الحکم. هذا الاحتمال طرحه المحقق الأصفهانی(قدس سره) فی حاشیته، وکان یمیل إلیه. (۱)

الفرق بین الاحتمالین هو أنه إذا قلنا بالتفسیر الذی ذکره المحقق الأصفهانی(قدس سره)؛ حینئذٍ لا مشکله فی جعل الروایه شامله للمستحبات؛ لأنّ (لا یسقط المیسور) هو عباره عن أنّ الشارع یرید أن یقول أنّ هذا المیسور باقٍ علی موضوعیته للحکم، وهذا یختلف باختلاف الحکم الثابت له سابقاً، إذا کان الحکم الثابت له سابقاً هو الوجوب، فالشارع یقول هذا المیسور باقٍ علی موضوعیته للوجوب، وإذا کان الحکم الثابت له سابقاً هو الاستحباب، فالشارع أیضا یقول أنّ هذا المیسور باقٍ علی موضوعیته لحکمه بالاستحباب، فلا مشکله فی أن تکون هذه الفقره شامله للمستحبات کما هی شامله للمستحبات؛ لأنّ حکم المیسور سابقاً یختلف فقد یکون وجوباً وقد یکون استحباباً، والعباره تدل علی أنّ هذا المیسور باقٍ علی موضوعیته لحکمه لا أکثر من هذا. بینما علی الاحتمال الأول إذا قلنا بالبقاء فی العهده، فالمسأله قد یُتأمَل فی شمول العباره إذا فسرناها بهذا التفسیر للمستحبات، باعتبار ـــــــــــــــ بحسب تعبیر المحقق الأصفهانی(قدس سره) ـــــــــــــــــــــ أنّ المستحبات لا عهده فیها، (۲) والعهده مخصوصه بالواجبات. وفی عباره أخری(أن العهده تناسب الواجبات ولا تناسب المستحبات)، فإذا آمنا بهذا؛ فحینئذ معنی (لا یسقط المیسور) یعنی المیسور باقٍ فی العهده، ویختص بالواجبات ولا یشمل المستحبات.

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، الشیخ الأصفهانی، ج۴، ص۳۸۹.
۲- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، الشیخ الأصفهانی، ج۴، ص۳۸۹.

الاحتمال الثالث: أنّ المقصود ببقاء الميسور هو بلحاظ حكمه. هنا لم نُعمِل عنايه التقدير كما لو أسندنا عدم السقوط إلى حكم الميسور مباشره؛ بل نقول أنّ عدم السقوط مسند إلى الميسور نفسه، لكن مسند إلى الميسور بلحاظ حكمه، وهناك فرق بين أن نسند عدم السقوط إلى حكم الميسور، هذا يحتاج إلى تقدير؛ لأنه فى العباره لا يوجد(حكم الميسور)، وإنما يوجد(الميسور) نحن نقول أنّ المسند إليه مقدر وهو(حكم الميسور) وهذا قلنا أنه يحتاج إلى تقدير، لكن عندما نقول أنّ عدم السقوط يُسند إلى نفس الميسور، لكن بلحاظ حكمه؛ وحينئذٍ لا يوجد هنا عنايه وتقدير، وأنّ التقدير خلاف الظاهر. هذا أيضاً يمكن طرحه فى المقام، بأن يقال: أنّ الشارع يخبرنا فى هذه العباره ببقاء الميسور بلحاظ حكمه، إذا قلنا بهذا الاحتمال، فالعباره تشمل المستحبات والواجبات؛ لأنّ الشارع يعبّدنا ببقاء الميسور بلحاظ حكمه، وحكمه يختلف، إذا كان حكمه هو الوجوب، فالشارع يعبّدنا ببقاء الوجوب، وإذا كان حكمه هو الاستحباب، يعنى كان جزءً من مستحب؛ فالشارع يعبّدنا ببقاء استحبابه.

إذن: الاحتمالات عديده فى المقام فى ما هو المراد ببقاء الميسور ؟ احتمال أنّ المقصود هو بقاؤه فى العهده، أو بقاؤه على موضوعيته لحكمه، أو أنّ المقصود هو بقاؤه بلحاظ حكمه. هذه هى الاحتمالات الموجوده فى محل الكلام، والأقرب منها هو الاحتمال الأخير، وبعده يأتى الاحتمال الأول الذى هو بقاؤه فى العهده، أما الاحتمال الذى ذكره المحقق الأصفهانى(قدس سره) وهو مسأله أنه باقٍ على موضوعيته، ففيه هذه المشكله: أنّ الذى يُستفاد من الروايه هو أنّ تعبير الروايه(لا يسقط) فكأنه هناك جهه استعلاء، تريد الروايه أن تخبر عن عدم سقوطه عن الجهه التى كان فيها، وهذا يناسب العهده، لا يسقط عن العهده، لكن لا يسقط عن موضوعيته لا يبعُد أنه خلاف ظاهر تعبير لا يسقط، ولا يبعُد أنّ التعبير(لا يسقط) فيه إشاره إلى أنه لابدّ أنّ تبقى جهه علو، ويخبر أنّ هذا لا يسقط من المرتبه التى كان عليها، أما كونه موضوعاً للحكم، فهذا ليس جهه علو بحيث يسمح لنا بأن نقول أنّ هذا لا يسقط عن ما كان عليه من كونه موضوعاً للحكم الشرعى.

ص: ۹۰

هذا كله بالنسبه للإشكال الأول الذى طرحه الشيخ الأنصارى(قدس سره) وبعد ذلك ندخل فى الإشكال الثانى على الاستدلال بالروايه الذى يُستفاد من كلمات السيد الخوئى(قدس سرّه).

الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

الإشكال الثانى على الاستدلال بالروايه فى المقام هو ما ذكره السيد الخوئى(قدس سره)، ذكر أنّ الروايه يدور أمرها بين أمرين، بين حملها على المركب إذا تعذر بعض أجزائه؛ حينئذٍ يكون الوجوب المستفاد منها وجوباً مولوياً، باعتبار أنّ وجوب الباقى وجوب جديد؛ لأنّ الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً غير الوجوب الذى يثبت للباقى من الأجزاء، فإذن: وجوب الباقى على تقديره، هو وجوب جديد، وعلى تقدير أن يكون هذا ثابتاً، فهو وجوب مولوى ثابت لدليل، وليس وجوباً يدركه العقل حتى يقال أنّ الوجوب المستفاد من الروايه فى مورده يكون إرشادياً؛ بل هو وجوب مولوى، وبين حمل الروايه على الكلّى إذا تعذر بعض أفراده؛ حينئذٍ يكون الوجوب المستفاد من الروايه، أى وجوب الباقى بعد تعذر بعض الأفراد من الكلّى، يكون وجوباً إرشادياً وليس وجوباً مولوياً، باعتبار أنّ هذا الوجوب يكون إرشاداً إلى ما يحكم به العقل، العقل يحكم فى المقام بأنه لا موجب لسقوط شىءٍ لتعذر شىءٍ آخر؛ لأنّ المفروض فى الكلّى أنّ الوجوبات بلحاظ الأفراد وجوبات استقلاليه، كل واحدٍ منها له وجوب مستقل، تعذر بعض الأفراد وسقوط بعض الوجوبات عن بعض الأفراد بالتعذر لا يوجب سقوط وجوب الباقى، فوجوب الباقى وجوب يدركه العقل ويحكم به، فيكون الوجوب المستفاد من هذه العباره الصادره من الشارع وجوباً إرشادياً إلى ما يدركه العقل؛ لأنه لا مبرّر لسقوط وجوب شىءٍ لتعذر شىءٍ آخر وسقوط وجوب شىءٍ آخر، فيكون الوجوب وجوباً إرشادياً، وحيث أنه لا جامع بين الوجوبين المولوى والإرشادى حتى تكون الروايه شامله لكلا الموردين، للكلّى مع أفراده إذا تعذر بعض أفراده، وللمركب إذا تعذر بعض أجزائه، لا جامع بينهما، ولا قرينه لتعيين أحدهما فى مقابل الآخر؛ حينئذٍ تكون الروايه مجمله، وتسقط عن صلاحيه الاستدلال بها فى محل الكلام. (١)

ص: ٩١

١- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج٣، ص٤٦٨.

ثم أنه(قدس سره) أورد على نفسه: والظاهر أنّ الإيراد يرتبط بما ذكره أخيراً من عدم وجود قرينهٍ لتعيين أحد الاحتمالين، فأشكل على نفسه بأنه لماذا لا يجرى الأصل الذى هو أنّ الكلام الصادر من الشارع ظاهر فى المولويه، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك، فتُحمل على الإرشاد، وإلا الأصل فى كلام الشارع أنه يُحمل على المولويه، هذا الظهور فى كلام الشارع فى أنّ الأمر الصادر منه ظاهر فى المولويه، هذا الظهور يكون مرجّحاً لأحد الاحتمالين على الآخر، يعنى يكون مرجّحاً لحمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء؛ لأنّ الوجوب بناءً على هذا كما ذكر يكون وجوباً مولوياً، بينما إذا حملناها على الكلّى ذى الأفراد؛ حينئذٍ يكون الوجوب وجوباً إرشادياً.

فـإذن: کون الأصـل فی کلاـم الشـارع هو کونه مولویـاً، وخطـابه والأمر الصادر منه ظاهر فی المولویه یُرجّح هـذا الاحتمال علی ذاک الاحتمال، وبـذلک یصـح الاسـتدلال بالروایه؛ لأننا عیّنّا أنّ الروایه تُحمل علی المرکّب ذی الأجزاء إذا تعذر بعض أجزائه، فیصح الاستدلال بالروایه.

أشـکل(قـدس سره) علی نفسه بهذا، وأجاب: بأنه لا یصح فی المقام التمسّک بهذا الظهور؛ لأنّ هذا الظهور والأصل إنما یصـح التمسک به فیما إذا عُلم متعلق الأمر، ویُشک فی کونه مولویاً، یعنی أنّ هناک حالتین:

الحـاله الأولی: أن یکون متعلّق الأمر معلوماً وواضـحاً ولیس فیه تردد، لکن نشک فی أنه هل أمر به علی نحو المولویه، أو أمر به علی نحو الإرشاد ؟ لکن الموضوع واضـح ولیس فیه تردیـد. فی هـذه الحاله یأتی هـذا الظهور لتعیین أنّ الکلام صدر منه بما هو مولی، فیکون الأمر مولویاً. (مثلًا): فی قوله تعالی:(إذا تـداینتم بدینٍ إلی أجلٍ مُسـمّی، فاکتبوه). (1) نشک فی أنّ(فاکتبوه) هل صدر من الشارع بما هو مولی، أو أنه إرشاد إلی وجود مصلحهٍ فی کتابه الدَین وتوثیقه. فی هذه الحاله یأتی الأصل وهذا الظهور یحتّم علینـا أن نحمل الکلام علی المولویه لا علی الإرشاد؛ لأنّ الأصل فی کلام الشارع أن یکون علی نحو المولویه، وأنه صـدر منه بما هو مولی وبما هو ناصح أو مرشد.

۱- البقره/السوره۲، الآیه۲۸۲.

الحاله الثانيه: أن يكون متعلّق الأمر مردّداً بين أمرين، على تقدير أن يكون المراد به أحد هذين الأمرين يكون الأمر مولوياً لا محاله، وعلى التقدير الآخر يكون الأمر إرشادياً لا محاله، بحيث فى هذه الحاله لا يجرى هذا الظهور، ولا يمكن التمسّك بهذا الأصل، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث لا يوجد عندنا شكٌّ فى المولويه والإرشاديه، وإنما لدينا تردّد فى أنّ هذا الأمر المستفاد من قوله(لا يسقط الميسور بالمعسور) ماذا يُراد به ؟ على أحد التقديرين، وهو فى ما إذا كان أمراً بالباقى من الكلّى بعد تعذر بعض أفراده، فهو أمر إرشادى لا محاله، لكن على تقدير أن يكون أمراً بوجوب الباقى من أجزاء المركّب بعد تعذر أجزاء أخرى، فهو أمر مولوى لا محاله، عندما نتردّد فى موضوع الأمر، هل هو الباقى من الكلّى ذى الأفراد، أو هو الباقى من المركب ذى الأجزاء، على أحد التقديرين يكون الأمر مولوياً، وعلى التقدير الآخر يكون الأمر إرشادياً، يقول: فى هذه الحاله لا يعمل هذا الظهور والأصل لإثبات أنّ هذا الأمر يُراد به ما يناسب المولويه، يعنى يُراد به المركّب ذو الأجزاء لا الكلّى ذا الأفراد؛ لأنّ هذا الأصل إنما يجرى عندما نشكّ فى المولويه والإرشاديه، وفى محل الكلام الأمر ليس هكذا، يعنى هذا يكون من قبيل ما إذا فرضنا أنه أمرنا بشىءٍ، وتردّد هذا الأمر بين شيئين، تردّد بين أن يكون صلاه حتى يكون أمره مولوياً، وبين أن يكون مراجعه الطبيب ____________ مثلاً ____________ حتى يكون أمره إرشادياً، فى هذه الحاله يقول: لا يجرى هذا الأصل ولا يمكن إثبات أنه مولوى لإثبات أنّ ما أمر به هو الصلاه لا مراجعه الطبيب. يقول: ما نحن فيه من هذا القبيل؛ ولذا لا فائده فى هذا الأصل، فلا ينفع فى محل الكلام. هذا خلاصه ما يمكن أن يقال فى تقريب ما ذكره.

ص: ٩٣

هذا الإشكال ذكره فى الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثه فى تفسير العباره، الذى هو أنّ المقصود بـــــــــ (لا يسقط) هو النهى، وليس أنهـا إخبار فى مقام النهى، وإنما هى نهىٌ مباشره، من قبيل (لا رفث ولا فسوق ولا جـدال فى الحـج). (۱) فى هذا الاحتمال ذكر هذا الإشكال، وكأنه يظهر منه أنّ الإشكال يبتنى على الاحتمال الأول، فيقال: أنّ هذا النهى هل هو مولوى، أو هو إرشادى ؟ إذا كان نهياً عن ترك الباقى من الأفراد فى الكلّى، فالنهى إرشادى، وأمّا إذا كان نهياً عن ترك الباقى من الأجزاء فى المركّب، فيكـون نهيـاً مولويـاً، دخـل هـذا الإشـكال فى هـذا المقـام، وكـأنه يظهر مـن كلامه أنّ هـذا الإشـكال لاـ يجرى على الاحتمالين الآخرين، بينما الصحيح هو أنّ الإشكال لا يبتنى على الاحتمال الأول؛ بل يمكن أن يجرى حتى على الاحتمال الثانى. صحيـح، هو لاـ يجرى على الاحتمـال الثـالث؛ لأنّ الاحتمال الثالث يقول أنّ جمله(لا يسـقط) هى إخبارٌ محضٌ، إخبار عن عـدم سقوط الوجوب، أو عـدم سـقوط البـاقى، فهى إخبـار محض؛ وحينئـذٍ لاـ مجال لأن يقال أنّ هـذا يتردّد بين أن يكون مولوياً، أو يكون إرشادياً، هو إخبار وهو إرشاد بلا إشـكال وليس فيه مولويه، هذا التردّد إنما يكون عندما يكون هناك نهى عن شـىءٍ، أو أمر بشـىءٍ؛ حينئـذٍ يتردّد بين الإنشـائيه والمولويه، وهـذا موجود فى الاحتمـال الأـول والاحتمـال الثـانى؛ لأنّنا فى الاحتمال الثانى بالنتيجه وإن فسّـرنا(لا يسـقط) بأنها نفى، لكنها نفى فى مقام النهى، من قبيل الإخبار فى مقام الأمر، فإذن: هناك نهى فى المقام، وهـذا النهى يقـال أنه يتردّد بين أن يكون إرشادياً، وبين أن يكون مولويـاً. أمّـا على الاحتمال الثالث، فهـذا التردّد لا يأتى، فهـذا الإشكال لا يرِد على الاحتمال الثالث، لكنه لا يبتنى على الاحتمال الأول؛ بل يمكن توجيهه على الاحتمال الثانى أيضاً.

۱- البقره/السوره۲، الآيه۱۹۷.

هذا الإشكال كأنه يبتنى على تسليم أمورٍ حتى ينتج الإجمال فى الروايه وعدم صحه الاستدلال بها:

الأمر الأول الذى يبتنى عليه هذا الإشكال: دعوى أنّ الوجوب يكون إرشادياً إذا حملنا الروايه على الكلّى ذى الأفراد إذا تعذرت بعض أفراده، هـذا لا ـ محـاله يكون الوجوب إرشاديـاً فى مقابل أن نحمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء حيث يكون الوجوب فيهـا على ما ذكر وجوباً مولوياً. لابـدّ أن نسـلّم هـذا حتى يتم الإشـكال، أما إذا لم نسـلّمه، وقلنا أنّ الوجوب على كل حالٍ، سواء حملنـا الروايه على المركّب ذى الأـجزاء، أو حملنـا الروايه على الكلّى ذى الأـفراد، على كـل حـالٍ هو وجوب مولوى صـادر من المولى بما هو مولى؛ حينئـذٍ لا يتمّ هـذا الإشـكال؛ لأنه لا تردّد حينئـذٍ بين المولويه وبين الإرشاديه، وأنه لا جامع بينهما ولا قرينه على تعيين أحـدهما، فـالروايه تكون مجمله، كلاـ هـذا أمر مولوى لا ـ يتردّد بين أن يكون مولوياً وبين أن يكون إرشادياً؛ بل هو مولوى على كـل حـال، سواء حملنـا الروايه على الكلّى، أو حملنـا الروايه على المركّب، فإذن: لابـدّ من تسـليم أنّ الوجوب على تقدير حمل الروايه على الكلّى يكون وجوباً إرشادياً.

الأمر الثانى: أن نسلّم عدم وجود جامعٍ بين الوجوب الإرشادى وبين الوجوب المولوى، لا جامع بينهما حتى يكون اللّفظ مستعملاً فيه، وبالتالى تكون الروايه شامله لكلا الأمرين، فيصح الاسـتدلال بها. يقول: لا يوجد جامع؛ بل هذا إمّا أن يُستعمل فى هذا فقط، أو يُسـتعمل فى هـذا فقـط، وحيث لاـ مُعيّن، فتكون الروايه مجمله. الوصول إلى هـذه النتيجه، وهى إجمـال الروايه، باعتبار عـدم وجود قرينهٍ على تعيين أحـد الأـمرين، هـذا يتوقف على عـدم وجود جامعٍ بين الوجوب الإرشادى والمولوى يُسـتعمل فيه اللّفظ، وإلا لكانت الروايه شامله لكلا الأمرين.

الأمر الثالث: أن نسلّم عدم وجود قرينةٍ على تعيين أحدهما.

هذه الأمور الثلاثه إذا سلّمناها يكون هذا الإشكال وارداً على الاستدلال بالروايه، لكنّ الظاهر أنّ هذه الأمور كلّها ليست مسلّمه، كلّها يمكن التأمّل فيها، ويمكن المناقشه فيها.

أمّا الأمر الأول، وهو مسأله الملازمه بين حمل الروايه على الكلّي والأفراد وبين كون الوجوب المستفاد من الروايه إرشادياً. هذا الأمر قابل للمناقشه، باعتبار أنّ الميزان فى كون الوجوب مولوياً، أو كونه إرشادياً ما هو ؟ لابدّ أن نحدد الميزان حتى نعرف أنّ هذا الوجوب على تقدير حمل الروايه على الكلّي ذى الأفراد هل يتوفر فيه ميزان الإرشاديه حتى يكون إرشادياً، أو لا ؟ ما هو الميزان ؟ الميزان الذى نعرفه هو أنّ الوجوب المولوى هو الذى يصدر من المولى بما هو مولى بحيث يكون من شئون مولويته، فى مقابل الأمر أو النهى الذى يصدر من المولى لا بما هو مولى، وإنما بما هو مخبر أو ناصح وليس من شئون مولويته، هذا الثانى نُسمّيه بالوجوب الإرشادى، والأول نسمّيه بالوجوب المولوى، هذا هو الميزان فى تعيين أنّ الوجوب مولويٌ، أو أنه إرشاديٌ، فى مقابل أن يقال أنّ الميزان هو تارةً نفترض أنّ الحكم المستفاد من الروايه مُبيّنٌ فى خطابٍ آخر، فيكون إرشادياً، أو لا يكون مُبيّناً فى خطابٍ قبله، فيكون مولوياً، هذا الميزان الثانى. كأنّ الكلام فى الأمر الأول مبنيٌ على كون الميزان هو الميزان الثانى؛ لأنه يقول: إذا حملنا الروايه على الكلّي ذى الأفراد إذا تعذرت بعض أفراده، وجوب الأفراد المقدوره هو وجوب قد بُيّن فى خطابٍ آخر، وهو نفس الخطاب الذى يأمر بالكلّي، باعتبار أنه استغراقى انحلالى ينحل إلى وجوبات متعدّده بعدد الأفراد. إذن: وجوب الباقى قد بُيّن فى خطابٍ آخر؛ ولذا لابدّ أن يكون هذا الوجوب وجوباً إرشادياً، بينما عندما نحمل الروايه على المركب ذى الأجزاء إذا تعذر جزء منه؛ حينئذٍ وجوب الباقى الذى هو الوجوب الاستقلالى يكون مولوياً؛ لأنه لم يُبيّن بخطابٍ قبله، الذى بُيّن سابقاً هو وجوب الباقى فى ضمن المركّب كوجوبٍ ضمنى، وهذا الوجوب الضمنى سقط وزال بزوال الأمر بالمركّب بعد تعذر بعض الأجزاء، وهذا الوجوب الاستقلالى الذى يتعلّق بباقى الأجزاء هو وجوب جديد لم يُبيّن فى خطابٍ سابقٍ، وإذا لم يُبيّن فى خطابٍ سابقٍ، فيكون هذا الوجوب وجوباً مولوياً. هنا هذا هو الميزان، بينما الميزان ليس هو هذا، الميزان هو أنّ الوجوب صدر من المولى بما هو مولى، أو صدر منه بما هو مخبر، تارةً يقول(راجع الطبيب) هذا صدر منه بما هو مرشد وناصح، إذا لاحظنا الأمر بالباقى من الأفراد فيما لو حملنا الروايه على الكلّي، هذا الباقى من الأفراد هل هو أمر إرشادى ؟ يعنى هل صدر من المولى بما هو مخبر ومرشد، أو صدر منه بما هو مولى ؟ صدر منه بما هو مولى، ومن شئون مولويته، غايه الأمر أنّ هذا الوجوب يكون وجوباً تأكيدياً؛ لأنه أُمر به فى خطابٍ آخر، لكن كونه تأكيداً لا يعنى أنه ليس مولوياً وأنه إرشادى؛ بل من شئون المولى أن يأمر بالشىء تأسيساً أو تأكيداً، هذا ليس شيئاً ليس من شأن المولى، الخطابات التأكيديه تصدر من الشارع بما هو شارع وبما هو مولىً بحيث يُعمل مولويته ويُصدر هذا الخطاب للتأكيد، فهذا الخطاب تأكيدى وليس تأسيسياً، كون الخطاب تأكيدياً لا يعنى أنه إرشادى ليس مولوياً، وإنما الميزان فى كونه إرشادياً كما قلنا هو أن يصدر الخطاب منه لا بما هو مولى، أصلاً ليس من شئون مولويته أن يقول: (راجع الطبيب)، هذا إخبار عن وجود مصلحه فى ذلك، أو وجود مفسده فى ذلك فى حاله النهى، الخطاب فى محل الكلام إذا حملنا الروايه على أنها ناظره إلى الكلّي ذى الأفراد، الوجوب الذى نستطيع أن نقوله هو أنّ هذا الوجوب عند تعذر بعض الأفراد الأخرى هو وجوب بُيّن فى خطابٍ سابقٍ، فهو خطاب وأمر تأكيدى، لكن كون الأمر تأكيدياً هل يعنى أنه ليس مولوياً ؟ هذا غير واضح؛ بل ممنوع؛ لأنّ الأمر التأكيدى هو أمر شرعى صادر من المولى بما هو مولى، فهو أمر مولوى، وإن كان تأكيدياً. التأكيديه والتأسيسيه كلٌ منهما خطابات شرعيه مولويه صادره من المولى بما هو مولى وليست

إرشاداً، وإنما هی خطاب تأکیدی، الشارع یری المصلحه فی أن یؤکد هذا الأمر، فیُعمل مولویته، فیؤکد هذا الأمر، فهو خطاب مولوی، ولا ملازمه بین حمل الروایه علی الکلی ذی الأفراد، وبین کون الوجوب المستفاد منها وجوباً إرشادیاً؛ بل یکون أمراً مولویاً علی القاعده. هذا بالنسبه إلی الأمر الأول. ومن هنا یظهر أنّ الفرق بین حمل الروایه علی هذا أو حملها علی هذا هو أنه إذا حملنا الروایه علی الکلی الخطاب یکون تأکیدیاً، وإذا حملناها علی المرکب الخطاب یکون تأسیسیاً، وکل منهما یکون خطاباً مولویاً، فلیس الفرق بینهما أنه إذا حملناها علی الأول یکون الخطاب إرشادیاً، وإذا حملناها علی الثانی یکون الخطاب مولویاً.

ص: ۹۶

وأما الأمر الثانی، الذی هو عدم وجود جامعٍ بین الوجوب الإرشادی والوجوب المولوی، مع التنزّل عن الأمر الأول، بأن نسلّم بأنه إذا حملنا الروایه علی الکلّی، فالوجوب وجوب إرشادی. هذا الکلام الذی ذکره مرجعه فی الحقیقه إلی دعوی أنّ شمول الروایه لکلاـ الأمرین، یعنی للکلّی والمرکّب، یتوقف علی وجود جامعٍ بینهما یُستعمل فیه اللّفظ حتی تکون الروایه شامله لکلا الأمرین، وإلاـ یجری استعمال اللّفظ فی معنیین لاـ جامع بینهما، بحیث أنّ اللّفظ الواحد یُستعمل فی الوجوب الإرشادی وفی الوجوب المولوی، ولا جامع بینهما، فیلزم استعمال اللّفظ فی معنیین. هذا هو المحذور. فلکی نثبت شمول الروایه لکلا الأمرین ولا نقع فی محذور استعمال اللّفظ فی معنیین لابدّ من وجود جامعٍ یُستعمل فیه اللّفظ، إذا وجد جامع یُستعمل فیه اللّفظ؛ فحینئذٍ تشمل الروایه کِلا الأمرین، وفی نفس الوقت لا نقع فی محذور استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی. إذن: لابدّ من فرض وجود جامعٍ حتی نثبت الشمول، وإلا سنقع فی محذور استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی، هذا ما یُفهم من کلامه.

هذا أیضاً کأنه مبتنٍ علی أنّ حمل الروایه علی الکلّی ذی الأفراد الذی تنزّلنا وسلّمنا بکونه ملازماً لکون الوجوب المستفاد من قوله(لاـ یسقط) وجوباً إرشادیاً، فکأنه یفترض أنّ هذا الأمر بالإتیان بالباقی من الأفراد المستفاد من(لا یسقط) الذی هو أمر إرشادی، کأنه مستعمل فی الإرشادیه، وإذا حملناه علی المرکّب ذی الأجزاء یکون الأمر مستعملاً فی المولویه، بحیث تکون الإرشادیه فی الأوّل، والمولویه فی الثانی داخله فی المعنی المستعمل فیه اللّفظ؛ ولذا إذا لم یکن هناک جامع بینهما یُستعمل فیه اللّفظ، فسوف نقع فی محذور استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی؛ لأننا نستعمله فی المولویه وفی الإرشادیه، فکأنه یفترض أنّ المولویه هی جزء من المعنی المستعمل فیه اللّفظ، والإرشادیه أیضاً کذلک، فعند عدم وجود جامعٍ یلزم محذور استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی، بینما الصحیح لیس هکذا، المولویه والإرشادیه لیسا من قیود المعنی الذی یستعمل فیه الأمر، أو یستعمل فیه النهی، الأمر مستعمل فی معناه، إن کان الأمر صیغه، فهی مستعمله فی البعث والتحریک بنحو المعنی الحرفی، وإن کان مادهً، فهو یدلّ علی البعث والتحریک بنحو المعنی الاستقلالی، وهکذا بالنسبه للنهی، دلالته مقصوره علی الدلاله علی البعث والتحریک بنحو المعنی الحرفی، أو بنحو المعنی الاسمی، أمّا کونه مولویاً، أو کونه إرشادیاً، فهذا لیس شیئاً موضوعاً له اللّفظ، صیغه الأمر وماده الأمر لیست موضوعه للإرشادیه والمولویه، وإنما هذه أمور سیاقیه تستفاد من کون المتکلّم فی مقام التشریع، المولویه تستفاد باعتبار أنّ المتکلّم فی مقام إعمال المولویه، ولیست أموراً موضوعاً لها اللّفظ، والمعنی الموضوع له صیغه الأمر، أو المعنی الموضوع له ماده الأمر حتی نقول أنه عند عدم وجود جامعٍ بینهما یلزم استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی، الأمر مستعمل فی کلاـ الموردین فی معنیً واحد، ولیس هناک أکثر من معنیً واحد استُعمل فیه اللّفظ، هذه مدالیل تصدیقیه تتبع السیاق، وتابعه لکون المتکلّم فی مقام التشریع، أو کونه فی مقام الإرشاد، هذه مدالیل تصدیقیه لاـ علاقه لها بالمدلول التصوری المستعمل فیه اللّفظ؛ بل المستعمل فیه اللّفظ، یعنی صیغه الأمر، أو ماده الأمر، سواء حملنا الروایه علی الکلّی وأفراده، أو حملناه علی المرکّب هو معنیً واحد، اللّفظ لم یُستعمل إلا فی معنیً واحد وهو البعث والتحریک بنحو المعنی الاسمی أو بنحو المعنی الحرفی، فیما إذا قال(راجع الطبیب)، أو قال(صلِ) لم یستعمل إلاـ فی معنی واحد، کونه إرشادیاً هنا، وکونه مولویاً هنا، هذا یستفاد من ظهور حال المتکلّم فی أنه فی مقام التشریع، أو فی مقام الإرشاد، فلا یلزم من شمول الروایه لکلا الأمرین، لا یلزم استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

فى الدرس السابق ذكرنا الإشكال الثانى الذى ذكره السيد الخوئى(قدس سره) على الاستدلال بالروايه فى المقام، وهذا الإشكال يتوقف على تسليم أمور، الأمر الأول الذى ذكرناه هو مسأله حمل الروايه على الكلى ذى الأفراد يستلزم أن يكون الوجوب المستفاد منها وجوباً إرشادياً، فى حين أنّ حمل الروايه على المركب ذى الأجزاء يستلزم أن يكون الوجوب وجوباً مولوياً، وهو يقول لا يمكن الجمع بينهما ولا مرجّح، فتكون الروايه مجمله.

وذكرنا مناقشه لهذا الأمر فى الدرس السابق، وكان حاصلها هو أنّ الميزان فى كون الوجوب مولوياً، أو إرشادياً هو أنّ الأمر هل يصدر من المولى بما هو مولى، أو أنه يصدر منه لا بما هو مولى، وإنما بما هو مخبر، أو ناصح ؟ وكل وجوب يصدر من المولى بما هو مولى يكون وجوباً مولوياً، وحيث أنّ الوجوب إذا صدر من المولى فى مورد الكلى ذى الأفراد فهو صادر منه بما هو مولى، وإن كان هذا الوجوب تأكيدياً؛ لأنه مبيّن بخطابٍ سابق، وهو خطاب الكلى الذى ينحل إلى وجوبات متعدده بعدد الأفراد، إذن: الباقى من الأفراد بعد تعذّر بعض الأفراد، بُيّن وجوبه فى خطابٍ سابقٍ، فإذا ورد وجوبٌ له من قِبل الشارع، فهذا الوجوب يكون تأكيداً لما تقدم، لكن مجرّد كونه تأكيداً لما تقدم لا يعنى أنه إرشادى؛ لأنّ الميزان فى الإرشاديه كما تقدم هو عباره عن صدور الوجوب من المولى لا بما هو مولى، والوجوب التأكيدى ليس هكذا، هذا صدر من المولى بما هو مولى؛ لأنه يرى مصلحه فى التأكيد، فيصدر منه بما هو مولى، ويكون هذا الوجوب مولوياً وإن كان تأكيدياً، والفرق كما ذكرنا بين كون الوجوب فى باب الكلى أو فى باب المركّب، الفرق فى الحقيقه هو التأسيسيه والتأكيديه، بمعنى أنه فى باب المركّب يكون وجوب الباقى وجوباً تأسيسياً لم يُبيّن فى خطابٍ سابق، بينما فى باب الكلى يكون وجوباً تأكيدياً ، وكلٌ منهما وجوب مولوى صدر من المولى بما هو مولى، لا ـ بما هو مخبر أو مرشد. إذن: هو وجوب مولوى على كلا التقديرين. هذه هى المناقشه التى تقدّمت.

ص: ٩٨

لكن يمكن أن يقال: أنّ الحكم فى المقام المستفاد من جمله(لا يسقط) ______________ نتكلّم بناءً على الاحتمالين الأول والثانى على ما ذكرنا ______________ قد بُيّن فى الروايه بلسان(لا يسقط الميسور، أو لا يسقط حكم الميسور بالمعسور)، ويُفهم من هذا أنّ مركز التعبّد الشرعى فى الحقيقه يتوجّه إلى عدم السقوط، كأنّ الشارع يعبّدنا بعدم سقوط حكم الميسور، أو بعدم سقوط نفس الميسور عن العهده، أو بلحاظ حكمه على ما تقدّم فى الاحتمالات السابقه، بالنتيجه ما يُعبِّدنا الشارع به فى هذه العباره هو عدم السقوط، المستشكل يرى أنّ عدم السقوط هو مما يدركه العقل بقطع النظر عن الشارع؛ لأنّ العقل يُدرك أنّ وجوب شيءٍ لا يسقط بسقوط شيءٍ آخر، وجوبان مستقلان حتى إذا جمعهما دليلٌ واحد هما وجوبان مستقلان، وجوب الباقى ووجوب الجزء المتعذّر وجوبان مستقلان لا معنى لأن يكون سقوط وجوب الجزء المتعذّر موجباً لسقوط وجوبٍ آخر لا علاقه له به، واقع الأمر فى باب العام الانحلالى فى باب الكلى ذى الأفراد، هذا ينحل إلى وجوبات متعدده، مثل صوم أيام شهر

رمضان، کل یوم له وجوب خاص به، وله إطاعه مستقله وعصیان مستقل، سقوط وجوب صوم هذا الیوم بالتعذر لا یعنی سقوط وجوب صوم الیوم الآخر، فإذن: هذه مسأله یدرکها العقل، فإذا کانت من المسائل التی یدرکها العقل، فأنها تدخل فی باب الأحکام الشرعیه عندما ترِد فی مورد الأحکام العقلیه تکون إرشاداً إلی ما یدرکه العقل، ولیس فیها إعمال مولویه، وإنما هی حکم شرعی ورد فی مورد الحکم العقلی من قبیل(أطیعوا الله والرسول) (۱) ، هذا مما یدرکه العقل، فالوجوب الشرعی الوارد فی الإطاعه وتحریم المعصیه، فی الحقیقه هو إرشاد إلی ما یحکم به العقل. دعوی المستشکل هی أنّ عدم السقوط فی باب الکلی وأفراده مما یدرکه العقل، فإذا ورد وجوب الباقی، فالتعبّد بعدم السقوط یعنی إرشاد إلی ما حکم به العقل. لا یوجد فی کلام المستشکل أنّ الوجوب هل هو مُبیّن فی خطابٍ سابق، أو غیر مُبیّن فی خطابٍ سابق، هذا لا یُفهم من عبارته، عبارته واضحه فی أنه یقول أنّ وجوب الباقی فی مورد الکلی ذی الأفراد هو وجوب إرشادی؛ لأن الوجوب وعدم السقوط مما یدرکه العقل، بقاء الوجوب السابق هو مما یدرکه العقل؛ إذ لا موجب لسقوطه بسقوط شیءٍ آخر، فهو یری أنّ هذا الوجوب إرشادی؛ لأنه وارد فی مورد الحکم العقلی، والأحکام والوجوبات الشرعیه إذا وردت فی مورد الأحکام العقلیه تکون إرشادیهً.

۱- آل عمران/السوره۳، الآیه۳۲.

لتوضيح المطلب نقول: إدراك العقل لعدم السقوط يكون واضحاً جداً فى الوجوبات الاستقلاليه التى لا تجمعها أى جهه مشتركه، من قبيل وجوب الصوم ــــــــــ مثلاً ــــــــــ ووجوب الكفاره، وجوبان مستقلان ليس بينهما جهه مشتركه إطلاقاً، سقوط هذا الوجوب بالعجز لا يوجب بنظر العقل سقوط الوجوب الآخر، فعدم السقوط هنا مما يدركه العقل بشكلٍ واضحٍ جداً، فمن هنا لا مجال لتوهّم السقوط فى مثل ذلك؛ ولذا هذا المثال لا يدخل أساساً فى قاعده الميسور؛ لأنه لابدّ لدخوله فى قاعده الميسور من وجود توهّم السقوط حتى تكون القاعده وهذه الجمله مسوقه لدفع هذا التوهم، فى مثل الواجبات الاستقلاليه التى لا تجمعها جهه مشتركه واضح أنه ليس فيها توهّم السقوط حتى تأتى هذه الجمله لتدل على عدم السقوط، فهذا خارج عن القاعده أصلاً؛ بل يمكن أن نقول أنّ هذا من توضيح الواضحات، ولا داعى لبيان أمرٍ واضح جداً.

أمّا إذا كانت الوجوبات الاستقلاليه هناك جهه مشتركه تجمعها بالرغم من كونها وجوبات استقلاليه من قبيل أن يجمعها دليلٌ واحد، كما فى (أكرم العلماء) و(أكرم كل عالم)، كل فرد من أفراد العالم له وجوب استقلالى لا علاقه له بوجوب إكرام الفرد الآخر، لكن جمع هذه الوجوبات دليل واحد؛ حينئذٍ هناك مجال لفرض أن يحصل توهّم السقوط بتخيّل أنّ هذا دليل واحد، فإذا تعذر بعض أفراده يسقط هذا الدليل الواحد، وهذا يوجب سقوط الوجوبات الأخرى، يعنى سقوط وجوب بعض أفراد هذا الدليل الواحد قد يحصل توهم أنّ هذا يوجب سقوط ذات التكليف؛ لأنه تكليف واحد، فإذا سقط هذا التكليف؛ حينئذٍ يسقط وجوب الباقى، فمن هنا يحصل توهم السقوط فى هذا المثال نتيجه وجود جهةٍ جامعةٍ تجمع بين هذه الوجوبات الاستقلاليه وهى كونها تشترك فى دليلٍ واحد؛ فحينئذٍ يحصل هذا التوهّم. أو أن ندخله فى بابٍ آخر، توهّم السقوط ليس من هذه الجهه، وإنما من جهه المسأله الأصوليه التى قرأناها فى بحث العام والخاص وهى حجّيه العام فى الباقى، أنّ العام هل يكون حجّه فى الباقى، أو لا ؟ فقد يقال: بعد أن سقط هذا العام(أكرم العلماء) بلحاظ بعض الأفراد، لتعذر إكرام بعض الأفراد؛ حينئذٍ العام ليس حجّه فى هذا الفرد المتعذر، لكن هل هو حجّه فى الباقى، أو لا ؟ قد يُتخيل عدم حجّيه العام فى الباقى، ومن هنا يُتوهم السقوط. على كل حال، ما دام هناك توهّم للسقوط؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ هذا يدخل فى محل الكلام، وتكون الروايه دالّه على وجوب الباقى، وعلى عدم السقوط، وكأنها تريد أن تدفع توهّم السقوط، وإلا إذا لم يكن هناك توهم سقوط الباقى لا معنى لأن يدخل ذلك المورد فى مدلول القاعده ومدلول هذه الروايه. هذا المعنى هل يستلزم أن يكون الوجوب المستفاد من العباره وجوباً مولوياً، أو لا ؟ عندما تكون العباره وارده لبيان عدم السقوط ودفع توهّم السقوط فى أمثال هذه الموارد، هذا لا يستلزم أن يكون الوجوب فى هذه العباره وجوباً مولوياً؛ بل الظاهر أنه إرشادٌ إلى عدم السقوط وتنبيهٌ للمكلف إلى أنه لا تقع فى هذا التوهّم؛ لأنه لم يحصل ما يوجب سقوط وجوب الباقى، الذى حصل هو عباره عن سقوط أحد الوجوبات المستقله للتعذر، وهذا ليس موجباً لتوهّم السقوط عن الباقى، فالغرض من هذه الجمله هو تنبيه المكلف إلى عدم السقوط؛ بل تنبيه المكلف إلى أنّ السقوط وهمٌ لا أساس له؛ إذ لم يحصل فى المقام ما يوجب السقوط. إذا فسّرنا الجمله بهذا التفسير وقلنا أنها مسوقه لبيان عدم السقوط ولدفع هذا التوهم؛ حينئذٍ تكون الجمله إرشاديه وليست مولويه، ولم يُعمِل المولى فيها مولويته.

وبعبارهٍ أخرى: لم تصـدر من المولى بما هو مولى، وإنما صـدرت منه بما هو مرشـد ومنبه ومخبر، يُنبه الطرف المقابل إلى أنه لا موجب للسـقوط ولاـ موجب لتوهّم السـقوط، فـالجمله تكون بـاقيه على حالهـا، والوجوب يكون باقياً على حاله ولم يحـدث فى المقام ما يوجب سـقوط هـذا الوجوب؛ فحينئـذٍ تكون الجمله إرشاديه، ولا تكون مولويه، خصوصاً مع وجود الدليل على وجوب الباقى، يوجـد دليلٌ يـدلّ على وجوب الباقى وهو نفس(أكرم العلماء)، فأنه دليل على وجوب هـذا الفرد وذاك الفرد......وهكذا، فمع وجود الـدليل على وجوب الباقى وهو العام نفسه؛ حينئذٍ يكون هذا أوضح فى كون وجوب الباقى لو صدر من الشارع التعبّد بعـدم السـقوط يكون إرشادياً يوجب سـقوط وجوبه. قـد يُمثّل لـذلك كمـا فى بعض الكتب بـأمر يكون إدراك العقـل لعـدم السقوط فيه بمنزلهٍ أخفى، كما لو فرضنا أنّ الوجوبات المستقله لم يكن يجمعها عنوان واحد كما فى (أكرم العلماء) و(أكرم كل عالم) هـذا تنبيه للمكلف إلى أنّ هـذا وجب بالـدليل السابق، يعنى كما يجمعها دليل واحد يجمعها عنوان واحد، هنا نسـتطيع أن نقـول يوجـد دليـل على وجوب البـاقى وهو العـام نفسه فيحصـل توهّم السـقوط، لكن بمرتبه من المراتب، فى هـذا المثـال توهّم السـقوط يكون بنحوٍ أوضـح كما لو فرضـنا أن هـذه الوجوبات المسـتقله كان لا يجمعها عنوان عام، وإنما كان يجمعها عنوان لا ينطبق على البـاقى، ومن هنـا يكون الفرق، فهنا لا نسـتطيع أن نقول أن وجوب الباقى دل عليه الـدليل؛ لأن وجوب الباقى لا يـدل عليـه الـدليل؛ لأـن الـدليل دل على وجوب عنـوان لاـ ينطبـق على البـاقى كمـا فى مثـال (صـم شـهر رجـب) ـــــــــــــ مثلاً ـــــــــــــ فى هـذا المثـال مع افتراض أنّ وجوب صوم كل يوم من أيام شـهر رجب وجوب اسـتقلالى ليس مأخوذاً على نحو المجمـوعيه، فيجب صوم اليوم الأـول ويجب صوم الثانى......وهكـذا، لكن هـذه الوجوبـات المسـتقله وردت بعنوان (صوم شـهر رجب)، قـد يقال: أن هـذا لا ينطبق على الباقى، يعنى إذا تعـذر عليه أن يصوم خمسه أيام من شـهر رجب لا نسـتطيع أن نقول أنّ هـذا الـدليل يدل على وجوب صوم ٢٥ يوم من شـهر رجب، الدليل ورد بعنوان(صم شـهر رجب) فالتمسك بهذا الدليل بالنسبه إلى البـاقى يكون ليس فيه ذاك الوضوح الموجود فى جمله(أكرم العلمـاء)، فيحصل توهم السـقوط بنحوٍ أوضـح، بمعنى أنه إذا تعـذر عليه صوم خمسه أيام من شـهر رجب يتخيّل هذا المكلف أنه يسـقط عنه وجوب الباقى، فالروايه حينئذٍ تكون مسوقه لبيان بقاء هذا الوجوب، وأنه لم يحصل ما يوجب سقوط هذا الوجوب عن الباقى، ودفع توهم السقوط. وأيضاً فى المقام نقول: لو ورد ما يدل على وجوب صوم الباقى من شهر رجب، ولو بجمله(لا يسقط الميسور بالمعسور) نقول بأنّ الغرض من هذا هو التنبيه على عـدم السـقوط، وإلفـات نظر المكلف إلى أنه لا موجب لهـذا التوهّم، فيكون الغرض منه هو دفع هـذا التوهّم وتنبيه المكلّف إلى عدم السقوط. هذا المعنى يناسب الإرشاديه ولا يناسب المولويه، يعنى لا نستطيع أن نقول بأنّ هذا صدر من المولى بما هو مولى بحيث يكون أمراً مولويـاً له لوازم، من قبيـل أن يكون لهـذا التكليف إطاعه خاصه وعصيان خاص، لا نسـتطيع الالتزام بهـذا، له إطاعه خاصه غير الإطاعه المستفاده من الدليل العام، هذا الأمر بالباقى لا يُحدث شيئاً جديداً بقطع النظر عنه، هو من البدايه كان يجب عليه صيام ٢٥ يوم من شـهر رجب، أو كان يجب عليه إكرام العلماء الباقين، وإذا خالفه يسـتحق العقاب، وإذا وافقه يستحق الثواب، هـذا الوجوب الجديـد المسـتفاد من (لاـ يسـقط) لاـ يُحـدث شـيئاً جديـداً، ولا تكون له إطاعه خاصّه ويكون له عصـيان خاص، لازم المولويه هو أنه إذا كان الوجوب مولوياً أعمل فيه المولى مولويته؛ فحينئـذٍ مخالفته توجب اسـتحقاق العقاب، وهـذا الوجوب الـذى يُسـتفاد من (لا يسـقط) بعد أن قلنا أنّ الغرض منه هو التنبيه على عدم السـقوط ودفع توهم السـقوط ليس مولوياً، وإنمـا هو يناسب الإرشاديه ولا يكون مولوياً فى محل الكلام. ومن هنا يظهر أنه يمكن المناقشه فى كون هـذا الوجوب تأكيـدياً، ليس واضـحاً أنّ هـذا الوجوب تأكيـدى، يعنى جاء به الشارع لمجرد التأكيد على الوجوب الذى بُيّن فى خطابٍ سابقٍ، الظاهر أنّ هذا الوجوب صدر من الشارع لغرض التنبيه إلى عدم السـقوط ودفع توهم السقوط لا لأجل تأكيد الوجوب الآخر، ليس تأكيدياً، يعنى عنـدما يقول يجب عليـك الباقى، فأنه لا يريـد أن يؤكّـد ذلك الوجوب، وإنما يريـد أن يـدفع توهم السـقوط، إذا لم يكن

هناك توهم للسقوط، فهذا خارج عن محل كلامنا؛ ولذا بعضهم ناقش حتى فى مثال (أكرم العلماء) فى محل الكلام، يقول: فى مثال(أكرم العلماء) ليس هناك توهم سقوط أصلاً؛ فحينئذٍ لا معنى لأن تكون الجمله شامله لمثله لعدم وجود توهم سقوط حتى تكون الجمله مسوقه لدفع توهم السقوط. إذن: الغرض من جمله(لا يسقط الميسور بالمعسور) ليس هو تأكيد الوجوب المبيّن فى خطاب آخر، وإنما الغرض منها هو التنبيه والإرشاد إلى عدم السقوط وبقاء حكم الميسور، ومن هنا مسأله كونه تأكيدياً ليست واضحه، والميزان المعروف فى كون الأمر إرشادياً، أو كونه مولوياً هو أنّ أحد الموازين فى كون الأمر إرشادياً هو أن يكون الحكم الشرعى وارداً فى مورد الحكم العقلى، كما فى (أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول) وأمثال هذه العبائر، ومن هنا يمكن أن يقال: الظاهر أنّ ما ذكره المستشكل من أنّ هناك ملازمه بين حمل الروايه على الكلى وأفراده وبين كون الوجوب المستفاد من القاعده هو وجوباً إرشادياً، الظاهر أنّ هذا تام؛ لما ذكر من أنّ عدم السقوط أمر يدركه العقل ويلتفت إليه العقل؛ فحينئذٍ يكون هذا الوجوب وارداً فى مورد حكم العقل، أو بالبيان الذى ذكرناه والذى يقتضى حمل الوجوب على أنه إرشادى وهو أنّ الذى يُفهم من هذه العباره أنّ الغرض منها هو دفع توهّم السقوط؛ ولذا يُشترط فى شمول القاعده لموردٍ أن يكون هناك توهم سقوط، وإذا لم يكن هناك توهم سقوط، فالقاعده لا تشمله ويكون الغرض من العباره هو دفع هذا الوهّم والتنبيه وإلفات نظر المكلف إلى ذلك، وهذا يناسب الإرشاديه ولا يناسب المولويه. هذا بالنسبه إلى الأمر الأول.

الأمر الثانی: ونحن دخلنا فی هذا الأمر، وبیّنّا مسأله عدم وجود جامع بین الوجوب الإرشادی والوجوب المولوی، وأنه لو کانت العباره شامله لکل منهما مع عدم وجود جامع یلزم استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی، فإذن: لابدّ أن یُستعمل اللّفظ فی معنی واحد، وبعد فرض عدم وجود جامع، وهذا المعنی الواحد لا مرجّح لأحد المعنیین علی الآخر، فتکون الروایه مجمله. هذا ما بیّنّاه. کانت الملاحظه علی ذلک هی أنّ المولویه والإرشادیه لیست داخله فی ضمن المدلول التصوری الاستعمالی للجمله، وإنما هی تدخل فی باب المدلول التصدیقی، والمدلول التصدیقی لا یدخل ضمن المدلول التصوری، فهی مدالیل تصدیقیه، ونفس المستشکل ذکر أیضاً أنّ ظهور الأمر فی المولویه لیس ظهوراً وضعیاً، وإنما هو ظهور سیاقی حالی یُستفاد من ظاهر حال المتکلم ـــــــــــــ الشارع ـــــــــــ أنه فی مقام التشریع والجعل، وهذا یعنی المولویه، فإذن: هو ظهور حالی سیاقی یدخل فی المدلول التصدیقی لا فی المدلول الاستعمالی وهذا معناه أنّ صیغه الأمر مستعمله فی معنی واحد، سواء استعملت فی الکلی وفرده، أو استعملت فی المرکّب وأجزائه، فی حدود ما هو المستعمل فیه اللّفظ هو معنی واحد فیهما معاً، لیس هناک تعدد فی المعنی المستعمل فیه، فلا یلزم من شمول الحدیث لکلٍ منهما استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی.

وأمّا الأمر الثالث: وهو مسأله عدم وجود قرینه لتعیین أحد الأمرین، وقد یقال: فی المقابل أنّ هناک قرینه تعیّن إراده المرکب وجزئه، أنّ هذا هو المراد بالعباره، وبالتالی یصح الاستدلال بالعباره علی قاعده المیسور فی محل الکلام، والقرینه الأولی: هی التی أشار إلیها نفس المستشکل، وذکرناها فی الدرس السابق، وهی مسأله ظهور الأمر فی المولویه، أی أنّ الکلام الذی یصدر من المولی له ظهور فی المولویه، الأصل فی کلام الشارع أن یُحمل علی المولویه، وحمله علی أنه لیس مولویاً هو خلاف الأصل ویحتاج إلی قرینه. ظهور الأمر فی المولویه یستدعی ترجیح جانب حمل الروایه علی المرکّب ذی الأجزاء فی مقابل حمل الروایه علی الکلی ذی الأفراد؛ لأنّ حمل الروایه علی الکلی ذی الأفراد یستلزم أن یکون الوجوب إرشادیاً، وهذا خلاف هذا الظهور، فإذن: هذا الظهور مرجّح لحمل الروایه علی المرکب ذی الأجزاء.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

أما بالنسبه للأمر الثالث الذی تتوقف علیه تمامیه الإشکال الذی ذکره السید الخوئی(قدس سره)، قلنا أنه یتوقف علی عدم وجود قرینه لترجیح أحد الاحتمالین علی الآخر، والجامع غیر موجود، فتکون الروایه مجمله من هذه الجهه. قد یقال هنا، کما هو ذکر وأجاب عنه: بأنّ الأصل أنّ ظهور الأمر والنهی الصادر من الشارع فی المولویه یوجب ترجیح جانب حمل الروایه علی المرکّب ذی الأجزاء، وبالتالی یصح الاستدلال بها، باعتبار أنّ الأصل فی کلام الشارع یقتضی حمله علی المولویه، وافتراض أنه صدر منه لا بما هو مولی یحتاج إلی إثباتٍ وقرینه، فإذا تردد الأمر بینهما کما هو المفروض فی الإشکال؛ حینئذٍ یقال: توجد قرینه موجبه لترجیح أحد الاحتمالین علی الآخر، وبالتالی یصح الاستدلال بالروایه.

وأجاب عن هذا الإشکال بما تقدّم، وکان مقصوده هو: أنّ ظهور الکلام فی المولویه لیس ظهوراً وضعیاً، وإنما هو ظهور سیاقی حالی تابع لظهور حال المتکلّم؛ لأنّ المتکلّم عندما یُفترَض أنّ ظاهر حاله أنه فی مقام التشریع والجعل یکون لکلامه ظهور فی المولویه، فهو ظهور سیاقی حالی ولیس ظهوراً وضعیاً، لو کان ظهوراً وضعیاً؛ حینئذٍ یمکن تعیین أحد الاحتمالین فی مقابل الاحتمال الآخر استناداً إلی هذا الظهور الوضعی، لکن عندما یکون ظهوراً سیاقیاً مستنداً إلی ظاهر حال المتکلّم فی أنه فی مقام الجعل والتشریع؛ حینئذٍ لا یمکن الاعتماد علی هذا الظهور والأصل لإثبات إراده هذا المعنی فی مقابل المعنی الآخر. قلنا أنّ محل الکلام من قبیل المثال الذی مثّلنا به سابقاً ولیس من قبیل(إذا تداینتم بدینٍ إلی أجلٍ مسمّی فاکتبوه). هنا واضح لا یوجد تردد فی المتعلّق کما یعبّر عنه، ولا یوجد تردد فی الموضوع، وإنما نحن لا نعلم أنّ الأمر صدر من المولی بما هو مولی، أو بما هو مرشد ومخبر، الأصل هنا ینفع لتعیین أنه صدر منه بما هو مولی، أنّ الأصل فی کلام المتکلّم ____________ الشارع ____________ أن یکون کلامه صادراً منه بما هو مولی. وأمّا فی مثل المثال السابق، هو أمر بشیء وتردّد عندی متعلّق الأمر بین أن یکون هو الصلاه حتی یکون الأمر بها مولویاً حتماً، وصدر منه بما هو مولی، أو یکون ____________ مثلاً ____________ مراجعه الطبیب حتی یکون الأمر المتعلّق به إرشادیاً حتماً. محل الکلام من هذا القبیل؛ لأنّ الموضوع مردّدٌ بین الکلّی ذی الأفراد وبین المرکّب ذی الأجزاء، الروایه مردّده بینهما، إن حملناها علی الکلّی ذی الأفراد، فالأمر بالباقی إرشادی لا محاله، وإن حملناها علی المرکّب ذی الأجزاء، فالأمر بالباقی هو أمر مولوی لا محاله، فیکون ما نحن فیه من قبیل المثال الثانی، فی المثال الثانی أو فی ما نحن فیه هذا الأصل لا ینفع، ظهور کلام الشارع أنّ ما صدر منه صدر منه بما هو مولی لا ینفع لتعیین أحد الاحتمالین فی مقابل الاحتمال الآخر، هو لم یذکر وجهاً لهذا، لکن یُذکر فی هذا المجال أنّ الوجه فی ذلک هو مسأله أنّ هذا الظهور لا ینعقد فی حالهٍ من هذا القبیل، فی محل الکلام وفی المثال الذی ذکرناه هذا الظهور لا یکون له ثبوت حتی یُستند إلیه؛ لأن هذا الظهور کما قلنا ظهور حالی سیاقی یعتمد علی ظاهر حال المتکلّم، وفی ما نحن فیه الکلام احتفّ بما یصلح أن یکون قرینةً علی إراده خلاف هذا الظهور، وهذه القرینه هی احتمال أن تکون الروایه ناظرةً إلی الکلّی ذی الأفراد، وبناءً علی هذا الاحتمال سیکون الأمر إرشادیاً لا محاله، إذن: هذا یصلح أن یکون قرینةً علی أنّ المتکلّم لم یصدر منه الکلام بما هو مولی، یعنی یکون قرینةً علی خلاف هذا الظهور. إذن: کلام المتکلّم فی هذه الروایه احتفّ بما یصلح أن یکون قرینةً علی

خلافه؛ لأنه على تقدير أن تكون الروايه ناظرةً إلى الكلّى ذى الأفراد، فالأمر إرشادى، بمعنى أنّ المتكلّم لم يصدر منه هذا الكلام بما هو مولى، وبعبارةٍ أخرى: أنّ المتكلّم ليس فى مقام التشريع والجعل حتى يكون ما صدر منه أمراً مولوياً، وإنما هو فى مقام الإرشاد، فالظهور فى المولويه الذى يستند إلى ظاهر حال المتكلّم سوف لا يبقى حينئذٍ؛ لأنه يستند إلى ظهور حال المتكلّم فى أنه فى مقام التشريع والجعل، هذا الظهور لا ـ ثبوت له فى محل الكلام؛ لوجود ما يصلح أن يكون قرينةً على خلافه، وهو نفس أحد الاحتمالين الذَين يتردّد بينهما الأمر، أنه هل هو ناظر إلى الكلّى ذى الأفراد، أو أنه ناظر إلى المركّب ذى الأجزاء، على تقدير أن تكون الروايه ناظرةً إلى الكلّى ذى الأفراد؛ حينئذٍ لا يبقى هذا الظهور؛ لأنّ هذا الظهور كما قلنا يعتمد على ظهور حال المتكلّم فى أنه فى مقام الجعل والتشريع. نعم، على التقدير الآخر يبقى هذا الظهور. إذن: فى المقام نستطيع أن نقول أنّ هذا الكلام الصادر من المتكلّم احتفّ بما يصلح أن يكون قرينةً صارفةً لهذا الظهور ولا يمكن الاعتماد على هذا الظهور فى مثل محل الكلام وفى مثل المثال السابق الذى ذكرناه، بخلاف المثال الأوّل الذى ذكرناه (إذا تداينتم بدين فاكتبوه) (1) ليس هناك تردّد، واضح أنه أمر بكتابه الدين، وشكّنا منحصر فى أنه هل صدر منه بما هو مولى، أو صدر منه بما هو مرشد، فنقول: أنّ الأصل فى كلام المتكلّم أنه يصدر منه بما هو مولى. هذا ما يمكن أن يُقرّب به ما ذكره(قدس سره) كجواب على الإشكال.

١- البقره/السوره٢، الآيه٢٨٢.

قد يقال أيضاً فى هذا الصدد: فى مقام دكر القرائن المعيّنه لأحد الاحتمالين؛ لأنه قال بعدم وجود قرينه، فيكون الكلام مجملاً. فى مقابله قد يقال أنّ هناك قرينه غير ما تقدّم تقتضى حمل الروايه على المركب ذى الأجزاء، وهذه القرينه هى أن يقال: نفس استبعاد حمل الروايه على الكلّى ذى الأفراد يكون قرينه على حملها على المركب ذى الأجزاء، فيصح الاستدلال بها. وهذا الاستبعاد ناشئ من دعوى أنّ وجوب الباقى فى باب الكلّى ذى الأفراد هو من الأمور الواضحه وبيانها يدخل فى بيان الأمور الواضحه البديهيه، وجوب الباقى بالنسبه للكلّى ذى الأفراد، باعتبار ما تقدّم من أنّ وجوب الكلّى ذى الأفراد ينحلّ إلى وجوباتٍ مستقلهٍ غير مترابطه، ولا ربط لوجوب هذا بوجوب ذاك، فإذا تعذّر إكرام بعض العلماء لا موجب لسقوط وجوب إكرام الباقى، فتبيين وجوب إكرام الباقى بعد التعذّر من قِبل الشارع يكون من توضيح الواضحات، بخلاف ما إذا حُملت الروايه على المركّب ذى الأجزاء، فأنّ وجوب الباقى ليس هكذا، ليس هناك وضوح فى وجوب الباقى؛ بل بالعكس، بالنظره الأوليه يسقط وجوب الباقى ولا يبقى، فعندما يتصدّى الشارع لبيان وجوب الباقى، فأنه يكون أمراً مقبولاً ومعقولاً وليس من باب توضيح الواضحات، وهذا يكون قرينةً مرجّحةً لاحتمال حمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء فى مقابل حملها على الكلّى ذى الأفراد. ذكرنا فى الدرس السابق أنّ هذه القرينه الظاهر أنه لابدّ أن نشترط فى دخول المورد فى هذه القاعده، لابدّ أن تكون هناك جهه مشتركه بين الميسور وبين المعسور، هذه الجهه المشتركه هى التى توجب توهّم السقوط حتى يكون مفاد هذه الروايه هو دفع هذا التوهّم، وأنه لا ـ موجب للسقوط فى المقام، فيبقى الأمر بالباقى على حاله. إذن: لابدّ من وجود جهه مشتركه بين الميسور والمعسور حتى يكون سقوط المعسور موجباً لتوهّم سقوط وجوب الميسور، وهذا كما قلنا لا يتحقق فى مثل وجوب الصلاه ووجوب الكفاره ____________ مثلاً ـ ____________ ليس هناك جهه توهّم أنّ سقوط وجوب الكفاره عند العجز عنها يوجب سقوط وجوب الصلاه حتى يتصدّى الشارع لدفع هذا التوهّم وبيان وجوب الباقى وبيان أنّ الميسور لا يسقط بسقوط

المعسور، لا وجه لـذلک، إذن: لکی یـدخل المورد فی القاعـده لابـدّ من افتراض أنّ هناک توهّم سـقوط للمیسور بسـبب تعـذّر البعض، إذا اشترطنـا هـذا فی القاعـده، وفرضـنا أنّه فی باب الکلّی ذی الأفراد یوجـد هـذا التوهّم، ولو باعتبار اشتراکهما فی دلیلٍ واحـد، قـد یحصل تخیّل أنّ هـذا الـدلیل الواحـد یسـقط لتعذّر بعض أفراده، فلا یجب إکرام الباقی، أو یجمعها عنوانٌ واحد، هنا أیضاً قد یقال: هذا العنوان الواحد أیضاً إذا تعذّر امتثال بعض أفراده یسـقط العنوان، وبالتبع یسـقط الأمر المتعلّق به. إذا فرضنا أنّ لـدینا کلّی ذی أفراد، أصـلًا توهّم السـقوط غیر موجود فیه، هـذا لا یدخل فی القاعده اساساً، ولیس الکلام فیه، وإنما الکلام فی شمول الروایه للکلّی ذی الأفراد، أو اختصاصه بالکلّی ذی الأفراد فیما إذا کان هناک توهّم السـقوط بالتعذر، هذا شرط لابدّ منه، فعنـدما نشترط هـذا فی شـمول الروایه للکلّی ذی الأـفراد، أو دلالتهـا علی وجوب البـاقی فیه؛ حینئـذٍ لاـ یمکن أن نقول أنّ هـذه العباره من باب توضیح الواضحات، بحیث یکون الکلام لغواً وبلا فائده ولا یترتب علیه أی أثر، کلا، هذه العباره صدرت لداعی ولغرض دفع هذا التوهّم الموجود فی باب الکلی، وأیّ ضـیرٍ فی أن نقول أنّ الشارع یتصدّی لدفع هذا التوهم، فیقول أنّ المیسور من الکلّی یجب الإتیان به إذا تعذّرت بعض أفراده ؟! هذا أمرٌ مقبولٌ ولا یدخل فی باب توضـیح الواضـحات، وإنما هناک توهّم ولبس وتردد، الشـارع یریـد أن یزیـل هـذا بقوله أنّ المیسور لاـ یسـقط بالمعسور لو حملناه علی الکلّی ذی الأفراد. إذن: المسأله لیست من باب توضیح الواضحات بحیث یکون الکلام لغواً وعبثاً وبلا فائده، لیس هکذا، هناک توهم السقوط، وهذا موجود فی باب الکلّی ذی الأفراد، باعتبارات متعـدده وهـذا یصـحح أن یصدر بیان لدفع هذا التوهم بعنوان أنّ المیسور لا یسـقط بالمعسور. فهذا وحده لا یصلح أن یکون قرینه لترجیح هذا الاحتمال علی الاحتمال الآخر.

ص: ۱۰۴

قد يقال أيضاً: أنّ القرينه على حمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء، وبالتالى صحه الاستدلال بالروايه فى محل الكلام هى ظاهر العباره نفسها، فالعباره ظاهره فى المركّب ذى الأجزاء بقطع النظر عن أى شيءٍ آخر، العباره ظاهره فى هذا، وحملها على الكلّى ذى الأفراد خلاف الظاهر ويحتاج إلى بذل عنايهٍ حتى تكون الجمله صادقه فى مورد الكلّى ذى الأفراد، وإلا هى بدون عنايه هى ظاهره فى المركّب ذى الأجزاء، وهذا الظهور يأتى من دعوى أنّ المستفاد من الروايه هو أنّ هناك شيئاً واحداً له ميسور ومعسور، والروايه تقول أنّ الميسور من هذا الشيء لا يسقط بالمعسور منه، إذن: لابدّ أن يكون المأمور به شيئاً واحداً له ميسور وله معسور، معسوره هى المرتبه العليا منه، وهى الإتيان بتمام الأجزاء، هذا معسور؛ لأنّ المفروض تعذّر البعض. وميسوره هو الباقى من الأفراد أو الأجزاء، الروايه تقول: أنّ الميسور من ذلك الشيء لا يسقط بسقوط المعسور الذى هو المرتبه العُليا من ذلك الشيء والذى هو عباره عن الإتيان بتمام الأجزاء، المرتبه الدانيه من الشيء التى عُبّر عنها بالميسور منه لا تسقط بسقوط المعسور. إذن: لابدّ أن يكون المأمور به شيئاً له ميسور ومعسور، والروايه تقول أنّ الميسور من هذا الشيء لا يسقط بسقوط المعسور. هذا هو الذى يُفهم من الروايه، وهذا المعنى لا ينطبق إلا على المركّب ذى الأجزاء بقطع النظر عن إعمال العنايه؛ لأنه فى المركّب ذى الأجزاء هناك شيء، ونستطيع أن نقول أنّ الباقى ميسور من ذلك الشيء، المأمور به هو المركّب كالصلاه، وفرضاً تعذّر التشهد عليه، نستطيع أن نقول أنّ الباقى من أجزاء الصلاه هو ميسور من الصلاه، مرتبه من الصلاه ولو كانت مرتبه دانيه؛ لأنه ميسور منها، وهذا الميسور من الصلاه لا يسقط بسقوط المعسور، يعنى المرتبه العليا التامه للصلاه التى هى عباره عن الإتيان بجميع أجزائها، إذا تعسّر عليك ذاك؛ حينئذٍ لا يفوتك الإتيان به بمرتبته الدانيه التى عُبّر عنها بالميسور، هذا ينطبق انطباقاً حقيقياً وبلا عنايه وبلا أىّ مسامحه. أما إذا أردنا تطبيقه على الكلّى ذى الأفراد، هنا لابدّ من بذل عنايهٍ، ولا يمكن تطبيقه بشكلٍ عادى وبلا بذل عنايه، فى باب الكلّى ذى الأفراد ليس لدينا شيء يبرّر لنا أن نقول أنّ الباقى ميسور من ذلك الشيء، ليس ميسوراً من ذلك الشيء، الأفراد لها وجوبات مستقله، والباقى ليس ميسوراً من شيء، لا يوجد شيء هناك فى باب الكلّى ذى الأفراد نعبّر عنه بأنّ هذا الباقى ميسور منه، بعباره أخرى: (أكرم العلماء) هو بمثابه أن يقول أكرم هذا، وأكرم هذا، وأكرم هذا ......وهكذا. أىّ معنى فى أن نقول بأنّ إكرام هذا هو ميسور من إكرام هذا الفرد، أو من إكرام هذا الفرد ؟ ليس ميسوراً من شيء، بخلاف الباقى فى المركّب ذى الأجزاء، هناك شيء مأمور به، نستطيع أن نقول أنّ الباقى ميسور منه، الروايه تقول أنّ الميسور من شيءٍ لا يسقط بتعذر المعسور منه، هذا لا ينطبق على الكلّى ذى الأفراد؛ لأنه فى باب الكلّى ذى الأفراد هناك وجوبات متعدده بعدد الأفراد وليس هناك شيء يجمعها، وإنما هى وجوبات متعدده بتعدد الأفراد، وليس الباقى ميسوراً من شيءٍ حتى نقول أنّ هذا الباقى ميسور من ذلك الشيء والروايه تشمله وتدل على عدم سقوطه بتعذر المعسور منه. نعم، لابدّ من بذل عنايهٍ حتى يصح هذا، والعنايه هى أن نأخذ العام هو الشيء المأمور به، ونفترض وحده الأمر بالعام، فإذا افترضنا له وحده؛ حينئذٍ يمكننا أن نقول: أنّ الباقى ميسور من ذلك العام الذى تعلّق به الأمر والذى اعتبرنا له وحده؛ حينئذٍ يكون الباقى ميسوراً منه، فتكون الروايه شامله له، وإلا من دون بذل هذه العنايه ليس لدينا شيء فى باب الكلّى ذى الأفراد يكون الباقى ميسوراً منه، إلا ببذل عنايه، فإذا قلنا أنّ هذه عنايه، والأصل عدمها؛ حينئذٍ تُحمل الروايه على معناها الظاهر الذى لا يحتاج إلى عنايهٍ وهو المركّب ذى الأجزاء، فيكون هذا قرينةً على ترجيح حمل الروايه على المركّب ذى الأجزاء فى مقابل حملها على الكلّى ذى الأفراد. أما هذه العنايه ما هى درجتها؟ وهل يمكن توجيهها ؟ يمكن أن يقال أنها مفترضه فى نفس المقام، فهذا مطلب آخر، لكن بالنتيجه هذه عنايه يحتاجها حمل الروايه على الكلّى ذى الأفراد، لابدّ من افتراض وحده حتى تكون الروايه ناظره إلى هذا الشيء الواحد، وتقول بأنّ الميسور منه لا يسقط بالمعسور، ومن دون افتراض هذه الوحده يكون حمل الروايه عليه خلاف الظاهر.

ملخّص ما ذُكر فی هذا الإشکال: قلنا أنّ هذا الإشکال یتوقف علی أمور:

بالنسبه للأمر الأوّل الذی یتوقف علیه الإشکال، الظاهر أنّ ما ذکره السید الخوئی(قدس سره) صحیح، بمعنی أنّ هناک ملازمه بین حمل الروایه علی الکلّی ذی الأفراد وبین کون الأمر المستفاد من الروایه إرشادیاً. الظاهر أنّ هذا هو الصحیح بناءً علی ما ذکرنا من أنّ الأمر بالباقی فی باب الکلّی ذی الأفراد هو أمر إرشادی لغرض التنبیه علی بقاء الباقی وأنه لم یحدث ما یوجب سقوطه لدفع توهّم السقوط، وهذا المعنی یناسب الإرشاد.

وأما الأمر الثانی وهو أنّ شمول الروایه لکلا الأمرین مع عدم وجود جامعٍ یستلزم استعمال اللّفظ فی معنیین، فقد تبیّن أنه یمکن الخدش فیه، باعتبار أنه لا یلزم من الجمع استعمال اللّفظ فی معنیین؛ بل هو استعمالٌ للّفظ فی معنیً واحد حتی إذا قلنا بشمول الروایه لکلا الأمرین؛ لأنّ المولویه والإرشادیه لیست من المدالیل التصوّریه التی یُستعمل فیها اللّفظ.

وأما الأمر الثالث وهو عدم وجود قرینه لتعیین أحد الاحتمالین، الظاهر أنّ هذه أیضاً غیر تامّه لوجود ظهور، ولو ظهور فی الجمله التی تصلح أن تکون قرینه لتعیین إراده المرکّب ذی الأجزاء فی مقابل إراده الکلّی ذی الأفراد، وهی ظهور الجمله بالمعنی الذی ذکرناه، وقلنا أنّ الجمله فیها ظهور فی هذا المعنی، والمقصود هو أنّ المیسور من الشیء لا یسقط بسقوط المعسور، وهذا یستلزم افتراض شیء هو المأمور به، ویکون الباقی میسوراً منه. هذا الکلام کلّه بناءً علی الاحتمال الأوّل، أو الاحتمال الثانی فی تفسیر جمله(لا یسقط)، الاحتمال الأوّل الذی یقول أنّ الجمله هی نهیٌ ابتدائی، أو الاحتمال الثانی الذی یقول هو نفیٌ، لکنه مسوقٌ لبیان إنشاء حکمٍ تکلیفی، نفیٌ، لکن یُراد به النهی. وأما بناءً علی ما هو الصحیح فی تفسیر هذه العباره وهو أن نفسّرها بالتفسیر الثالث، وهو أنها إخبارٌ محضٌ عن عدم السقوط، أصلًا لا تستبطن أیّ إنشاء تکلیف، هی أخبار عن عدم السقوط، بمعنی أنّ حکم المیسور لا یسقط بتعذر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد علی الخلاف فی شمولها للأفراد أو عدم شمولها. إخبار محض لیس فیها جنبه إنشاء، ولا تستبطن إنشاء تکلیف، ولا یُقصد بهذا الإخبار إنشاء تکلیف، نهی أو أمر، وإنما هی إخبار عن عدم السقوط. وبناءً علی هذا؛ حینئذٍ لا موضع للإشکال الذی ذکره السید الخوئی(قدس سره) أساساً، وهو أیضاً ذکر بأنّ هذا الإشکال مختصٌ بالاحتمال الأوّل، وقلنا أنه لا داعی لتخصیصه بالاحتمال الأول؛ بل یجری حتی علی الاحتمال الثانی، لکنه لا یجری علی الاحتمال الثالث؛ لأنّ الجمله تکون جمله خبریه ولیس فیها إنشاء أو طلب، فلا معنی لأن نقول أنّ هذه الجمله مردّده بین أن یکون الأمر فیها إرشادیاً علی تقدیر حملها علی الکلّی ذی الأفراد، أو مولویاً علی تقدیر حملها علی المرکب ذی الأجزاء، هذا الکلام لا موضع له؛ لأنّ المفروض أنّ الجمله خبریه تخبر عن عدم السقوط، فإذا استظهرنا من الروایه معنیً یناسب کلًا من الأمرین لا مانع من شمول الروایه لکلا الأمرین، فإذا أمکن تطبیق الروایه علی کلٍ منهما، علی المرکّب ذی الأجزاء وعلی الکلّی ذی الأفراد، یکون للروایه معنی واحد وهو الأخبار عن عدم سقوط الباقی بتعذر البعض، وإذا استفدنا من الروایه معنیً لا یناسب الکلّی ذی الأفراد، وإنما یناسب المرکّب ذی الأجزاء؛ حینئذٍ تکون الروایه داله علی هذه القاعده ولا یرِد هذا الإشکال. علی کل حال، علی الاحتمال الثالث لیس هناک إعمال مولویه إطلاقاً، إخبارٌ صِرف عن عدم السقوط. نعم، لازم عدم السقوط هو بقاء الوجوب، لکن هذا شیء آخر لیس معناه أنّ الشارع هو أنشأ حکماً تکلیفیاً بالجمله الخبریه؛ بل هو لم یُنشأ حکماً تکلیفیاً، یعنی لیس نفیاً یُقصد به النهی، کلا، هذا الاحتمال الثانی، الاحتمال الثالث یقول أنه إخبارٌ صِرفٌ، إخبار عن عدم السقوط، ولازم عدم السقوط هو بقاء الوجوب.

على كل حال. تبيّن ممّا تقدّم أنّ الروايه تشمل المستحبات والواجبات ولا داعی لتخصیصها بخصوص الواجبات، باعتبار ما تقدّم من أنّ مفاد الروايه هو إبقاء ما كان، شبيهه جداً بدليل الاستصحاب، الميسور لا يسقط، وقلنا لا يسقط بلحاظ حكمه، لا يسقط عن موضوعيته لحكمه، نحن رجّحنا أنه لا يسقط بلحاظ حكمه، بالدقه يختلف عن هذا أو هو نفسه ؟ هذا ليس مشكله، لكن بالنتيجه أنه لا يسقط بلحاظ حكمه، وهذا المعنى ينطبق على الواجبات والمستحبات، ويختلف باختلاف الحكم مثل الاستصحاب(لا تنقض اليقين بالشك) هذا يختلف باختلاف المتيقن سابقاً، إن كان واجباً، يُستصحب الواجب، وإن كان مستحبّاً يجرى استصحاب المستحب، هنا أيضاً يقول(ابقِ ما كان) هذا الميسور السابق لا يسقط بلحاظ حكمه، يعنى يبقى حكمه، فإن كان حكمه السابق هو الاستحباب، وكان الكل مستحب، فيبقى حكمه، وإن كان واجباً وكان الكل واجباً؛ فحينئذٍ أيضاً يبقى حكمه، فالظاهر أنّ الروايه تشمل الواجبات وتشمل المستحبات. بالنسبه إلى شمولها إلى الكلّى ذى الأفراد، قلنا أنّ هذا يحتاج إلى إعمال عنايه، إذا استُظهر أنّ العنايه موجوده؛ حينئذٍ لا مانع من شمولها لهما، وإلا فالظهور الأولى أنها تختص بالمركّب ذى الأجزاء، ومنه يظهر أنه يمكن الاستدلال بهذه الروايه على قاعده الميسور فى محل الكلام.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

ذكرنا لحد الآن إشكالين على الاستدلال بهذه الروايه على القاعده .

الإشكال الثالث: قد يقال أنّ الروايه لابدّ أن تُحمل على الكلّى ذى الأفراد، ولا يصح حملها على المركّب ذى الأجزاء حتى يصح الاستدلال بها فى محل الكلام، وذلك باعتبار أنّ قاعده الميسور هى قاعده ارتكازيه، مرتكزه فى أذهان العقلاء والعرف، لكنّ القاعده الارتكازيه ليست فى باب المركّب ذى الأجزاء، وإنما هى فى باب الكلّى ذى الأفراد؛ لأنّ عدم السقوط فى باب الكلّى ذى الأفراد مرتكز فى أذهان العقلاء، فهى قاعده ارتكازيه فى باب الكلّى ذى الأفراد لا فى باب المركّب ذى الأجزاء، وهذا الارتكاز نفسه يصرف الروايه إلى مفاده، يعنى إلى المورد الذى فيه الارتكاز، وهو ______________ بحسب الفرض ______________ الكلّى ذى الأفراد لا المركّب ذى الأجزاء؛ وحينئذٍ لا يكون لهذا الحديث شمول لما هو خارج عن دائره الارتكاز، ومحل الكلام خارج عن دائره الارتكاز؛ وحينئذٍ لا يشمله الحديث، فلا يصح الاستدلال بهذه الروايه فى محل الكلام.

ص: ۱۰۷

أقول: هذا الإشكال يتمّ فيما إذا فرضنا أننا تردّدنا فى الروايه، وقلنا أننا لا نعلم أنها هل تُحمل على الكلّى ذى الأفراد، أو تُحمل على المركّب ذى الأجزاء ؟ وفرضنا أيضاً أنّ الروايه فى مقام الإرشاد إلى نكتهٍ ارتكازيهٍ فى إذهان العقلاء؛ حينئذٍ قد يصح هذا الكلام، فيقال: أنّ هذه الروايه فى مقام الإرشاد إلى نكتهٍ ارتكازيه، والارتكاز موجود فى باب الكلّى ذى الأفراد لا فى باب المركّب ذى الأجزاء، وهذا يستوجب صرف الروايه إلى غير محل الكلام، يعنى إلى الكلّى ذى الأفراد لا إلى المركّب ذى الأجزاء، فيمكن أن يقال أنّ هذا الكلام تام. وأمّا إذا قلنا أنّنا استفدنا من الروايه أنها ناظره إلى المركّب ذى الأجزاء بالنكته التى تقدمت سابقاً وهى أنّ ظاهر الروايه هو وجوب الإتيان بالميسور من الشيء، فلابدّ من فرض أن يكون هناك شيء له ميسور

ومعسور، وقلنـا أنّ هـذا لاـ ينطبق من دون عنايهٍ إلّا على المركّب ذى الأجزاء، وانطباقه على الكلّى ذى الأفراد بحاجهٍ إلى العنايه؛ وحينئـذٍ لاـ معنى لأـن يقال أنّ الروايه ظاهره فى الإرشاد إلى قضـيهٍ ارتكازيهٍ، وأنّ الارتكاز موجود فى باب الكلّى ذى الأفراد لا فى باب المركّب ذى الأجزاء، وإنما بناءً على هـذا الاسـتظهار، الروايه أصـلًا لا يكون فيها إرشاد وليست إرشاديه، وإنما بناءً على هـذا الاسـتظهار الروايه تكون فيها جنبه مولويه كما يقول السـيد الخوئى(قدس سـره) على ما تقدّم سابقاً. هى ناظره إلى المركّب ذى الأـجزاء، وهى فى مقـام إثبـات وجـوب البـاقى، ومن الواضـح أنّ بقـاء الوجوب وعـدم السـقوط ـــــــــــــ كمـا هو قـال ـــــــــــــ ليس أمراً مركوزاً فى باب المركّب ذى الأجزاء وإنما هو فى باب الكلّى ذى الأفراد يكون أمراً ارتكازياً.

إذن: إذا اسـتظهرنا من الروايه أنها ناظره إلى المركّب ذى الأجزاء؛ حينئذٍ الروايه ليست فى مقام الإرشاد إلى قضيه ارتكازيه حتى يوجب ذلك حملها على الكلّى ذى الأفراد، وبالتالى لا يصـح الاسـتدلال بها، كلا الروايه إذا كانت ظاهره فى هذا المعنى؛ حينئذٍ لاـ يكون لهـا ظهور فى الإرشـاد إلى قضـيه ارتكـازيه حتى يكون ذلـك موجباً لصـرفها إلى غير محل الكلام؛ بل بناءً على هـذا الاسـتظهار، تكون ظاهره فى محل الكلام، وتكون دالّه على عدم السـقوط فى محل الكلام. لكن إذا ترددنا بين الأمرين، وفرضنا أنّ الروايه فى مقام الإرشاد إلى قضيه ارتكازيه؛ حينئذٍ يقال أنّ الارتكاز موجود هنا لا هناك، إذن هى ترشدنا إلى عدم السقوط فى باب الكلّى ذى الأفراد لا فى باب المركّب ذى الأجزاء.

ص: ۱۰۸

حینئذٍ نستطیع أن نقول: أنّ الذی یتلخّص من جمیع ما تقدّم بالنسبه إلی الحدیث الثانی الذی هو (لا یسقط المیسور بالمعسور) أنّ ما ذکره السید الخوئی(قدس سره) هو الصحیح، بمعنی أنّ حمل الروایه علی الکلّی ذی الأفراد یستلزم أن یکون الوجوب المستفاد منها وجوباً إرشادیاً، وأنّ حملها علی المرکّب ذی الأجزاء یستلزم أن یکون الوجوب المستفاد منها مولویاً. (۱) هذا کلام صحیح، لکن هذا کلّه فی صوره التردّد، بأن لا ندری أنها محموله علی هذا، أو محموله علی هذا ؟ وأمّا بناءً علی ما تقدّم من أننا نستظهر من الروایه أنها ناظره إلی المرکب ذی الأجزاء، وتدل علی بقاء وجوب المیسور، وأنّ وجوب المیسور لا یسقط بتعذّر بعض الأجزاء، وجوب المیسور من الأجزاء فی باب المرکّب ذی الأجزاء هذه القضیه لابدّ أن نفترض أنّ المولی أعمل مولویته فیها بشکلٍ من الأشکال؛ ولذا یکون الوجوب الذی نستفیده منها وجوباً مولویاً؛ لأنّ من الواضح أنّ عدم السقوط لیس ممّا یدرکه العقلاء فی باب المرکّب ذی الأجزاء، ولم یدّعِ أحد أنّه فی باب المرکّب ذی الأجزاء مما یدرکه العقلاء، وإنما أدُّعی ذلک فی باب الکلّی ذی الأفراد. إذن: بقاء الوجوب وعدم سقوط المیسور لیس مما یدرکه العقلاء، ولا هو قضیه ارتکازیه، ولیس هناک مجال لتوهّم السقوط بحیث أنّ الحدیث یأتی لرفع هذا التوهّم؛ بل هناک وضوح فی سقوط وجوب المیسور بعد سقوط وجوب الکل فی باب المرکّب ذی الأجزاء، من هنا لابدّ من افتراض أنّ القضیه فیها إعمال مولویه، وأنّ المولی أعمل مولویته وحکم ببقاء وجوب المیسور، أو قل: أنّ الشارع فی باب المرکّب ذی الأجزاء تعبّدنا بعدم السقوط. إذن: هناک تعبّد بعدم السقوط، وتعبّد بوجوب الباقی بالرغم من أنّ القاعده تقتضی سقوطه وعدم وجوبه، لکن الشارع قال فی باب المرکّب ذی الأجزاء أنا أحکم بوجوب الباقی، وأعبّدکم بعدم السقوط، وهذا معناه أنّ الوجوب وجوب مولوی. فإذا استظهرنا من الروایه أنها ناظره إلی المرکّب ذی الأجزاء، کما هو الظاهر؛ حینئذٍ الوجوب الذی نستفیده منها یکون وجوباً مولویاً، ومعناه التعبّد بالبقاء، والتعبّد بعدم سقوط وجوب المیسور، ومن هنا یکون الأنسب لهذا المعنی هو الاحتمال الثانی من الاحتمالات الثلاث المتقدّمه فی تفسیر(لا یسقط) الذی هو أنّه نفی فی مقام النهی، سابقاً کنّا نقول أنّ الأقرب هو الاحتمال الثالث؛ لأنّ کلّاً من الاحتمالین الأول والثانی یحتاج إلی بذل عنایه، الجمله الخبریه تُحمل علی کونها جمله خبریه، أمّا کونها یُراد بها النهی أو أنها هی نهی، هذا خلاف الظاهر، لکن الآن نقول: بناءً علی ما ذکرناه من أننا نستظهر من الروایه أنها ناظره إلی المرکّب ذی الأجزاء، وأنّ هناک تعبّداً من قبل الشارع، وهذا التعبّد یعنی الحکم ببقاء وجوب المیسور وعدم سقوطه، أنا أعبّدک ببقاء وجوب المیسور، بالرغم من أنه یسقط ــــــــــــــ علی القاعده ــــــــــــــ ، لکن أنا أعبّدک ببقائه، وهذا یستلزم المولویه کما قلنا، الأنسب لهذا هو أن یکون الاحتمال الثانی هو الأقرب من الاحتمالات الثلاثه المتقدمه، بمعنی أنّ(لا یسقط المیسور) هی جمله خبریه یُراد بها الإنشاء، أیّ یُراد بها التعبّد بوجوب الباقی وعدم سقوطه، فهی نفی فی مقام النهی، أو قل: إخبار یُراد به الإنشاء، هذا أنسب من أن تکون جمله خبریه محضه، علی کلا التقدیرین، النتیجه هی أنّ هذه الجمله بناءً علی هذا الکلام یصح الاستدلال بها فی محل الکلام .

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج۳، ص۴۶۸.

ننتقل بعد ذلك إلى مسألةٍ أخرى، ونذكر فيها أمور:

الأمر الأوّل: وهو أنّ القاعده بناءً على تماميتها واستفادتها من الحديث هل تختصّ بما إذا كان الميسور الباقى بعد التعذّر هو معظم الأجزاء ؟ فقط فى هذه الحاله هى تدلّ على وجوب الباقى ؟ أو أنها لا تختصّ بذلك؛ بل تشمل ما إذا كان الباقى بعد التعذّر هو القليل من الأجزاء، بحيث أنّ المتعذّر هو المعظم والباقى هو القليل من الأجزاء.

بناءً على ما تقدم فى تفسير الحديث وأنّ المراد به هو الإخبار عن عدم سقوط الميسور من الشيء بتعذّر بعض أجزائه، أو إخبار فى مقام التعبّد بعدم السقوط والحكم ببقاء الميسور بلحاظ حكمه، ويكون المعنى هو أنّ ما يتيسر من الشىء لا يسقط لتعذّر الإتيان بتمامه بتعذّر الإتيان بجزءٍ واحدٍ من هذه الأجزاء، إذا تعذّر جزء؛ حينئذٍ لا يتمكن المكلّف من الإتيان بتمامه، إذا تعذر الإتيان بتمام الأجزاء، فما تتمكن منه من الأجزاء لا يسقط؛ بل يجب عليك الإتيان بما تتمكّن منه من الأجزاء. هذا المعنى لا إشكال فى أنه يشمل ما إذا كان الباقى هو المعظم، أمّا إذا كان الباقى هو القليل، وكان المتعذر هو معظم الأجزاء فى هذه الحاله هل يشملها الحديث، أو لا ؟ نقول: أنّ شمول الحديث لما إذا كان الباقى هو القليل مشروط بأن يصدق على الباقى أنه ميسور من الشىء، فيكون من سنخه ومن جنسه، لا أن يكون مبايناً له ولو بالنظر العرفى؛ لأنه متى ما كان الباقى بالغاً من القلّه بحيث يُرى بنظر العرف أنه مباين للشىء لا يشمله الحديث؛ لأنه ليس ميسوراً من الشىء، وإنما يكون ميسوراً من الشىء عندما يكون من سنخه وليس مبايناً له. يعنى عندما يُرى أنه مباين للشىء، فرضاً تعذر عليه جميع أجزاء الصلاه، وتمكّن من واجبٍ واحدٍ من الصلاه، هذا بنظر العرف يُرى أنه غير الصلاه، وليس ميسوراً من الصلاه، إنما يكون ميسوراً من الصلاه عندما يكون شاملاً لمعظم الأجزاء ولما هو مقوّم للصلاه؛ عندئذٍ يقال أنه يكون ميسوراً من الشىء، أما عندما يبلغ من القلّه بحيث أنّ العرف يراه مبايناً للشيء، هذا لا يكون مشمولاً للحديث، هذا هو الميزان فى انطباق الحديث على موردٍ، فنحن لا نشترط أن يكون الباقى هو معظم الأجزاء، حتى إذا لم يكن معظم الأجزاء، لكن بشرط أن يكون الباقى من سنخ الشىء وليس مبايناً له بحيث يصدق عليه أنه ميسور من الشيء، وإلاّ إذا كان مبايناً له ولو بالنظر العرفى؛ حينئذٍ لا يكون الحديث شاملاً له.

الأمر الثانی: لا إشكال فی أنّ القدر المتیقن ممّا یشمله الحدیث هو ما إذا كان تعذّر أحد الأجزاء بعد دخول الوقت، الكلام یقع فی أنّ هذه القاعده هل تشمل ما إذا كان التعذر من بدایه الوقت ؟ بحیث دخل الوقت وهو یتعذّر علیه الإتیان بذلک الجزء، فهل القاعده تشمله أو لا ؟ هذا مطروح فی كلماتهم، وقد أشار إلیه صاحب الكفایه(قدس سره) فی حاشیته علی فرائد الأصول، ووجه هذا الإشكال هو: أنّ عدم السقوط، عندما یقال أنّ هذا لا یسقط، هذا یستلزم أن یكون لهذا الشیء الذی یُحكم علیه بعدم السقوط، أن یكون له ثبوت سابق حتی یصح أن یُقال أنّ هذا باقٍ ولا یسقط، وإلاّ إذا لم یكن له ثبوت سابق لا معنی لأن یقال أنّ هذا لا یسقط، فأنّ معنی لا یسقط هو أنه باقٍ، والبقاء فرع الثبوت. إذن: لابدّ من فرض أنّ الشیء الذی حكم علیه الشارع بهذه القاعده بعدم السقوط لابدّ أن یكون له ثبوت سابق، وهذا متحقق بشكلٍ واضح فیما إذا كان التعذّر بعد دخول الوقت. فرضاً دخل علیه الوقت وهو متمكن من جمیع أجزاء الصلاه، فوجبت علیه الصلاه، یعنی وجب علیه الباقی، وجب علیه هذا الجزء وهذا الجزء ......ووجبت علیه كل الأجزاء، وبعد ذلک تعذّرت علیه القراءه، هنا یمكن تطبیق الحدیث علی هذا المورد، فیقال: أنّ وجوب الباقی، أی جمیع الأجزاء ما عدا القراءه، وجوبها كان ثابتاً سابقاً، ولو وجوباً ضمنیاً، الآن یصدق علیه بأنه باقٍ، وأنه لا یسقط، عدم السقوط حینئذٍ یكون بعد فرض الثبوت وهذا الشیء معقولٌ جداً، فتشمله القاعده.

وأمّا إذا فرضنا أنّ التعذر كان فی بدایه الوقت، بحیث دخل الوقت وهو غیر قادر علی القراءه؛ حینئذٍ صدق عدم السقوط لا یكون واضحاً؛ لأنه متی كان هناک ثبوت لوجوب الباقی حتی یقول الشارع أنّ وجوب الباقی لا یسقط، أو أنّ المیسور لا یسقط بلحاظ حكمه ؟! لم یكن هناک ثبوت، قبل الوقت لم تكن الصلاه الواجبه، وبدخول الوقت لیس لدینا وضوح فی أنّ الباقی یكون هو الواجب، لعلّه یسقط بسقوط الأمر بالمركّب؛ إذ بتعذر أحد الأجزاء یسقط الأمر بالمركّب، وإنما نرید إثبات وجوب الباقی بهذه القاعده، وهذه القاعده لا یصدق فیها عدم السقوط إلاّ إذا كان وجوب الباقی ثابتاً فی فترهٍ ما، أما إذا لم نكن نحرز ثبوته؛ بل نحرز عدم ثبوته فی فتره ما قبل وجوبه، وبدخول الوقت لا نحرز ثبوته، عدم السقوط لا یكون صادقاً بشكلٍ واضحٍ فی هذه الحاله. هذا هو الإشكال الذی جعلهم یبحثون فی أنّ الحدیث هل یختص بما إذا كان التعذر بعد دخول الوقت، أو یشمل ما إذا كان التعذر من أول الأمر ومن بدایه الوقت ؟

المحقق صاحب الکفایه(قدس سره) فی حاشیته علی الفرائد أشار إلی جواب هذا الإشکال، وحاصله: یکفی فی صدق عدم السقوط الذی یعنی الحکم بالبقاء، کون الشیء مطلوباً علی تقدیر عدم العجز، یعنی أن یکون متمکناً من جمیع الأجزاء. علی تقدیر التمکن من کل الأجزاء لا إشکال أنّ الباقی یکون مطلوباً، یقول: هذا المقدار من المطلوبیه ومن الثبوت یکفی لتصحیح صدق عدم السقوط، فیمکننا فی الفرض الثانی، وهو فرض ما إذا کان العجز من البدایه، یمکننا أن نجعل الحدیث شاملاً لهذا الفرض، ویصدق عدم السقوط؛ لأنّ وجوب الباقی، وإن لم یکن له ثبوت فعلی فی أی آنٍ من الآنات، ولکنه ثابت علی تقدیر التمکّن من جمیع الأجزاء، علی هذا التقدیر، بلا إشکال یکون وجوب الباقی ثابتاً، المطلوبیه __________ کما عبّر __________ تکون ثابته بلا إشکال، فیقال فی الفرض الثانی: إذا حصل العجز من البدایه بإمکاننا أن نقول أنّ الباقی کان مطلوباً علی تقدیر التمکن من القراءه، وعند العجز عن القراءه هو باقٍ ویحکم بعدم سقوطه، هذا المقدار من الثبوت یکفی فی صدق عدم السقوط فی محل الکلام. هو فی الحقیقه کأنه یرید أن یقول لا نحتاج فی صدق عدم السقوط إلی وجود المقتضی الفعلی للثبوت؛ بل یکفی ثبوت المقتضی التقدیری، علی تقدیر التمکن من کل الأجزاء الباقی له مقتضٍ للوجوب، فیه ملاک أن یکون واجباً، لکن هذا المقتضی والملاک للثبوت علی تقدیر التمکن من جمیع الأجزاء، ولا یتوقف صدق عدم السقوط علی وجود المقتضی الفعلی کما هو الحال فی الصوره الأولی، فی الصوره الأولی إذا کان التعذر بعد دخول الوقت، هناک مقتضی فعلی لوجوب الباقی، هناک وجوب بالفعل بعد دخول الوقت إذا کان قادراً علی جمیع الأجزاء، فیکون الباقی واجباً بلا إشکال وجوباً فعلیاً. یقول: هذا لا یتوقف علیه صدق عدم السقوط، یکفی فی صدق عدم السقوط أن نقول أنّ وجوب الباقی کان ثابتاً علی تقدیر، والآن کما کان، والآن بعد التعذّر هو باقٍ، فیکون باقیاً بعد العجز، ویقال: لا یسقط، فیصح نسبه عدم السقوط إلیه.

ص: ۱۱۲

إلى هنا أكملنا الحديث عن الحديث الثانى الذى هو(الميسور لا يسقط بالمعسور) (۱) وندخل بعد ذلک فی الحدیث الثالث الذی هو حدیث (ما لا یدرک کله لا یترک کله) (۲) .

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

الروايه الثالثه: (ما لا ـ يدرک کله لا يترک کله) (۳) ....استدل بهذه الروايه أيضاً على قاعده الميسور، بتقريب أنها ظاهره فی المنع من ترک الکل عند تعذر الإتيان بالکل، والمنع من ترک الکل هو عباره عن وجوب الباقی، فمفاد الروايه هو (إذا لم تدرک الکل، فلا تترک الکل) يعنی يجب الإتيان بالباقی، وبهذا تکون الروايه ظاهره فی قاعده الميسور. هذا التقريب الإجمالی للاستدلال بالروايه.

بالنسبه إلى المباحث التی تقع فيها هی نفس المباحث التی تقدمت فی الروايه الثانيه تقريباً مع فوارق، ووجود هذه الفوارق يستدعی أن نلاحظ ما تقدم، وأن نبحث فی المقام أيضاً الأمور التی بحثناها فی الروايه السابقه بشکل مختصر.

بالنسبه إلى اختصاص هذه الروايه بالواجبات وعدم شمولها للمستحبات أيضاً هنا يقع الکلام، کما وقع الکلام فی الروايه السابقه من أنها تختص بالواجبات أو تشمل المستحبات ؟ هنا فی المقام التفسيرات الثلاثه التی تقدّمت فی (لا يسقط) الظاهر أنها لا تجری فی المقام، يعنی فی(ما لا يُدرک کله لا يُترک کله)فالظاهر أنّ(لا يترک) يدور أمرها بين النهی والنفی فی مقام النهی، يعنی يدور أمرها بين الاحتمال الأول والاحتمال الثانی، وأما الاحتمال الثالث فهو بعيد، أن تکون الجمله خبريه محضه؛ لأنّ الترک وعدم الترک من أفعال المکلفين، وتقدّم سابقاً أنه ليس من شأن الشارع الإخبار عن أفعال المکلفين، بخلاف السقوط وعدمه هناک فی الروايه السابقه، فأنّ سقوط الوجوب وسقوط الميسور بلحاظ حکمه أو عدم سقوطه، هذا شیء مرتبط بالشارع نفسه، فلا محذور فی أن يخبر الشارع عن ذلک لغرض ما، لکنّ الإخبار عن عدم ترک المکلّف، أو ترکه لشیءٍ ليس من شأن الشارع؛ ولذا لابدّ من استبعاد الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثلاثه المتقدّمه، فالأمر يدور بين أن تکون (لا) ناهيه، أو تکون نافيه، يعنی إمّا أن يکون مفاد الجمله هو النهی ابتداءً على غرار (لا رفث ولا فسوق)، وإما أن تکون هی نفی فی مقام النهی، أو إخبار يُراد به إنشاء الوجوب، على هذا الأساس يظهر أنّ الروايه مختصّه بالواجبات ولا تشمل المستحبات، باعتبار أنّ مفاد(لا يُترک) ومعناها الحقيقی هو المنع من الترک، وتحريم الترک، سواء قلنا أنّ(لاـ) ناهيه، أو قلنا أنها نافيه، على کلا التقديرين هو منع من الترک الذی يعنی وجوب الإتيان بالباقی الذی يتمکّن منه.

۱- کتاب الطهاره، الشيخ مرتضى الأنصاری، ج۱، ص۱۴۷، ط ق.

۲- عوالی اللئالی، محمد بن علی بن ابراهيم ابن ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۵۸.

۳- عوالی اللئالی، ابن أبی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۵۸.

إذن: مفاد(لا يُترك) هو وجوب الإتيان بالباقى، وحرمه ترك الباقى الـذى يتمكّن منه من الكل عنـدما يتعذر عليه الإتيان بالكل، ومن الواضح أنّ هذا المفاد لا ينطبق إلا على الواجبات؛ لأنّ المسـتحبات لا يمكن أن نقول للمكلف إذا تعذر الإتيان بتمام أجزاء المركب يجب عليـك الإتيـان بالبـاقى من الأجزاء التى تتمكّن منها؛ لأنّ بابه باب الاسـتحباب، فلا مجال لإلزام المكلف بوجوب الإتيـان بالباقى، وإنما هـذا يناسب الواجبات؛ ولـذا تكون الروايه مختصّه بالواجبات، بخلاف الروايه السابقه حيث قلنا أنها تشـمل الواجبات والمسـتحبات، وكان هذا التعميم للمسـتحبات مبنياً: إما على اختيار الاحتمال الثالث فى (لا يسقط) وتكون جمله خبريه مفادها الإخبار عن عـدم سـقوط الحكم، أو عـدم سـقوط الميسور بلحاظ حكمه، وعلى كلا التقـديرين هى تشـمل المسـتحبات، الحكم السابق يختلف، هى تخبر عن أنّ الحكم الـذى كان ثابتاً سابقاً للأجزاء المقدوره من المركب باقٍ، مفادها إخبار عن عدم السـقوط، وهذا يختلف باختلاف ما كان ثابتاً سابقاً والروايه تخبر عن عدم سقوطه، فإذا كان الحكم الثابت سابقاً هو الاستحباب، فالروايه تخبر عن عدم سـقوط الاسـتحباب، وإذا كان هو الوجوب، فالروايه تخبر عن عدم سـقوط الوجوب، فهى تشـمل كلًا من الواجبات والمسـتحبات بناءً على الاحتمال الثالث المتقـدّم. لكن قلنا أنّ هذا الاحتمال لا مجال له؛ لأنّ الأمر يدور بين النهى وبين أن تكون(لاـ) نافيه يُراد بها النهى، جمله خبريه يُقصـد بها إنشاء الوجوب. وأمّا أنه ليس بالضـروره أن يكون التعميم هناك مبنى على الاحتمـال الثـالث، وإنمـا قـد يقـال: حتى بنـاءً على الاحتمـالين الأول والثانى هناك أيضاً يمكن أن يقال بالتعميم بادّعاء أنّ النهى هو إرشـاد إلى عـدم السـقوط، فـإذا كـان النهى على الاحتمـالين الأول والثانى، إرشاداً إلى عـدم السـقوط؛ فحينئـذٍ تشـمل الواجبـات والمستحبات؛ لأـنه إرشـاد إلى عـدم سـقوط مـا كـان ثابتـاً، فإن كان الثابت سابقاً هو الوجوب، فهى ترشـد إلى عـدم سقوطه، وإن كان الاستحباب، فهى أيضاً ترشـد إلى عـدم سـقوطه. إمّا أن يكون التعميم هناك مبنياً على افتراض أنّ(لا يسـقط) إرشـاد إلى عـدم السـقوط، فيُعمم، وإمّـا بنـاءً على ما ذكرناه من أنّ الروايه ليست هكـذا، وإنما هى جمله خبريه يُراد بها الإنشاء، لكن المُنشَأ هو عباره عن التعبّـد بعـدم السـقوط، على هذا الاحتمال أيضاً الروايه تشـمل كلًا من المسـتحبات والواجبات، فإمّا أن نبنى على الاحتمـال الثالث هناك، فالروايه تعم كلا الموردين، أو نبنى على النفى والنهى لكنّه إرشاد إلى عـدم السـقوط، فأيضـاً تشـمل كلًا من المسـتحبّات والواجبات، وإمّا أن نبنى على الاحتمال الثانى ونقول أنّ الجمله خبريه فى مقام الإنشاء، لكن المُنشـأ بها ليس هو وجوب الإتيان بالباقى، وإنما المُنشأ هو التعبّـد بعـدم السـقوط، وإذا قلنا بـذلك؛ فحينئذٍ الروايه كما تشـمل الواجبات هى أيضـاً تشـمل المسـتحبات. هـذه الأـمور الثلاثه التى على أساسـها يُبنى هناك على التعميم غير موجوده فى هـذه الروايه التى نتكلّم عنها:

أمّا الاحتمال الثالث: وهو أن تكون جمله خبريه محضه، فقلنا أنه منفيٌ فى هذه الروايه. وأمّا أنها نهيٌ، لكنّه إرشاد إلى عدم السقوط، فلا قرينه على ذلك؛ قلنا أنّ(لا يُترك) مفادها المنع من الترك، يعنى وجوب الإتيان بالباقى، وحملها على أنها إرشادٌ إلى البقاء وعدم السقوط لا قرينه عليه فى المقام، باعتبار أنّ النهى هنا لم يرِد بعنوان(عدم السقوط) كما فى الروايه السابقه، فأنها لو كانت وارده بعنوان (عدم السقوط) فحينئذٍ نستطيع أن نقول أنها نهى، وهذا النهى إرشادٌ إلى عدم السقوط، ولكن فى المقام لم يرِد النفى أو النهى بعنوان(عدم السقوط)، وإنما ورد بعنوان(لا يُترك) وظهوره الأولى هو المنع من الترك ووجوب الإتيان بالباقى، وحمله على أنه إرشادٌ إلى عدم السقوط وبقاء ما كان ثابتاً سابقاً حتى تعمّ المستحبات كما تعمّ الواجبات هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينه. بناءً على ما قررناه هناك، هنا أيضاً يقال نفس الكلام، فهناك كان يمكن أن نلتزم بأنّ الجمله خبريه فى مقام الإنشاء، لكن المُنشَأ هو التعبّد بعدم السقوط؛ لأنّ النفى أو النهى هناك كان وارداً بعنوان(عدم السقوط) بينما هنا لم يرِد بهذا العنوان، وإنما ورد بعنوان(لا يُترك)، (ما لا يُدرك كله لا يُترك كله) يعنى يجب عليك الإتيان بالباقى ويحرم عليك ترك الكل، وإذا قلنا هنا أنّ المُنشأ ليس هو وجوب الباقى، وليس هو ترك الكل، وإنما المنشأ هو التعبّد بعدم السقوط، فهذا خلاف الظاهر فى محل الكلام، ومن هنا يظهر أنّ الروايه فى المقام تختص بالواجبات.

بعض المحققين ذكر هنا مطلباً يحاول فيه أن يتحفّظ على ظهور (لا يُترك) فى الوجوب وعلى عموم الروايه للمستحبّات، فيقول: أنّ الروايه تشمل المستحبّات، ومع ذلك لا يُترك ظاهرها فى الوجوب. هذا بناءً على ما ذكرناه لا يصح؛ لأنّ(لا يُترك) إذا كانت ظاهره فى الوجوب، وكان المراد بها هو وجوب الإتيان بالباقى؛ فحينئذٍ لا تشمل المستحبات؛ لأنّه فى المستحبات لا معنى لإيجاب الإتيان بالأجزاء المقدوره، إذا عمّمناها للمستحبات؛ فحينئذٍ لابدّ أن لا يبقى ظهور لـ____(لا يُترك) فى الوجوب، أى فى وجوب الإتيان بالباقى وحرمه ترك الكل، فالأمر يدور بينهما، فإمّا أن نعمّمها للمستحبات؛ وحينئذٍ لابدّ من رفع اليد عن ظهور(لا يُترك) فى الوجوب، ونحمله على الرجحان، وإذا حملناه على الرجحان فلا مشكله فى شمول الروايه للمستحبات. وإذا أبقينا(لا يُترك) على ظاهرها وهو الوجوب وحرمه الترك؛ فحينئذٍ لابدّ أن تكون الروايه مختصّه بخصوص الواجبات. المحقق يقول: لا مشكله فى الجمع بينهما، وذلك بأن يقال: أنّ(لا يّترك) وإن كانت ظاهره فى الوجوب، وأُنشأ بها الوجوب والإلزام، لكنّ الوجوب ليس هو المراد الأصلى بكلمه(لا يُترك) حتى يُدّعى اختصاص الروايه بالواجبات وعدم شمولها للمستحبات؛ بل المراد هو أنّ تعذر بعض الأجزاء لا يسوّغ ترك المطلوب بالكلّيه، وهو كنايه عن بقاء الأمر الأوّل، ويُمثّل لذلك، يقول: هذا نظير الأمر الوارد فى مقام الحظر، أو توهّم الحظر، فالمعنى المطابقى للكلام ليس هو المراد، وإنما يكون المقصود هو المعنى الكنائى، فى باب الكنايات هكذا، صحيح هو قال: **(وإذا حللتم فاصطادوا)** (١) وكلمه(فاصطادوا) مستعمله فى معناها الحقيقى الذى هو الوجوب، أى الإلزام بالصيد، لكن ليس هو المراد الأصلى، لا يريد إلزامهم بالصيد، وإنما المراد الأصلى هو رفع الحظر الذى كان موجوداً سابقاً، وما نحن فيه هو من هذا القبيل، صحيح أنّ الجمله (لا يُترك) ظاهره فى الإلزام، لكن الوجوب ليس هو المراد الأصلى، وإنما المراد الأصلى بهذه العباره هو المعنى الكنائى لها، الذى هو بقاء الأمر الأوّل الذى كان ثابتاً سابقاً، فإذا قلنا أنّ هذا هو المعنى الأصلى ________ بقاء الأمر الأول الذى كان ثابتاً سابقاً ________ فحينئذٍ تشمل الواجبات والمستحبات بالرغم من استعمال(لا يُترك) فى معناها الحقيقى وهو الوجوب والإلزام، فلا داعى لرفع اليد عن المعنى الحقيقى؛ بل تبقى العباره على معناها الحقيقى مستعمله فى الوجوب، لكن هذا لا يمنع من عموم الروايه للمستحبات؛ لأنّ الإلزام ليس هو المراد الأصلى، وإنما المراد الأصلى هو المعنى الكنائى، كما هو الحال فى باب الكنايات، حيث فى باب الكنايات لا يكون المدلول المطابقى هو المراد الأصلى، وإنما المراد الأصلى شيء آخر، والمدلول المطابقى للكلام استُعمل فيه اللّفظ، لكنّه ليس

المراد الأصلی.

۱- المائده/السوره۵، الآیه۲.

وعليه: لاـ محذور فی أن نلتزم بظهور(لاـ یُترک) فی الوجوب واستعماله فی الوجوب، لکن بالرغم من هذا نقول أنّ الحدیث شاملٌ للمستحبات. والخلاصه هی أنّ ظهور(لا یُترک) فی الوجوب لا یمنع من شمول الروایه للمستحبات بهذا التقریب.

یمکن أن یُلاحظ علی هذا التقریب: أنّ الموجود فی باب الکنایات وحتی فی الأمر فی موارد الحظر، أو توهّم الحظر هو فقط استعمال اللّفظ فی معناه الحقیقی، لکن لیس فیه ظهور فی معناه الحقیقی؛ ولذا لا یمکننا أن نقول أنّ عباره (زید کثیر الرماد) هی عباره ظاهره فی معناها الحقیقی، لیس لها ظهور فی معناها الحقیقی، وإنما هی ظاهره فی المعنی الکنائی، الموجود هناک فقط استعمال اللّفظ فی معناه الحقیقی ولیس أکثر من هذا. والموجود فی الأمر فی موارد الحظر(اصطادوا)، هو استعمال صیغه الأمر فی معناها الحقیقی، لکن لاـ نستطیع أن نقول أنّ هذه الجمله ظاهره فی معناها الحقیقی، أی أنها ظاهره فی الوجوب، کلا، هی لیست ظاهره فی الوجوب، وإنما هی ظاهره فی رفع الحظر، وفی باب الکنایات تکون ظاهره فی معنی آخر، الموجود هناک هو الاستعمال لیس إلاّـ ولیس الظهور، فإذا أردنا أن نقیس المقام علی باب الکنایات، أو علی باب الأمر فی موارد الحظر أو توهم الحظر لابدّ أن لا ندّعی الجمع بین ظهور(لا یُترک) فی الوجوب وبین تعمیم الروایه للمستحبات، لا نجمع بین هذین الأمرین کما هو موجود فی عبارته، هذا لیس صحیحاً؛ لأنه فی باب الکنایات لا یوجد ظهور فی المعنی الحقیقی، وإنما الظهور ینعقد علی طِبق المعنی الکنائی، فإذا أردنا قیاس المقام علی باب الکنایات، فالمقدار الذی یصح لنا أن نقوله هو أنّ(لا یُترک) فی المقام استُعملت فی الوجوب، واستعمالها فی الوجوب لا ینافی شمول الروایه للمستحبات. هی استُعملت فی الوجوب، لکنّ الوجوب لیس مراداً. بعبارهٍ أخری: إنّ الوجوب فقط مدلول تصوّری استعمالی، لکن المدلول التصدیقی حتی من الدرجه الأولی لیس هو الوجوب، وفی قوله(إذا حللتم، فاصطادوا) لاـ یقصد تفهیم الوجوب، وإنما یقصد تفهیم رفع الحظر السابق. فإذن: الوجوب فی هذه الموارد لا یُشکّل مدلولاً تصدیقیاً أولاً، ولا یُشکّل مدلولاً تصدیقیاً ثانیاً، لا یریده جداً، الموجود هو استعمال اللّفظ فی معناه الحقیقی. فی محل الکلام إذا أردنا أن نقیسه علی ذاک المسموح لنا قوله هو أنّ(لا یترک) مستعمله فی الوجوب، لکنّ الوجوب لیس مراداً، ولیس مقصوداً بالتفهیم، ولاـ هو مراد جدّی للمتکلّم، وإنما فقط استعمل اللّفظ فی الوجوب، لکن الوجوب لیس مراده، ویقول إنما مراده هو بقاء الأمر الأول.

ص: ۱۱۶

إذا تمّ هـذا الكلام؛ فحينئذٍ لا مشـكله فى تعميم الروايه للمسـتحبات. لا نقول أنّ ظهور (لا يترك) فى الوجوب باقٍ؛ لأنّ ظهورها فى الوجوب إذا كـان باقيـاً؛ فحينئـذٍ لاـ يمكننـا تعميم الروايه للمسـتحبات؛ لأنهـا حينئـذٍ تكون ظاهره فى الوجوب، فكيف يمكن تعميمهـا للمسـتحبات ؟! وإنمـا مـا يمكن قوله هو أنها مسـتعمله فى الوجوب وليس أكثر من ذلك، قياساً لها على باب الكنايات. فـإذا أثبتنـا هـذا المعنى، وأقمنـا الـدليل على أنّ(لا يترك) فى المقام مسـتعمله فى الوجوب، ولكنّ الوجوب ليس مراداً للمتكلّم، وإنمـا المراد الأصـلى للمتكلّم هو بقـاء الأمر الأول؛ حينئـذٍ لا مانع من تعميم الروايه للواجبات وللمسـتحبات، لكنّ هـذه الـدعوى تحتاج إلى دليل، فأنّ(لا يترك) ظاهره فى المنع من الترك، ومعناها الحقيقى هو المنع من الترك.

وبعبارهٍ أخرى: هذه الدعوى التى تُدّعى فى المقام مرجعها فى الحقيقه إلى منع جريان أصاله التطابق بين المدلول التصورى وبين المدلول التصديقى، وما ندّعيه نحن مطابق للظهور، هذا المعنى موضوع للوجوب، فيكون ظاهراً فى الوجوب ويكون الوجوب هو المراد الجـدّى على أساس أصاله التطابق بين المـدلول التصورى وبين المـدلول التصـديقى، وهذا واضح فى كل كلامٍ ما لم تقم قرينه تمنع من هـذا التطـابق، الأصـل فى الكلام أن يكون مراد المتكلّم ما يكون الكلام موضوعاً له وظاهراً فيه على أساس أصاله التطابق. هـذه الدعوى التى ذُكرت مرجعها إلى منع التطابق بين المدلول الاسـتعمالى وبين المدلول التصديقى، وهذا على خلاف أصـاله التطابق؛ ولـذا يكون خلاف الظاهر، ما هى القرينه على رفع اليـد عن أصاله التطابق ؟ عباره(لا يُترك) موضوعه للوجوب، ومقتضـى أصاله التطابق أنه هو المراد التصديقى من الدرجه الأولى والدرجه الثانيه، ما هو الدليل على رفع اليد عن هذا الأصل ؟ وعلى منع هـذا التطابق ؟ نحتاج إلى قرينهٍ لكى نرفع اليد عن هذا التطابق، فإذا لم تكن هناک قرينه؛ فحينئذٍ نقول: بمقتضـى ظاهر الكلاـم هـذا هو المـدلول التصورى وهو المـدلول التصـديقى وهو المراد الجـدّى، فيكون الوجوب هو المراد الجـدّى، وإذا كان الوجوب هو المراد الجدّى؛ فحينئذٍ تختص الروايه قهراً بالواجبات.

قـد يقـول هـو: أنّ القرينه على منع التطـابق والتفكيـک بين المـدلول التصورى وبين المـدلول التصـديقى هى نفس إطلاـق اسـم الموصول فى(مـا لاـ يُـدرک)، فأنّ مقتضـى إطلاقه هو أن يعم المسـتحبات والواجبات، فعموم اسم الموصول وإطلاقه هو القرينه على مـا يـدّعيه مـن منع التطـابق وأنّ المـدلول الاسـتعمالى التصـورى ليس هـو المراد الأصـلى ________________ كمـا عـبّر ______________ فى هذه الجمله، فيُفكک بينهما، والقرينه على التفكيک هو نفس إطلاق اسم الموصول.

لكن قـد تقدّم سابقاً أنّ هذا الكلام قابلٌ للتأمّل؛ لأنه فى أمثال هذه الحالات عادهً يكون ظهور(لا يُترک) هو المقدّم على الظهور المنعقـد للموضـوع، وقـد تقـدّم سابقـاً أنّ ظهـور المحمـول يكون مقـدماً على الظهور المنعقـد للموضوع، وذكرنـا أمثله لـذلک. والظـاهر أنّ مـا نحن فيه أيضـاً من هـذا القبيـل، بمعنى أنّ المفروض بـالعكس، يعنى المفروض أن نقول أنّ ظهور(لا يُترک) فى الوجـوب والمنـع من الـترک يـوجب تخصـيص اسم الموصـول بخصـوص الواجبـات، يعنى يكـون قرينه على رفع اليـد عن هـذا الإطلاق الموجود فى اسم الموصول، لا أن نجعل إطلاق اسم الموصول للمسـتحبات قرينه على التصرّف فى ظهور(لا يترک) فى الوجوب وحملها على هذا المعنى الذى يدّعيه.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

كـان الكلام فى الروايه الثالثه: وهى قوله(عليه السـلام):(ما لا يُـدرک كلّه لا يُترک كلّه) (١) ، تكلّمنا فى كيفيه الاسـتدلال بهذه الروايه ودخلنا فى بحث أنها هل تشمل المستحبات أو أنها تختص بالواجبات على تقدير تماميه الاستدلال بها ؟

قلنـا: أنّ الظاهر أنها تختص بالواجبات ولا تشـمل المسـتحبات، وذلک باعتبار أنّ (لا يترک كله) لها ظهور فى النهى عن الترک؛ لأـنّ(مـا لاـ يـدرک كله) يعنى يحرم تركه كله؛ بل يجب الإتيان بالبعض المقـدور، وهـذا لا يناسب المسـتحبات، وجوب الإتيان بالبـاقى وتحريم ترک الكل(لا يترک كله) سواء قلنا أنّ(لا) ناهيه أو قلنا أنها نافيه، على كلا التقـديرين هى تـدلّ على المنع من ترک الكل عنـد تعـذر الإتيان بالكل، إذا تعذّر عليک الإتيان بالكل بتعذّر الإتيان ببعض أجزائه لا تترک الكل؛ بل يجب الإتيان بالأجزاء المقدوره، وهذا المعنى لا يمكن أن ينطبق على المستحبات، وإنما يختص بالواجبات.

١- عوالى اللئالى، محمد بن على بن ابراهيم ابن ابى جمهور الأحسائى، ج۴، ص۵٨.

قلنا: أنّ الجمع بين ظهور(لا يترک) فى المنع من الترک وبين تعميم اسم الموصول للمسـتحبات مشكل، فإما أن نلتزم بعموم اسم الموصول للمسـتحبات، فلابـدّ أن نتصـرّف فى ظهور(لاـ يـترک) فى المنع من الترک، فنرفع اليـد عن هـذا الظهور، كمـا التزم به البعض وأشـار إليه الشيـخ(قـدس سره) فى الرسائـل، حمـل(لا يترک) على مطلق الرجحان، أى رجحان الترک، أو حسب تعبيره على مطلق المرجوحيه، يعنى مرجوحيه الفعل، فيُحمل على مطلق الرجحان لا على خصوص الرجحان الواصل حـد الإلزام بالإتيان

بالباقى، فلابدّ أن نرفع اليد عن ظهور (لاـ يترك) فى الوجوب، وإمّا أن نحافظ على ظهور (لاـ يترك) فى الوجوب، فلابدّ أن نخصص اسم الموصول بخصوص الواجبات، فالأمر يدور بين هذين الأمرين. الاستدلال مبنى على أن نحافظ على ظهور (لا يترك) فى الوجوب، وفى المنع من الترك، ونخصص اسم الموصول بخصوص الواجبات.

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ بعض المحققين حاول أن يقول: لا منافاه بين المحافظه على ظهور (لا يترك) فى الوجوب، والمنع من الترك، وفى نفس الوقت نلتزم بشمول اسم الموصول للمستحبات، لاـ مانع من الجمع بينهما بالبيان الذى ذكرناه، ولا داعى للتكرار. وكان الإشكال عليه هو أنّ الممكن هو الجمع بين استعمال (لاـ يترك) فى الوجوب وبين تعميم اسم الموصول للمستحبات مع كون الوجوب ليس مراداً للمتكلم، لاـ مانع من أن نجمع بينهما كما هو الحال فى الأمثله التى ذكرها نفس هذا المحقق، أو الأمثله التى ذكرناها فى باب الكنايات، هناك اللّفظ يستعمل فى معناه المطابقى، لكن هذا المعنى ليس هو المعنى المراد، وإنما المراد هو المعنى الكنائى، فى الأمر الوارد عقيب الحظر الأمر مستعمل فى معناه الحقيقى، (فـــاصطادوا) مستعمل فى معناه الحقيقى، لكن هذا المعنى الحقيقى ليس هو المراد، وإنما المراد هو رفع الحظر المتقدم، أو المتوهّم وجوده، هذا هو المقصود الحقيقى من الكلام، وهذا لا يجعل للكلام ظهور فى الوجوب، وإنما فقط هناك استعمال اللّفظ فى معناه الحقيقى.

ص: ۱۱۹

فی محل الکلام إذا کان المُدّعی هو الجمع بین استعمال(لا یترک) فی الوجوب مع عدم إرادته حقیقه، ومع عدم کونه هو المراد الأصلی وإنما المراد الأصلی هو إبقاء الأمر الأول لا وجوب الإتیان بالباقی. هذا لا مانع من أن نجمع بینه وبین بقاء اسم الموصول علی إطلاقه شاملاً للمستحبات؛ لأننا نقول: (لا یترک) مستعمل فی الوجوب، لکن المراد به لیس الوجوب، والمتکلّم لا یرید به الوجوب، وإنما یرید ____________ حسب تعبیر هذا المحقق ________________ إبقاء الأمر الأول؛ وحینئذٍ لا مانع من أن یشمل الواجبات ویشمل المستحبات؛ لأن الغرض من(لا یترک کله) هو أنّ الأمر الذی کان موجوداً سابقاً نفسه یبقی، وهذا یشمل المستحبات ویشمل الواجبات. هذا لا مانع من الجمع بینهما. وأمّا أن یقال: نجمع بین ظهور (لا یترک) فی الوجوب، وهذا الظهور یکون حجّه وبین تعمیم اسم الموصول للمستحبات. هذا الذی ذُکر أنه لا یمکن الجمع بینهما؛ بل نحن إمّا أن نلتزم بالتعمیم، فلابدّ من رفع الید عن هذا الظهور، وإمّا أن نلتزم بهذا الظهور، ولابدّ من تخصیص اسم الموصول بخصوص الواجبات.

إذن: الشیء الممکن هو استعمال(لا یترک) فی الوجوب، ولا نرفع الید عنه ولا نقول أنها مستعمله فی معنی آخر؛ بل هی مستعمله فی معناها الحقیقی وهو الوجوب، لکنّه لیس هو المراد الأصلی. هذا لا مانع من الجمع بینه وبین تعمیم اسم الموصول للمستحبات. لکن المشکله فی هذا أنه یحتاج إلی دلیل وقرینه، لما قلناه فی الدرس السابق من أنه علی خلاف أصاله التطابق بین المدلول التصوری وبین المدلول التصدیقی، فأصاله التطابق تقول أنّ المدلول التصوری هو نفس المدلول التصدیقی مالم تقم قرینه علی التفکیک بینهما، أنّ المدلول الاستعمالی شیء بینما المدلول التصدیقی هو شیء آخر، إذا قامت قرینه علی ذلک لا بأس، فنلتزم بهذا التفکیک، لکن حینما لا تکون هناک قرینه، فهذا التفکیک بینهما خلاف الظاهر. ومرجع هذا الکلام الذی یقوله، والذی قلنا أنه لو تم یمکن حینئذٍ الجمع بینهما، مرجعه فی الحقیقه إلی التفکیک بین المدلول التصوری الاستعمالی وبین المدلول التصدیقی. یقول: (لا یترک کلّه) مستعمل فی الوجوب، فی المنع من الترک، لکن المنع من الترک لیس هو المراد الأصلی؛ بل المراد الأصلی هو شیء آخر، وهو إبقاء الأمر الأول. هذا التفکیک بینهما أمر ممکن، لکنه بحاجه إلی قرینه ودلیل، وهی مفقوده فی محل الکلام، خصوصاً إذا التفتنا إلی أنّ النهی أو النفی لم یرد فی المقام بعنوان عدم السقوط کما ورد فی الروایه السابقه(المیسور لا یسقط بالمعسور)، لم یرد هنا بهکذا عنوان حتی نقول أنّ هذا إشاره أو قرینه علی أنّ المقصود الحقیقی هو عدم سقوط الأمر الأول. أو بعباره أخری: إبقاء الأمر الأول، هنا لم یرد بعنوان عدم السقوط، وإنما ورد بعنوان(ما لا یدرک کله لا یترک کله)، یعنی یجب الإتیان بالباقی، بناءً علی الاستدلال بالروایه. هذا کان الجواب عمّا ذکره بعض المحققین.

ص: ۱۲۰

ذكرنا فی ذیل البحث السابق أنه قد یقال: أنّ القرینه علی هذا التفکیک موجوده، وهی نفس إطلاق اسم الموصول وشموله للمستحبات والواجبات، وهو قرینه علی أنّ (ما لا یدرک کله) وإن استُعمل فی الوجوب، لکنه لا یراد به الوجوب، وإنما یُراد به ما ذکره من إبقاء الأمر الأول، فیکون إطلاق اسم الموصول هو القرینه.

قلنا: أنّ هذا:

أولًا: تقدم سابقاً بأنّ الأمر معکوس، أو لا أقل نقول: لماذا نجعل هذا قرینه علی ذاک؟ بل یمکن أن نجعل ذاک قرینه علی هذا، والصحیح هو أنّ(لاـ یترک کله) یکون هو القرینه علی تقیید اسم الموصول بالواجبات لا أن نجعل إطلاق اسم الموصول قرینه علی رفع الید عن ظهور(لا یترک) فی الوجوب، وإنما الأمر معکوس کما تقدم سابقاً.

ثانیاً: أنّ هذا لا یُحتّم أن یکون المعنی الأصلی المقصود من(لا یُترک) هو بقاء الأمر السابق کما ذکر حتی لو سلّمنا مقدمات ما ذُکر، علی ما ذکروا هم، موجود فی الرسائل وغیرها أنه لو قدمنا إطلاق اسم الموصول والتزمنا بشموله للمستحبات، فلابدّ من التصرّف فی ظهور(لاـ یترک کله)، لکن نتصرّف فیه بأن نحمله علی مطلق رجحان الفعل، أو مرجوحیه الترک الذی یناسب المستحبات ویناسب الواجبات کما ذکر الشیخ(قدس سره)، لماذا نحمله ____________ کما هو ذکر ____________ علی خصوص إبقاء الأمر الأول وعدم سقوطه، هذا لا داعی له حتی لو سلّمنا بأنّ اسم الموصول یبقی علی إطلاقه، ویکون قرینه علی التصرّف فی(لا یترک) لکن هذا لا یقتضی إلا رفع الید عن ظهور (لا یترک) فی الوجوب بحمله علی مطلق الرجحان؛ وحینئذٍ نصل إلی نفس النتیجه التی یریدها، وهی الحمل علی الواجبات والمستحبات؛ لأنه بعد حمله علی مطلق الرجحان هذا کما یناسب الواجبات یناسب المستحبات. [(۱)] الغرض هو أنه لاـ تنحصر القضیه بافتراض أنّ المراد الأصلی هو إبقاء الأمر الأول، خصوصاً أنّ النهی والنفی لم یرِد بعنوان(عدم السقوط)، وإنما ورد بعنوان(لا یترک کله)، جمله ظاهره فی وجوب الباقی والمنع من ترکه؛ فحینئذٍ نقول: إذا اضطررنا، فأننا نحمله کما نحمل صیغه أفعل، فقد نضطر إلی حملها علی مطلق الرجحان المناسب للمستحبات وللواجبات، لا أن نحملها علی أنّ المقصود به هو إبقاء الأمر الأول وعدم سقوطه حتی نعمّمه للمستحبات، الأمر لا یتوقف علی هذا؛ بل بالإمکان حمله علی مطلق الرجحان وتعمیمه إلی المستحبات.

ص: ۱۲۱

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج۲، ص۳۹۳.

ومن هنا يظهر أنّ الصحيح فی المقام بالنسبه إلی مسأله تعميم الحديث إلی المستحبات، الظاهر أنّ الحديث لا يعمّ المستحبات ويختصّ بالواجبات، باعتبار أنّ (لاـ يترک) سواء کانت (لا) ناهيه أو نافيه، لها ظهور واضح فی المنع من الترک وفی وجوب الإتيان بالباقی المقدور عند تعذر بعض الأجزاء، الشیء الذی لا تدرکه کله، بأن تعذّر عليک بعضه يجب عليک الإتيان بالباقی، يُمنع من ترک الکل، فلاـ يمکنه ترک الکل بحجه تعذّر البعض عليه، الحديث يقول: يجب عليک الإتيان بالباقی، وهذا لا يناسب المستحبات، ولا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، وقلنا أنّ التمسک بهذا الظهور هو الذی يکون قرينه علی أنّ الحديث مختصّ بخصوص الواجبات.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

کان الکلام فی أنّ الحديث الثالث هل يشمل الکلّی، أو أنه يختص بالمرکّب ؟ هناک کلام للشيخ الأنصاری(قدس سره) ذکره فی الرسائل فُسّر بأنه يری أنه لا يمکن حمل الحديث الشريف علی الکلّی ذی الأفراد، بمعنی أنه يختص بالمرکّب ذی الأجزاء ولا يشمل الکلّی ذی الأفراد. والوجه فی ذلک هو أنّ حمل الحديث علی الکلّی ذی الأفراد يستلزم لغويه قوله(عليه السلام) (لا يُترک کلّه) (1) ؛ لأن المعنی حينئذٍ هو (إنّ ما لا يُدرک شیء من أفراده فلا يترک شیء منها) وهذا لا يمکن الالتزام به، إذا حملنا اسم الموصول علی الکلّی ذی الأفراد، فأنه يکون ناظراً إلی العام الأفرادی الاستغراقی من قبيل(أکرم العلماء) فکأنّ الحديث يقول(ما لا يُدرک شیء من أفراد هذا الکلی، لا يُترک شیء من أفراده)، وهذا لا يمکن الالتزام به؛ لأنّ معنی هذا هو وجوب الإتيان بتمام الأفراد، والمفروض انّ الإتيان بتمام الأفراد غير مقدور للمکلّف؛ ولذا لا معنی لقوله لا يترک کله. (2)

۱- عوالی اللئالی، محمد بن علی بن ابراهيم ابن ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۵۸.
۲- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاری، ج۲، ص۳۹۴.

اعتُرض علی هذا التفسير بأنّ هذا الإيراد کما يرد علی حمل الحديث علی الکلّی ذی الأفراد، أيضاً يرد علی حمل الحديث علی المرکّب ذی الأجزاء بنفس البيان السابق؛ لأنه حينئذٍ يکون معنی الحديث هو أنّ ما لا يُدرک شیء من أجزائه لا يُترک شیء من تلک الأجزاء، علی غرار الکلّی ذی الأفراد، يعنی يجب الإتيان بجميع الأجزاء، والمفروض أنّ هذا غير مقدور. إذن: ما هو الفرق بينهما ؟

أقول: يمکن دفع هذا الإشکال بالتأمّل فی کلام الشيخ(قدس سره)، أنّ الشيخ(قدس سره) ماذا يريد بکلامه ؟ إذ أنّ فهم کلام الشيخ(قدس سره) ليس أمراً هيّناً ولا سهلاً. الشيخ(قدس سره) فی هذه الروايه تعرّض لثلاث إشکالات، لا يهمنا الإشکال الأول والثانی منها، وإنما ما يرتبط بمحل الکلام هو الإشکال الثالث، تعرّض لهذا الإشکال وأجاب عنه، وأثناء جوابه عن هذا الإشکال ذکر هذا المطلب الذی فُسّر بالتفسير السابق. الإشکال الثالث الذی تعرّض له هو أنّ المُشکِل طرح احتمال أن يکون لفظ الکل

فی(ما لا ـ یُـدرک کلّه) للعموم الأـفرادی، یعنی للکلّی ذی الأـفراد، لعـدم کونه حقیقه فی العموم المجموعی وعـدم ثبوت کونه مشترکاً اشتراکاً معنویاً بینهما، وبناءً علی هـذا الاحتمال؛ حینئذٍ یکون المقصود بالحدیث الشـریف هو أنّ الحکم الثابت لموضوع عام ــــــــــــــــــ کما ذکر الشیخ ــــــــــــــــــــــ من قبیل(أکرم العلماء)، هذا إذا لم یمکن الإتیان به علی وجه العموم لا ـ تُترک موافقته فی ما أمکن من الأـفراد، وبهـذا یختص الحـدیث بالعـام الأـفرادی، یعنی بـالکلّی ذی الأـفراد ولا یشـمل محل الکلام، فلا یصح الاسـتدلال بالروایه. فأحد الإشـکالات علی الروایه هو أنه من قال بأنّ المراد بالکل هو المرکّب ذی الأجزاء، أو مـا یُسـمّی بالعـام المجمـوعی ؟ بـل من المحتمـل أن یکـون المراد هو العـام الأـفرادی، وبنـاءً علی هـذا تکون الروایه نـاظره إلی العمومـات الأـفرادیه، وتقول إذا ورد(أکرم العلماء) ولم تتمکن من امتثال جمیع الأفراد، فلا تترک امتثال جمیع الأفراد؛ بل یجب علیک الإتیان بما تتمکن منه، وأین هذا من محل الکلام وقاعده المیسور ؟! هذا شیء آخر غیر قاعده المیسور.

ص: ۱۲۳

هو أجاب عن هذا الإشكال بأنّ الظاهر من اسم الموصول فی الحدیث هو فعل المکلف و(کله) عباره عن مجموعه، فأسم الموصول یُراد به فعل المکلّف الواحد، و(کله) عباره عن مجموعه، هذا هو المراد بالحدیث والذی أشرنا إلیه سابقاً وهو مأخوذ من الشیخ(قدس سره) ومعناه أنّ (الکل) ظاهر فی المرکّب ذی الأجزاء،(الکل) لا یطلق علی الکلّی ذی الأفراد، وإنما یطلق (الکل) علی ما ترکّب من أجزاء. الشیخ(قدس سره) یقول: أنّ الظاهر من الحدیث أنّ اسم الموصول یُراد به العام المجموعی، أی المرکّب ذی الأجزاء لا الکلّی ذی الأفراد. (۱)

لکنه بعد أن یذکر هذا الجواب وهو الجواب الأساسی الذی یبنی علیه فی المقام، یقول: نعم، لو قامت قرینه علی إراده المتعدد من الموصول، یعنی علی إراده الأفعال المتعدده من اسم الموصول، من قبیل(أکرم العلماء) الذی هو عباره عن إکرام زید العالم، وعمر العالم وبکر العالم، وهی أفعال متعدده، لو قامت قرینه علی ذلک؛ حینئذٍ یقول: کان لما احتمله المستشکل وجه، لکنّ لفظ الکل حینئذٍ أیضاً مجموعی لا أفرادی؛ إذ ـــــــــــــ هذا محل الشاهد فی کلامه ـــــــــــــ لو حُمل علی الأفرادی کان المراد ما لا یُدرک شیء منها ـــــــــــــ أی من الأفراد ـــــــــــــ لا یترک شیء منها)، یعنی یجب الإتیان بجمیع الأفراد، وهذا غیر معقول؛ لأنه تکلیف بغیر المقدور؛ لأنّ المفروض هو عدم قدره المکلف علی الإتیان بجمیع الأفراد؛ لأنّ المفروض تعذّر الإتیان ببعضها. وکأنه یرید أن یقول: لو حملناه علی المجموعی لا یلزم هذا الإشکال؛ بل صریح عبارته هو أنّ حمل الروایه علی العموم الأفرادی یلزم منه هذا المحذور، أما لو حملناه علی العموم المجموعی؛ فحینئذٍ لا یجری هذا الإشکال أصلاً. هذه عباره الشیخ(قدس سره).

ص: ۱۲۴

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج۲، ص۳۹۴.

الإشكال المتقدّم على ما ذكرناه وهو النقض بالعموم المجموعی لیس مبتیّاً علی التأمل فی عباره الشیخ(قدس سره)، یعنی هو یقول: إذا حملناه علی العام الأفرادی یکون معنی الجمله(إن ما لا یدرک شیء من أفراده فلا یترک شيء منها) وهذا لا معنی له. نفس الكلام نطبقه على العام المجموعی، أی علی المرکب، ما لا یدرک شیء من أجزائه فلا یترک شيء من أجزائه، وهذا معناه وجوب الإتيان بجمیع الأجزاء، وهذا أیضاً لا معنی له، الإیراد هكذا كان یقول.

لکن یمکن تفسیر کلام الشیخ(قدس سره) بتفسیرٍ آخر، ویکون مقصوده شیئاً آخر یسلم عن هذا الإیراد، وهو أنّ الشیخ(قدس سره) كأنه یرید أن یقول: أنّ هناك تلازماً بین کون المراد بالکل فی الفقره الأولی وهی قوله(ما لا یُدرک کله) العموم الأفرادی، وبین أن یکون المراد بالکل فی الفقره الثانیه(لا یُترک کله) أیضاً العموم الأفرادی، فإذا أُرید بـ(الکل) فی الفقره الأولی العموم الأفرادی، یُراد بـ(الکل) فی الفقره الثانیه أیضاً العموم الأفرادی، وإذا أُرید بـ(الکل) فی الفقره الأولی) العموم المجموعی، أیضاً یکون المراد بـ(الکل) فی الفقره الثانیه العموم المجموعی؛ وحینئذٍ یتم کلام الشیخ(قدس سره)، یعنی یسلم عن هذا الإیراد الذی أورد علیه؛ لأنه یقول: إن حملتم اسم الموصول فی الفقره الأولی فی الروایه علی العام الأفرادی لابدّ أن تحملوا (الکل) فی الفقره الثانیه علی ذلک أیضاً، أی علی الاستغراقی؛ وحینئذٍ یکون معنی الجمله(ما لا یُدرک شیء من أفراده لا یُترک شیء من أفراده) أی أنّ هذا الفرد لا یُترک، وذاک الفرد لا یُترک، وذاک الفرد أیضاً لا یُترک، وهو معنی الاستغراقی، وهذا لا معنی له؛ لأنّ معناه هو وجوب الإتیان بجمیع الأفراد، وهذا غیر معقول، فیلزم هذا المحذور الذی ذکره، بخلاف ما إذا حملنا اسم الموصول فی الفقره الأولی علی العام المجموعی، أی علی المرکّب، هنا أیضاً یمکن أن یُفسر کلام الشیخ(قدس سره) بأنه یلازم حمل الفقره الثانیه أیضاً علی المجموع المرکب؛ وحینئذٍ لا یرد هذا الإشکال علی الشیخ(قدس سره)؛ لأنّ معنی الجمله یکون(المرکّب ذی الأجزاء إذا تعذر علیک الإتیان بجمیع أجزائه وأصبح لا یدرک المجموع لتعذر بعض الأجزاء، فلا یترک) أی لا یترک المجموع ولیس لا یترک کل فردٍ من الأفراد، فالمنهی عنه هو ترک الکل لا ترک هذا الفرد وترک هذا الفرد .....حتی یفید الاستغراق ووجوب الاتیان بالجمیع الذی یعبّر عنه الشیخ(قدس سره) بأنه لا معنی له، وإنما المقصود هو إذا تعذر علیک المجموع لا تترک المجموع، لا داعی لترک الکل؛ بل یجب علیک الإتیان بما تتمکن منه، وهو عباره عن وجوب الإتیان بالباقی؛ وحینئذٍ لا یرد الإشکال؛ للفرق الواضح بین الکلی وبین المرکب، الکلی یعنی الاستغراق والشمول للأفراد، و(الکل) إذا أُرید به العام الاستغراقی الأفرادی فی الفقره الأولی كأنه یراد بـه فی الفقره الثانیه ذلك أیضاً وهذا لا معنی له؛ لأن معنی الجمله یکون(ما لا یدرک شیء من أجزائه لا یترک شیء من أجزائه)، فیرد الإشکال، بینما المرکب لیس هکذا؛ لأنّ المرکب یراد به العام المجموعی؛ وحینئذٍ لا یوجد استغراقی لا فی(الکل) الأولی ولا فی(الکل) الثانیه، ویکون المعنی(المرکب الذی لا یُدرک مجموعه لتعذر بعض أجزائه فلا یُترک کله) یعنی لا یُترک مجموعه، یعنی یجب علیک الإتیان بالأجزاء التی تتمکن منها، فیصح الاستدلال بالروایه فی محل الکلام. هکذا یمکن أن یُفسّر کلام الشیخ(قدس سره)؛ وحینئذٍ یسلم من هذا الإشکال الذی أورد علیه.

ص: ١٢٥

نعم، الذی یرد علیه هو ما أشار إلیه صاحب الکفایه(قدس سره) فی حاشیته، والمحقق العراقی(قدس سره) أیضاً اشار إلیه، وهو أنه: یمکن حمل الروایه علی العام الأفرادی، أی علی الکلّی ذی الأفراد ولا یلزم المحذور الذی ذکره الشیخ(قدس سره)؛ لأنّ الشیخ(قدس سره) فسّر (لا یترک کله) بالتفسیر الذی قال أنه لا معنی له، وهو أنّ معنی(لا یترک کله) هو لا یترک هذا الفرد ولا یترک هذا الفرد ولا ذاک الفرد ......وهکذا کل الأفراد، الذی مئاله إلی وجوب الإتیان بالجمیع، وهذا غیر مقبول. هذا التفسیر مبنی علی أن یکون النفی فی عباره(لا یترک کله) متعلق بکل فردٍ فرد الذی مئاله کما قلنا إلی وجوب الإتیان بالجمیع، وهذا غیر مقبول، هذا هو الذی یُسمّی بعموم السلب، الشیخ(قدس سره) کأنّه استفاد من الروایه أنّ مفادها عموم السلب علی تقدیر أن یکون الموصول هو العام الأفرادی والکلّی ذی الأفراد،(لا یترک کله) مفادها عموم السلب، یعنی أنّ السلب یدخل علی کل فردٍ فردٍ من أفراد ذلک العام، وهذا لا معنی له. هکذا فسّرها الشیخ(قدس سره)، بینما یمکن تفسیر العباره بتفسیرٍ آخر مبنی علی سلب العموم لا عموم السلب، مبنی علی أن یکون النفی داخلاً علی العموم لا علی کل فردٍ فردٍ، فیکون مفاد الحدیث هو سلب العموم، (لا یترک کله) یعنی لا یترک المجموع، إذا تعذر علیک الإتیان بکل الأجزاء فلا تترک کل الأجزاء، وهذا لیس معناه وجوب الإتیان بکل الأجزاء، وإنما معناه أنّ تعذر بعض الأجزاء لا یبرر للمکلّف أن یترک الأجزاء الأخری التی یقدر علیها، فیکون مفاده سلب العموم لا عموم السلب.

أو بعباره أکثر وضوحاً: أنّ الأجزاء التی تقدر علیها لا داعی لترکها إذا تعذرت علیک أجزاء أخری، فیکون مفاد الحدیث هو سلب العموم لا عموم السلب، ومن هنا یظهر أنه لا مانع من حمل الحدیث علی الکلّی ذی الأفراد کما لا مانع من حمله علی المرکّب ذی الأجزاء خلافاً لما یقوله الشیخ(قدس سره) .

ص: ۱۲۶

نعم، الصحيح هو ما ذكره الشيخ(قدس سره) في جوابه الأول من أنّ الروايه ظاهره في المركّب ذي الأجزاء، هي لا تشمل الكلّي ذي الأفراد ولا يمكن حملها عليه؛ لأنه خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر كما قلنا هو المركّب ذي الأجزاء، أو حسب تعبير الشيخ(قدس سره) أنّ الظاهر من الموصول هو فعل المكلف الواحد و(كلّه) هو عباره عن مجموعه، فلا يمكن حملها على الكلّي ذي الأفراد، وإنما تُحمل على المركّب ذي الأجزاء، وكل هذا الشيء الواحد هو عباره عن مجموع أجزائه، فتكون ظاهره في ذلك وتحمل عليه، فعدم صحه حملها على الكلّي ذي الأفراد هو من جهه ظهور الروايه في المركّب ذي الأجزاء. ومن هنا يظهر الملاحظه على ما ورد في كلا تقريري السيد الخوئي(قدس سره).

السيد الخوئي(قدس سره) عندما تعرّض إلى هذه المسأله ذكر مطلباً طويلًا، حاصله هو : أنّ لفظ (الكل) في الروايه فيه صور اربعه:

الصوره الأولى: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعي، وفي الفقره الثانيه أيضاً العموم المجموعي.

الصوره الثانيه: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم الأفرادي وفي الفقره الثانيه أيضاً العموم الأفرادي.

الصوره الثالثه: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم الأفرادي أو الاستغراقي كما عبّر، وفي الفقره الثانيه العموم المجموعي.

الصوره الرابعه: أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعي وفي الفقره الثانيه العموم الأفرادي. (۱)

ثمّ أثبت بطلان الصوره الثلاثه الأولى، فتتعين الصوره الأخيره وهي أن يكون المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعي، والمراد بالكل في الفقره الثانيه هو العموم الأفرادي الاستغراقي. ورتّب على هذه الصوره الرابعه أنّ الحديث كما يشمل المركّب ذي الأجزاء يشمل الكلّي ذي الأفراد أيضاً؛ لأنّ المراد هو الاحتمال في الصوره الرابعه، يعني أنّ المراد بالكل في الفقره الأولى هو العموم المجموعي وفي الفقره الثانيه هو العموم الأفرادي الاستغراقي، وذكر بأنّ مفاد الروايه يكون هو أنه إذا ترك مجموعاً لتعذره فلا يجمع في الترك؛ بل يقتصر على ترك البعض دون البعض، وهذا المعنى يشمل الكلّي ذي الأفراد المتعدده وتعذر الجمع بينها، والمركّب من أجزاء مختلفه الحقيقه إذا تعذر بعضها. يقول: مسأله أنّ أفراد الكلي متفقه الحقيقه وأجزاء الكل مختلفه الحقيقه هذا لا يؤثر. يقول(ويشمل المركب من أجزاء مختلفه الحقيقه عند تعذر بعضها، فأن العام إذا كان ملحوظاً بنحو العموم المجموعي لا يُفرّق فيه بين أن كون أجزائه متفقه الحقيقه أو مختلفه الحقيقه كما في أكرم العلماء). (۲) وعليه: كلمّا كان الواجب ذا أفرادٍ أو ذا أجزاء متعدده وجب الإتيان بما هو المقدور من أجزائه، أو أفراده، فأثبت الشمول لكلٍ منهما بناءً على الصوره الرابعه التي ذكر أنها متعيّنه بعد أن أبطل الصور الثلاث السابقه:

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد محمد الواعظ الحسيني، ج۲، ص ۴۸۰.

۲- دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج۳، ص۴۶۶.

أمّا الصوره الأولى والصوره الثانيه التى تعنى اتفاق المراد بـ(الكل) فى كلتا الفقرتين، إمّا عموم مجموعى فى كلٍ منهما، أو عموم استغراقى فى كلٍ منهما، يقول: هذا باطل باعتبار أنّه لا يُعقل الحكم بوجوب إتيان ما لا يتمكن المكلّف من مجموعه أو جميعه، ونطبّقها أولاً على(جميعه) الذى هو العموم الأفرادى، يعنى أن يكون المراد بـ(الكل) فى كلتا الفقرتين العموم الأفرادى، يقول: معنى العباره حينئذٍ هو(ما لا يدرك كله، يعنى إذا لم يتمكن المكلف من جميع أفراد العام الأفرادى فلا يترك كله) وفسّرها بعموم السلب لا سلب العموم، وهذا غير مقدور وهو ما قاله الشيخ الأنصارى(قدس سره)؛ ولذا قال: إذ لا يُعقل الحكم بوجوب إتيان ما لا يتمكن المكلّف من مجموعه أو جميعه. ونفس الكلام إذا قلنا أنّ المراد به هو العام المجموعى؛ لأنه نقول: ما لا يمكن إدراك مجموعه لا يترك مجموعه، فكيف يكلف بلزوم الإتيان بالمجموع مع أنّ المفروض عدم قدره المكلف على المجموع.

أما الصوره الثالثه التى ابطلها، فذكر بأنّ هذه الصوره أيضاً لا يمكن الالتزام بها؛ إذ لا يُعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان بكل فردٍ فرد. (الكل) فى الفقره الأولى عموم استغراقى، تعذر الإتيان بكل فردٍ فردٍ، ومع تعذر الإتيان بكل فردٍ فرد لا يمكن وجوب الإتيان بالمجموع. فأبطل الاحتمالات الثلاثه وتعيّن الاحتمال الرابع، وبنا على أنّ الاحتمال الرابع ينسجم مع المركب، وبنا على شمول الروايه لكلٍ منهما.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

نقلنا ما ذُكر فى تقريرات السيد الخوئى(قدس سره) وانتهى بالبيان المتقدّم إلى شمول الحديث للكلى وللمركب.

يُلاحظ على هذا الكلام: أننا لا نرى محذوراً فى افتراض إراده العموم المجموعى من الكل فى الفقره الأولى، وكذلك إراده العموم المجموعى من الفقره الثانيه. هو(قدس سره) استبعد هذا كاحتمال فى الصوره الأولى والثانيه، وذكر بأنّ هذا يلزم منه وجوب إتيان ما لا يتمكّن المكلّف من مجموعه، وكأنه افترض أنّ مفاد الحديث يؤدى إلى وجوب الإتيان بالمجموع وهذا غير ممكن، يعنى أن المركب من أجزاء إذا تعذّر بعض أجزاءه، إذا تعذر مجموعه ____________ وهذا هو معنى العموم المجموعى ____________ فى الكل فى الفقره الأولى(ما لا يدرك كله) ما لا يدرك مجموعه، أى المركب الذى لا يدرك مجموعه لا يترك مجموعه؛ لأنّ الكل فى الفقره الثانيه أيضاً ____________ بحسب الفرض ____________ عموم مجموعى. المحذور الذى ذكره مبنى على افتراض أنّ (لا يترك مجموعه) يعنى وجوب الإتيان بالمجموع، ومن الواضح أنّ وجوب الإتيان بالمجموع غير ممكن؛ إذ المفروض تعذر بعضها، لكن يمكن أن نقول أنّ المقصود ليس هذا، ليس وجوب الإتيان بالمجموع، وإنما المقصود على غرار ما ذكرنا سابقاً بناءً على الاستغراق، المقصود هو حرمه ترك المجموع، وقلنا أنّ (لا يترك) يُستفاد منه النهى، إمّا نهى، أو نافيه، على كلا التقديرين يُستفاد النهى عن ترك المجموع، وهو لا يلازم وجوب الإتيان بالمجموع حتى يكون وجوب الإتيان بالمجموع محذوراً فى المقام، النهى عن ترك المجموع، هذا المجموع المركّب من أجزاء إذا تعذّر عليك الإتيان به لتعذّر بعض أجزائه لا يجوز لك أن تترك هذا المجموع، ليس معنى ذلك هو وجوب الإتيان

بـالمجموع؛ بـل هـذا تعبير عرفى واضـح عن وجوب الإتيـان بالباقى وبالأجزاء المقـدوره، هكـذا يُفسّـر الحـديث، وهـذا ليس فيه محذور، أمّا أن نفسـر الحديث بناءً على أن يكون المراد من(الكل) هو العموم المجموعى فى الفقرتين، نُفسّر (لا يترك كله) بأنه يعنى وجوب الإتيان بالمجموع، وهـذا غير ممكن، فهـذا التفسـير ليس مسـتفاداً من هـذا الحـديث بناءً على هـذا الاحتمال، فليس هناك مانع من افتراض أنّ المراد من(كل) هو العموم المجموعى.

ص: ١٢٨

ومن هنـا يظهر أنّ الصـحيح فى المقام هو ما أشار إليه الشـيخ الأنصارى(قـدس سره)، أساساً هـذا الحـديث لا يشـمل الكلّى ذى الأفـراد، إمّا لمـا ذكرنـاه من أنّ(الكـل) فى(مـا لا يـدرك كلّه) ظاهر فى المركّب ذى الأجزاء، ولا يطلق(الكل) على الكلّى ذى الأفـراد، إلا بعنـايه، ومع عـدم العنـايه الظـاهر من(الكـل) هو المركّب ذى الأجزاء، فحمله على الكلّى؛ بل شـموله للكلّى خلاف الظاهر. وإمّا لما قاله الشـيخ الأنصارى (قدس سره) من أنّ اسم الموصول هو فعل المكلف الواحد، وأنّ (ما لا يدرك كلّه) كنايه عن فعـل المكلـف الواحـد وليس فعـل المكلـف المتعـدد، و(كلّه) عبـاره عن مجموعه، عنـدما يكون الفعـل واحـداً، فكلّه فى(لا يـدرك كله) هو عبـاره عن مجموعه، وهـذا لا ينطبق إلاّ على العام المجموعى، أو المركّب من أجزاء ولا ينطبق على الكلّى ذى الأفراد. (١) هـذا هو الصـحيح، وإنما كلام الشـيخ (قدس سـره) الذى ذكرناه سابقاً كان مبتّياً على التنزل عن هذا وافتراض وجود قرينه تدل على أنّ المراد هو أفعال متعدده كما ذكرنا فى الدرس السابق، فهذا هو الصحيح.

هذا مضافاً إلى أننا اشـرنا سابقاً إلى أنّ شـمول الحديث للكلّى ذى الأفراد لا يضـر بالاستدلال بالروايه على قاعده الميسور، وإنما الذى يضـر بالاسـتدلال ويمنع منه هو دعوى اختصاص الحديث بالكلّى ذى الأفراد، لكن الظاهر أنّ هذه الدعوى خلاف الظاهر، وإنمـا الأـمر يـدور بين اختصـاص الحـديث بـالمركّب ذى الأـجزاء، وبين شـموله للكلّى ذى الأـفراد وللمركّب ذى الأجزاء، وأمّا اختصاصه بالكلّى ذى الأفراد، فهو خلاف الظاهر جـداً، وإن كان يظهر من كلام الشـيخ (قـدس سـره) فى الرسائل (٢) وجود من يحتمـل اختصـاص الحـديث به، والإشـكال الثـالث الـذى نقلناه عنه فى الـدرس السابق كان هو من المحتمل أن يكون الحـديث مختصّاً بالعام الأفرادى، وأنّ كونه حقيقه فى العام المجموعى غير ثابت، فيحتمل المستشـكِل اختصاص الحـديث بالعام الأفرادى الـذى هو عبـاره عن الكلّى ذى الأـفراد، كمـا أنه قـد يُسـتفاد هـذا من عبـاره الكفايه أيضاً، فهو أيضاً يحتمل اختصاص الحـديث بـالكلّى ذى الأـفراد حسب عبـارته فى الكفـايه حيث قـال(وأمّـا الثـالث ________________ المقصـود به هـذا الحـديث الثـانى ____________ فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى لا الأفرادى). (٣) وذكر إشكالاته على الاستدلال بالحديث. يُفهم مه هذه العباره أنه يطرح احتمال اختصاص الحديث بالكلّى، يعنى بالعام الأفرادى. لكن الظاهر أنّ هذا ضعيف، وهذا الاحتمال لا يُصـار إليه، لما قلناه عن الشـيخ الأنصارى (قـدس سـره) من أنّ الظاهر من(الكل) هو المركّب ذى الأجزاء، ولا يمكن حمله على الكلى ولا يشمل الكلى من دون بذل عنايه، ومن هنا فالصحيح هو اختصاص الحديث بالمركّب ذى الأجزاء وعدم شموله للكلّى ذى الأفراد.

ص: ١٢٩

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج٢، ص٣٩٤.

۲- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاری، ج۲، ص۳۹۴.
۳- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص۳۷۲.

من هنا يتبيّن تماميه الاستدلال بهذه النصوص فی الجمله، والظاهر أنّ الاستدلال بها تام، علی الأقل هذا الحديث والحديث الذی قبله، حتی لو ناقشنا فی الحديث الأول، لكن الحديث الثانی والثالث دلالتهما علی قاعده الميسور الظاهر أنها تامّه.

نعم، يبقی الإشكال السندی، وقد تقدّم أنّ السند غير تام، هذه الروايات التی هی مستند قاعده الميسور سندها غير تام علی ما تقدّم، وتقدّم أيضاً أنّ جابريه السند الضعيف بعمل المشهور كبروياً ليست ثابته، حتی إذا تمّت صغروياً وافترضنا أنّ المشهور عمل بهذه الروايات وأفتی بمضمونها، لكن هذا لا يجبر الضعف السندی لعدم ثبوت جابريه عمل المشهور للضعف السندی للروايه.

نعم، ما ذكره الشيخ الأنصاری (قدس سره) فی الرسائل قد يُستند إليه للوصول إلی القطع بصحه هذه القاعده، حيث ذكر (قدس سره) أنه شاع بين العلماء؛ بل بين جميع الناس الاستدلال بهذه القاعده فی المطالب، ثمّ قال:(أنّ مقتضی الإنصاف تماميه الاستدلال بهذه الروايات؛ ولذا شاع بين العلماء؛ بل بين جميع الناس الاستدلال بها فی المطالب حتی أنه يعرفه العوام؛ بل النسوان والأطفال) (١) أی أنّ الشيوع بالغ إلی درجه بحيث أنها واضحه جداً عند عوام الناس والنساء والأطفال.

قد يقال: إنّ هذه الدعوی إذا تمّت، وكان الاستدلال بالقاعده فی مواردها بالغاً إلی هذه الدرجه؛ فحينئذٍ يحصل القطع بصحّتها، وأنّ الشيوع بهذه الدرجه لا يمكن أن يكون اعتباطياً ومن دون دليل. إذن: لابدّ أن يكون هناك دليل استُند إليه فی هذا الاستدلال لإثبات مضمون هذه القاعده فی الموارد المختلفه، فيحصل القطع بصحه القاعده حتی إذا فرضنا أننا لم نؤمن بصحه سند هذه النصوص، هذا لا يهم؛ لأنّ هناك أشبه ما هو أزيد من السيره، فالسيره إنما تكون حجّه باعتبار أنها تكشف عن وجود دليل، وإن لم يصل إلينا، لكن بالنتيجه هناك دليل اعتمدت عليه السيره، ولذلك لا تحصل السيره من دون سببٍ ومبررٍ، فلابدّ من أن يكون هناك دليل هو الذی استُند إليه فی شيوع هذه الحاله بين الناس ووصولها إلی هذه الدرجه من الشيوع الذی يذكره الشيخ الأنصاری (قدس سره).

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصاری، ج٢، ص٣٩٤.

لكن، هـذه الـدعوى ليست واضـحه فى محل الكلام، الـدعوى هى شـيوع الاسـتدلال بالقاعده لإثبات وجوب الباقى من المركب عنـد تعـذّر بعض أجزائه، وهـذه الـدعوى ليست واضـحه؛ وذلك لأنه تارةً يُـدعى اسـتدلال الناس بالنصوص على إثبات وجوب الباقى عنـد تعـذر بعض الأجزاء، وكأنّ هـذه الـدعوى محاوله لإثبات صـحه سـند النصوص بدعوى أنّ هذه المسأله ليست مسأله عمل المشـهور بالنص الضـعيف، وإنما هناك تسالم على العمل بهذا النص، والتسالم شـىء آخر غير عمل المشـهور، فيُدّعى بأنّ الشائع أنّ الناس يسـتدلون بهذه النصوص لإثبات وجوب الباقى عند تعذر بعض الأجزاء. إذا كان هذا هو المُدّعى، فمن الواضـح أنّ هـذه الـدعوى ليست تامّه؛ بل لا مجال لاحتمال هذه الدعوى، باعتبار أنّ هذا الشـيوع الذى يشـكّل ظاهره بين الناس لا يمكن أن يسـتند إلى نصوص ثلاـثه محـدده، ولاـ يمكن أن يسـتند إلى غير هـذه النصوص لو فرضـنا وجودها، هكـذا ظاهره شائعه بين الناس بحيث تصل إلى العوام والنساء والأطفال، ولا يُقصـد بهذه الدعوى اختصاصـها بطائفه وشـريحه معينه من المجتمع؛ بل كل النـاس هكـذا يفعلـون، ويثبتون وجوب البـاقى عنـد تعـذر بعض الأـجزاء اسـتناداً إلى نصوص. هـذه الـدعوى غير محتمله، فليس بالضـروره أن تكون النصوص واصـله إلى كل الناس حتى يسـتدلون بها على هـذه القاعـده؛ لأننا لم نخصـص الحـديث فى هذه الدعوى بشـريحه معينه من الناس، وإنما كل الناس هكذا، افتراض أنّ هذا يسـتند إلى نصوص محدده هو افتراض بعيد جداً؛ لأنه ليس بالضـروره أن نفترض أنّ هـذه النصوص وصـلت إلى كل هؤلاء على اختلاف دينهم واختلاف أمزجتهم، وإنما المعقول أن يكون المقصود بهـذه الـدعوى هو أنّ الناس يعملون بالقاعـده على وفق مرتكزاتهم العقلائيه، ما يـدركونه العقلاء من أمور يُحتّم عليهم العمل بهذه القاعده، إذا كان هذا هو المُدّعى، فهذا الكلام قد يتم فى غير محل الكلام، قد يتم فى باب الكلّى ذى الأفراد، لما تقدم سابقاً من أن عدم سقوط الوجوب عن الباقى، وبقاء وجوب الباقى على القاعده مطابق للمرتكزات العقلائيه؛ لأنّ العقلاء بحسب مرتكزاتهم لا يرون مبرراً لسـقوط وجوب شـىءٍ بسقوط وجوب شىءٍ آخر، وجوب هذا سقط للتعذر، فلا موجب لسقوط وجوب شـىءٍ آخر كما هو الحال فى الصلاه والصوم وفى أى شىءٍ آخر، وجوبان مستقلان لا علاقه لأحدهما بالآخر، وإن كانت هـذه الوجوبـات المستقله يجمعهـا دليـلٌ واحـد كمـا فى العـام الأفرادى(أكرم العلماء) ـــــــــــــ مثلاً ـــــــــــــ لكن الوجوبـات وجوبـات مستقله غير مترابطه، هو لاـ يتمكن من إكرام زيـد، لمـاذا يسـقط عنه إكرام عمرو ؟! فبقـاء الوجوب وعـدم سقوطه مطـابق للمرتكزات العقلاـئيه، فيمكن أن يقال أنّ سـيره الناس وعملهم جرى على الالتزام بوجوب الباقى عنـد التعـذر فى هـذه الموارد طبقـاً للمرتكزات العقلاـئيه، هـذا قـد يتم فى هـذا، لكنه لا يتم فى محل الكلام؛ لأن الأمر يختلف، فى محل الكلامّ لـدينا مركب من أجزاء له وجـوب واحـد، تعلّق به وجوب واحـد، هـذا الوجوب الواحـد المتعلق بـالمركب يسـقط بتعـذر بعض الأجزاء، وإنما نريـد أن نثبت وجوباً آخر، فى الواقع والحقيقه نريـد أن نثبت وجوباً آخر للباقى من الأجزاء، على تقـدير أن يكون الباقى من الأجزاء واجباً، فهو واجب بوجوب آخر غير الوجوب الـذى كان ثابتاً سابقاً، إذا قطعنا النظر عن المسامحه التى أعملناها لإـجراء الاستصـحاب، وأعملناهـا لإثبـات شـمول الحـديث للمقـام، لكن إذا لم تكن هناك مسامحه، الوجوب المتعلق بالمركب سقـط بتعـذر بعض أجزائه، ويُراد إثبـات وجوب آخر يتعلق بمركبٍ جديـد من تسعه أجزاء، بينمـا ذاك كـان مركبـاً من عشـره أجزاء، والارتكـازات العقلاـئيه لاـ تساعـد على وجوب هـذا الباقى الـذى هو مركب جديـد، هـذا يحتاج إلى دليل أو قرينه، فبناء العقلاـء والنـاس على إثبـات هـذا الوجوب فى المقام بـدعوى أنّ هـذا يسـتند إلى ارتكازات عقلائيه، هـذا غير تام، وإنما يتم فى الكلّى ذى الأفراد ولا يتم فى المركّب ذى الأجزاء. من هنا تكون دعوى أنّ العقلاء كافه والنساء والأطفال يسـتدلون بالقاعده فى المطالب ـــــــــــــ كما فى عباره الشـيخ (قدس سره) ـــــــــــــ هى دعوى غير واضحه. الشىء الذى يمكن ادّعاءه هو عمل العلماء بالقاعده فى محل الكلام، صغروياً هناك كثير من الموارد افتى العلماء بوجوب الباقى استناداً إلى قاعده الميسـور، وهـذا واضـح من خلاـل المراجعه فى المـوارد المختلفه، هنـاك من يُطبـق قاعـده الميسـور لإثبـات وجوب البـاقى من

المركب بعـد تعذر بعض أجزائه، لكن قد تقدّم أنّ هذا لا يجدى فى رفع الضـعف السـندى الموجود فى النصوص؛ لأنه لم يثبت أنّ عمل المشهور بالنص الضعيف جابرٌ للضعف السندى. ومن هنا يكون ثبوت القاعده مشكلاً من هذه الجهه.

ص: ١٣١

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

في الـدرس السابق نقلنا عن المحقق النائيني(قدس سره) كما ورد في فوائد الأصول أنه يرى بأنّ قاعده الميسور تجري حتى على تقدير وجود إطلاق في دليل الجزئيه، صرّح بأنّ قاعده الميسور تجري سواء كان هناك إطلاق، أو لم يكن هناك إطلاق، وهذا يُفهم منه أنّه يرى أنّ قاعده الميسور إمّا مقدمه على إطلاق دليل الجزئيه، أو أنه أصلاً لا تعارض بينهما، لكنه يصرّح بأنه أساساً لا تعارض بينهما؛ ولذا هو يرى عدم وجود تعارض بين الدليلين، وعُللّ ذلك في كلامه بأنّ ما يثبت بإطلاق دليل الجزئيه هو ثبوت الجزئيه حتى في حال التعذّر، وصحيح أنّ مقتضى ثبوت الجزئيه حتى في حال التعذّر هو سقوط الوجوب السابق ونفيه، لكنّ نفي الوجوب السابق المستفاد من إطلاق دليل الجزئيه لا ينافي ثبوت وجوبٍ جديد على الباقي بملاكٍ جديد، هو يقول أنّ الوجوب السابق ينتفي بالتعذّر؛ لأنّ الجزء جزءٌ حتى في حال التعذر، ولازمه سقوط الوجوب السابق المتعلّق بالمركب. يقول: هذا لا ينافي ثبوت وجوبٍ جديـد يتعلق بالباقي من الأجزاء بملاكٍ جديد، فإذا دلّ دليلٌ على وجوبٍ جديد يتعلّق بالباقي، هذا لا يكون منافياً لإطلاق دليـل الجزئيه، ذاك ينفي وجوب، والـدليل الآـخر يثبت وجوباً آخر ولا يثبت نفس الوجوب السابق حتى يقع التعارض والتنافي بين الدليلين.

يُلاحظ على هذا الكلام: أنّه قد يكون تامّاً كبروياً، بمعنى أنه إذا فرضنا وجود دليلٍ يدل على وجوب جديدٍ بملاكٍ جديدٍ يتعلق بالباقي؛ حينئذٍ لا يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئيه الدال على سقوط الوجوب السابق المتعلق بالمركب، لكنّ الكلام في صغراه. نحن لا نتكلّم عن قضيه فرضيه، وإنما نتكلّم عن قاعـده الميسور، هـذه القاعـده هل هي منافيه لإطلاق دليل الجزئيه، أو لا ؟ هذا محـل كلامنا. هل يُستفاد من قاعـده الميسور إثبات وجوبٍ جديـدٍ للباقي بملاكٍ جديـد حتى نقول أنّ قاعـده الميسور لا تنافي إطلاق دليل الجزئيه؛ لأنّ إطلاق دليل الجزئيه ينفي الوجوب السابق المتعلق بالمركب وقاعـده الميسور تثبت وجوباً جديـداً يتعلق بالباقي بملاك جديد. هل يُستفاد ذلك من قاعده الميسور، أو أنها ناظره إلى الوجوب السابق ؟ أي أنها تدلّ على بقاء الوجوب السـابق وعـدم سـقوطه، هي تتحـدث عن الوجوب السـابق، وتقول إنه لا يسـقط. إذن: هي ليست ناظره إلى وجوب جديـد يتعلق بالبـاقي، وإنمـا تقول أن الوجوب السـابق لاـ يسـقط، بينما إطلاق دليل الجزئيه يقول أن الوجوب السابق يسـقط، فكيف لا يكون بينهمـا تنافٍ ؟! القاعـده وردت بلسان الميسور لا يسـقط بالمعسور (١) ، بعنوان(لا يسـقط)، عدم السـقوط هذا معناه عدم سقوط الحكم الـذي كـان ثابتاً سابقاً، وبقاء الحكم الـذي كان ثابتاً سابقاً. إذن: مفاد قاعـده الميسور هو بقاء الحكم السابق، بينما إطلاق دليـل الجزئيه ـــــــــــــ بحسب الفرض ـــــــــــــ يقتضـي نفي الحكم السـابق وسـقوطه، فيحصل بينهما تنافٍ، غايه الأـمر أنّ الحكم بالبقـاء وعـدم سـقوط الحكم السابق، قلنا أنه مبني على ضـربٍ من المسامحه، وإلا الروايه تقول(لا يسـقط) فهي ناظره إلى الحكم السابق وداله على بقائه وعدم سقوطه بضربٍ من المسامحه على ما تقدم، وهذا ينافي إطلاق دليل الجزئيه الذي يقتضي سقوط الوجوب السابق ونفيه، فيقع بينهما التنافي.

ص: ١٣٢

۱- فوائد الأصول، محمدحسين النائينى، ج۴، ص۲۵۴.

خلاصه الاعتراض: قاعده الميسور يُستفاد منها وجوب الإتيان بالباقى بلا إشكال، وهذا هو مفادها، لكن الكلام فى أنها هل تدلّ على أنّ هذا وجوب جديد بملاكٍ جديدٍ، أو أنها تدلّ على بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه. الاعتراض يقول: أنّ مفاد القاعده هو بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه، فتكون منافيه لإطلاق دليل الجزئيه.

هذا الاعتراض قد يكون واضحاً عندما يكون مستند القاعده هو حديث(الميسور لا يسقط بالمعسور) (۱) وسرّه هو أنّه عُبّر عن ذلك بعدم السقوط، فيرِد هذا الاعتراض؛ لأنّ القاعده هى تقول(لا يسقط)، فهى تشير إلى الحكم الثابت للمركب سابقاً، تقول أنّ هذا الحكم لا يسقط بتعذر بعض الأجزاء، وبذلك يحصل التنافى بين القاعده وبين إطلاق دليل الجزئيه.

وأما إذا كان مستند القاعده هو الحديث الثالث(ما لا يدرك كلّه لا يُترك كلّه) (۲) ، هذا هل فيه إشاره إلى الوجوب السابق ؟ وهل فيه إشاره إلى بقائه وعدم سقوطه حتى يقال بأنه يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئيه، أو ليس فيه إشاره إلى ذلك ؟ وإنما هو حكم بعدم جواز الترك الذى عبّرنا عنه بوجوب الإتيان بالباقى، فى مثل هذا الحديث ليس هناك إشاره إلى الوجوب السابق وعدم سقوطه حتى يقال بأنّ هذا ينافى لما دلّ على سقوط ذلك الوجوب ونفيه، الذى هو عباره عن إطلاق دليل الجزئيه، ليس فى الحديث إشاره إلى هذا، هو يقول الشىء الذى لا تدركه كله يجب عليك الإتيان بباقيه، ولم يعبّر بالبقاء وبعدم السقوط حتى يكون إشاره إلى وجوبٍ سابق، يقول: هذا يجب عليك الإتيان بالباقى بعد التعذر، ليس فيه إشاره إلى الوجوب السابق حتى يقال بأنّ هذا يكون منافياً لإطلاق دليل الجزئيه، هو يقول وجوب جديد ثابت للباقى بملاكٍ جديدٍ، وبهذا يصح كلام المحقق النائينى(قدس سره) من أنه لا تنافى بين الدليلين. هذا الاعتراض له وجهٌ عندما يكون مستند قاعده الميسور هو الروايه التى تقول(الميسور لا يسقط بالمعسور)، لكن عندما نستند إلى الروايه الثالثه، فهذا الكلام لا يكون واضحاً؛ بل أكثر من هذا، قد يقال: أنّ عدم التنافى ثابت حتى إذا كان المستند هو الحديث الثانى(الميسور لا يسقط بالمعسور)، حتى إذا كان المستند هو حديث (الميسور لا يسقط بالمعسور) هذه الروايه أيضاً ليست بصدد إبقاء الحكم السابق حقيقه وواقعاً، ليست بصدد بيان عدم سقوط الحكم السابق واقعاً وحقيقهً؛ لأننا قلنا أنّ الحكم بالبقاء وبعدم السقوط فيه شىء من المسامحه وفيه عنايه، وإلا فى الواقع والحقيقه الحكم الذى كان ثابتاً سابقاً سقط بتعذر بعض الأجزاء حتماً؛ لأنّ الحكم الذى كان ثابتاً سابقاً كان ثابتاً للمركب من عشره أجزاء، وبتعذر بعض الأجزاء هذا الحكم يسقط لا محاله، وأنه على تقدير ثبوت وجوبٍ للباقى يكون هذا وجوباً آخراً وليس هو نفس الوجوب السابق، غايه الأمر أنّ الروايه عبّرت عن هذا الوجوب بالبقاء وبعدم السقوط، وهذا التعبير مبنى على ضربٍ من المسامحه، وفى الواقع الوجوب الذى كان ثابتاً سابقاً ومتعلقاً بالمركب يسقط لا محاله بتعذر بعض الأجزاء، والوجوب الذى يراد إثباته للباقى بعد التعذر هو وجوب جديد وبملاكٍ جديد، حتى إذا كان الدليل هو لا يسقط الميسور بالمعسور، فضلاً عمّا إذا كان الدليل هو(ما لا يُدرك كلّه لا يترك كلّه)، ومعنى هذا الكلام فى الحقيقه هو أنّ هذا الجزء المتعذّر يكون جزءً من المركب ودخيلاً فى ملاك وجوب المركّب من عشره أجزاء، وليس دخيلاً فى ملاك وجوب مركبٍ من تسعه أجزاء. هذا الجزء المتعذر هو دخيل فى ملاك وجوبٍ وليس دخيلاً فى ملاك وجوبٍ آخر، الوجوب الذى يتعلق بالباقى، بالمركب من تسعه أجزاء بعد التعذر، الجزء المتعذر ليس دخيلاً فى ملاك هذا الوجوب، بينما يكون دخيلاً فى ملاك وجوبٍ يتعلق بعشره أجزاء، هذا معنى هذا الكلام، وهذا معناه أنه ليس من الواضح أنّ القاعده حتى على تقدير أن يكون المستند لها هو حديث(الميسور لا يسقط بالمعسور) أنها بصدد إثبات الوجوب السابق واقعاً وإبقائه حتى يقال حينئذٍ تكون القاعده منافيه لإطلاق دليل الجزئيه؛ لأنّ

إطلاق دليل الجزئيه يقول الوجوب الثابت سابقاً يسقط، بينما القاعده تقول يبقى، ليس هكذا، وإنما هي تثبت وجوباً جديداً بملاكٍ جديدٍ يتعلق بالباقى، والجزء المتعذر ليس دخيلاً في ملاك هذا الوجوب الجديد، وإنما يكون دخيلاً في ملاك الوجوب السابق المتعلق بالمركب من عشره أجزاء.

ص: ۱۳۳

۱- الهدايه فى الأصول، الشيخ حسن الصافى الإصفهانى، ج۳، ص۴۹۴.
۲- عوالى اللئالى، محمد بن على بن ابراهيم ابن ابى جمهور الأحسائى، ج۴، ص۵۸.

ومن هنا يظهر أنّ كلام المحقق النائينى (قدس سره) له وجهٌ، وهو أنه فى المقام أصلًا لا يوجد تعارض بين قاعده الميسور وبين إطلاق دليل الجزئيه. لكن لو فرضنا أننا لم نوافق على هذا الطرح، وانتهينا إلى نتيجه التنافى والتعارض بين الدليلين؛ حينئذٍ ماذا نصنع ؟ هل يمكن الجمع بينهما بجمعٍ عرفى ؟ أو لا يمكن الجمع بينهما، فتصل النتيجه إلى استحكام التعارض، ولابدّ حينئذٍ من إعمال قواعد باب التعارض ؟

الذى يُدّعى فى المقام أنّ التقديم يكون لقاعده الميسور على أساس الحكومه، وبذلك نصل إلى نفس النتيجه التى وصل إليها المحقق النائينى(قدس سره)، فأنه بالنتيجه عمل بقاعده الميسور حتى مع وجود إطلاق دليل الجزئيه، باعتبار أنه يقول بعدم التنافى بينهما. الآن نقول يوجد تنافٍ بينهما، لكن التقديم يكون لقاعده الميسور على أساس الحكومه. (1)

الوجه فى الحكومه: أنّ قاعده الميسور يُستفاد منها نفى الجزئيه فى حال التعذر، قاعده الميسور عندما تحكم بوجوب الباقى بلسان عدم السقوط ـــــــــــــــ مثلًا ـــــــــــــــــ أو لا يترك كله، هذا يقتضى أنّ هذا الجزء ليس جزءاً فى حال التعذر، فإذن: هى تقتضى نفى الجزئيه فى حال التعذر، وإطلاق دليل الجزئيه يقتضى إثبات الجزئيه فى حال التعذر، وبهذا تكون القاعده ناظره إلى دليل الجزئيه ومخصصه له، يعنى تقول أنّ جزئيه الجزء تثبت فقط فى حال التمكن، أما فى حال التعذر فلا تثبت جزئيه الجزء؛ لأن القاعده تنفى جزئيه الجزء فى حال التعذر؛ ولذا أوجبت الباقى، وبهذا تكون ناظره إلى دليل الجزئيه، فدليل الجزئيه يقول هذا الجزء جزء فى حال التعذر وفى حال التمكن، بينما القاعده تقول أنّ هذا الجزء ليس جزءاً فى حال التعذر، وبذلك تكون هذه الحكومه موجبه لتخصيص دليل الجزئيه فى حال التمكن، فيكون هذا الجزء جزءاً فى حال التمكن وليس جزءاً فى حال التعذر، وتقدم على اساس الحكومه بهذا البيان.

۱- فوائد الأصول، تقرير بحث المحقق النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج۴، ص۲۵۹.

اعتُرض على هـذا البيـان للحكومه: بعـدم وجود الحكومه فى المقام بين قاعـده الميسور وبين دليل الجزئيه المطلقه، أى الثابته فى حـال التمكن وفى حـال التعـذر، لاـ توجـد حكومه بينهمـا؛ بل هما متعارضان، والسر فى ذلك هو أنّ قاعـده الميسور بمـدلولها المطابقى لا علاقه لها بالجزئيه، مدلولها المطابقى هو عباره عن بقاء الحكم السابق وعدم سقوطه، وهذا معناه أنّ القاعده بمدلولها المطـابقى ليست نـاظره إلى دليـل الجزئيه، لو كـان مـدلولها المطابقى هو نفى الجزئيه فى حال التعـذر، نقول أنها ناظره إلى دليل الجزئيه، دليل الجزئيه يثبت الجزئيه فى حال التعذر، وقاعده الميسور تنفى الجزئيه فى حال التعذر، فتكون القاعده ناظره إلى دليل الجزئيه وحاكمه عليه، لكن مدلولها المطابقى ليس هذا، وإنما هو بقاء الحكم السابق وعدم السقوط، وبهذا لا تكون حاكمه على دليل الجزئيه ولا متوقفه على وجوده، يعنى ليس لها معنى معقول إلا إذا فرضـنا وجود دليل الجزئيه. نعم، قاعـده الميسور بالنسـبه إلى دليـل الـواجب تكـون هكـذا، يعنى تكـون حـاكمه عليه، الـدليل الـذى يـدل على وجوب الصـلاه ______________ مثلاً ______________ قاعـده الميسور تكون نـاظره إليه ومتفرعه عليه، لوضوح أنه لا معنى للحكم ببقاء الوجوب وعـدم سـقوطه إلا إذا افترضـنا فى مرحله سابقه وجود دليل يدل على الوجوب، أصـلًا تعقّل قاعده الميسور مبنى على افتراض وجود دليل يدل على المركب، القاعـده تقول أنّ هـذا الوجوب باقٍ بالرغم من تعـذر بعض الأجزاء، فتكون متفرعه على وجود دليل يـدل على وجوب الواجب فى طوله ونـاظره إليه وحاكمه عليه، حاكمه على الـدليل الـدال على وجوب ذلك الواجب، لكن إذا لاحظنا بالنسـبه إلى دليل الجزئيه، الدليل الذى يقول أنّ التشـهد جزءٌ من الصـلاه والفاتحه جزءٌ من الصـلاه، هى ليست ناظره إليه. نعم قاعده الميسور بالـدلاله الالتزاميه تـدل على نفى الجزئيه فى حاله التعذر، لكن هذا ليس مدلولها المطابقى، مدلولها المطابقى هو عدم السـقوط، ولازم عـدم السـقوط هو نفى الجزئيه فى حاله التعـذر؛ للملازمه الواضـحه بين بقاء الوجوب الـذى كان ثابتاً سابقاً وعدم سـقوطه وبين عـدم كون الجزء جزءاً فى حال التعـذر، فإذن: مدلول قاعده الميسور المطابقى الذى هو عباره عن بقاء الحكم السابق وعدم سقوطه، وهى بهـذا المـدلول المطابقى لا تكون حاكمه على دليل الجزئيه. نعم، لها مـدلول التزامى عباره عن سـقوط الجزئيه فى حـال التعـذّر، لكن ملاـك الحكومه هو المـدلول المطابقى، هـذا الـدليل لابـدّ أن يكون بمـدلوله المطابقى ناظر إلى دليلٍ آخر، فيكون حاكماً عليه، ليس بالملازمات، قاعـده الميسور بمـدلولها المطابقى ليست ناظره إلى دليل الجزئيه؛ ولـذا لا تكون حاكمه عليه. نعم، هى ناظره بمدلولها المطابقى إلى دليل وجوب ذلك الواجب، لما قلناه من أننا لا نتعقّل معنى لقاعده الميسور من دون افتراض وجود دليـل يـدل على وجوب المركب، حتى تأتى القاعـده وتقول أن هـذا الوجوب باق وليس ساقطاً، وإلا لا معنى لأن يأتى دليل يقول أنّ الوجوب ليس ساقطاً مع عـدم افتراض دليل يدل على ذلك الوجوب سابقاً، وبذلك لا تكون القاعده حاكمه على دليل الجزئيه؛ بل فى الحقيقه يقع التعارض بين قاعـده الميسور وبين دليل الجزئيه، والتعارض يكون بهذا البيان: صـحيح هما يختلفان فى مـدلولهما المطابقى وفى مدلولهما الالتزامى، لكن كل واحدٍ منهما بمدلوله المطابقى يكون منافياً للمدلول الالتزامى للآخر.

توضیح ذلک: إنّ قاعده المیسور مدلولها المطابقی هو عدم السقوط وبقاء الحکم السابق. ومدلولها الالتزامی هو نفی الجزئیه فی حال التعذر. والمدلول المطابقی لإطلاق دلیل الجزئیه هو إثبات الجزئیه فی حال التعذر، وهذا ینافی المدلول الالتزامی لقاعده المیسور؛ لأنّ المدلول الالتزامی لقاعده المیسور ینفی الجزئیه فی حال التعذر، المدلول الالتزامی لدلیل الجزئیه هو أنه إذا کانت الجزئیه ثابته حتی فی حال التعذر، فالمدلول الالتزامی هو سقوط الوجوب، وسقوط الوجوب یتنافی مع المدلول المطابقی لقاعده المیسور؛ لأنّ المدلول المطابقی للقاعده هو عدم سقوط الوجوب، بینما دلیل الجزئیه بدلالته الالتزامیه یدل علی سقوط الوجوب، فیقع التنافی بینهما بأن یکون المدلول المطابقی لکلٍ منهما متنافیاً مع المدلول الالتزامی للأخر بلا حکومه بینهما، وهذا معناه أنّ التعارض مستقر، ولابدّ أن نرجع حینئذٍ إلی قواعد باب التعارض. هذه المناقشه فی دعوی حکومه قاعده المیسور علی دلیل الجزئیه.

قد یقال: أننا لا نحتاج إلی الحکومه، حتی ندخل فی هذا المدخل ونقول أنّ القاعده لیست ناظره إلی دلیل الجزئیه، وبالتالی لا تکون حاکمه علیها؛ لأنّ مفاد مدلولها المطابقی شیء آخر غیر مفاد دلیل الجزئیه، وإنما تتقدم قاعده المیسور بالأخصّیه، بمعنی أنّ دلیل الجزئیه یثبت الجزئیه مطلقاً فی حال التمکّن وفی حال التعذّر، نحن نتکلّم عن إطلاق دلیل الجزئیه، هذا الدلیل یقول أنّ الفاتحه جزءٌ من الصلاه، ومقتضی إطلاقه أنه جزء من الصلاه فی حال التمکّن، وجزء من الصلاه أیضاً فی حال التعذر. قاعده المیسور تقتضی نفی الجزئیه فی حال التعذر، فتکون أخص مطلقاً من دلیل الجزئیه، دلیل الجزئیه یثبت الجزئیه فی حال التمکّن والتعذّر، وقاعده المیسور تقتضی نفی الجزئیه فی حالٍ واحده وهی حاله التعذر، ومقتضی الصناعه هو حمل دلیل الجزئیه علی حاله التمکّن، ویلتزم فی حاله التعذر بسقوط الجزئیه. وهذا التقدیم بالأخصّیه لا یتوقف علی النظر، المسأله لیست مسأله حکومه، وإنما مسأله دلیلین بینهما عموم وخصوص مطلق، والدلیل الأخص مطلقاً یتقدم علی الدلیل الأعم مطلقاً. صحیح أنّ المدلول المطابقی لقاعده المیسور لیس هو نفی الجزئیه، وإنما هو عدم السقوط وبقاء الحکم السابق، وهی تقتضی نفی الجزئیه فی حاله التعذر. إذن: قاعده المیسور لها مدلول، وإن کان التزامی، مفاده نفی الجزئیه فی حاله التعذر، إذا سلّمنا بهذا المدلول الالتزامی، فأنها تکون حجّه فیه، أی فی هذا المدلول الالتزامی کما تکون حجّه فی المدلول المطابقی. نعم، لیس لها نظر إلی ذاک الدلیل، ولکننا لا نحتاج النظر لأننا نتکلّم فی الأخصّیه ولیس فی الحکومه، فإذا کانت حجّه فی مدلولها الالتزامی الذی هو نفی الجزئیه فی حال التعذر؛ حینئذٍ تتقدم علی الدلیل الذی یثبت الجزئیه حتی فی حال التعذر، کلٌ منهما حجّه؛ وحینئذٍ لابدّ من تقدیم الأخص علی الأعم.

ص: ۱۳۶

هذا الوجه، أو الوجه السابق، أو ما ادّعاه المحقق النائيني(قدّس سرّه) من عدم التعارض، بالنتيجه كلّها تنتج نتيجه واحده، وهي أنّ قاعده الميسور تجري، ويؤخذ بها لو تمّت، حتى لو فرضنا وجود إطلاقٍ في دليل الجزئيه؛ لأنّ دليل الجزئيه ليس دائماً فيه إطلاق، فأنّ دليل الجزئيه قد يكون إجماعاً، قد يكون دليلاً ـ لبياً ليس فيه إطلاق، لكن حتى لو فرضنا وجود إطلاقٍ في دليل الجزئيه لا ـ مانع من العمل بقاعده الميسور إذا تمّت، إمّا على اساس عدم ووجود تنافٍ وتعارض بينهما كما يقول المحقق النائيني(قدّس سرّه) وليس بالبعيد، وإمّا على أساس الأخصّيه التي ذكرناها أخيراً.

الأصول العمليّه / قاعده الميسور بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

كان الكلام في النسبه بين دليل الجزئيه المطلقه الثابته في حال التمكّن والتعذّر وبين قاعده الميسور، ذكرنا أنّ العمل بالقاعده يصحّ حتى مع وجود إطلاقٍ في هذا الدليل لعدم التنافي بينهما، نقلناه عن المحقق النائيني(قدّس سرّه)، وبذلك ينتفي الإشكال؛ لأنه لا ـ تنافي ولا تعارض بينهما، فلا مانع من العمل بالقاعده، سواء وجد إطلاق الدليل، أو لم يوجد إطلاق في دليل الجزئيه، على تقدير التعارض والتنافي، قلنا تقديم القاعده يكون على أساس الحكومه، هكذا ذكروا، أنّ الحكومه هي الموجبه لتقديم قاعده الميسور على دليل الجزئيه المطلقه، لكن تقدّم أنّ هذه الحكومه فيها تأمل من جهه أنّ القاعده بمدلولها المطابقي ليست ناظره إلى إطلاق دليل الجزئيه، ومن هنا لا تكون حاكمه عليه؛ بل مقتضى القاعده وقوع التنافي بينهما بالبيان الذي ذكرناه في الدرس السابق، فيتنافيان، بمعنى أنّ كل واحدٍ منهما بمدلوله المطابقي ينافي المدلول الالتزامي للآخر.

ذكرنا في الدرس السابق الأخصّيه على أنها من وجوه التقديم أيضاً غير الحكومه، لكنه اشتباه ناشئ من الغفله عن أنّ التعارض في الحقيقه يقع بين قاعده الميسور وبين دليل الجزئيه في موردٍ خاص؛ لأنه لا يوجد عندنا دليل يدل على الجزئيه المطلقه بشكلٍ عام وفي جميع الموارد، وإنما هناك دليل يدلّ على جزئيه الفاتحه من الصلاه، فيقال أنّ هذا الدليل مطلق، ومقتضى إطلاقه هو ثبوت الجزئيه في حال التمكن وفي حال التعذر، هذا الدليل الوارد في المورد الخاص، في الفاتحه ______________ مثلاً ______________ النسبه بينه وبين قاعده الميسور هي نسبه العموم والخصوص من وجه لا نسبه العموم والخصوص المطلق حتى تقدّم القاعده على أساس التخصيص، لوضوح أنّ دليل الجزئيه فيه جهه خصوص وهو أنه يختص بذلك المورد، بينما قاعده الميسور لا ـ تختصّ بذلك المورد، وإنما هي قاعده عامه. نعم، جهه الخصوص في قاعده الميسور أنها تختصّ بصوره التعذر، بينما دليل الجزئيه يعمّ صوره التعذر والتمكن، ومن هنا تكون النسبه بينهما هي عموم وخصوص من وجه، فالأخصّيه ليست موجبه للترجيح.

ص: ١٣٧

قد يقال: أنّ الأخصّيه يمكن أن تكون موجبه للترجيح لا على هذا الأساس، يعني تكون موجبه للترجيح بالرغم من الاعتراف بأنّ النسبه بينهما هي العموم والخصوص من وجه، وإنما تكون موجبه للترجيح ببيان أنّ تقديم دليل الجزئيه المطلقه على قاعده الميسور يستلزم بقاء هذه القاعده بلا مورد، بخلاف ما إذا قدّمنا قاعده الميسور على دليل الجزئيه المطلقه، فأنّ دليل الجزئيه لا

يبقى بلاـ مورد، وإنمـا له موارد تخصّه وهى حالاـت التمكن من الجزء، فلاـ يبقى بلاـ مورد، وهنـاك قاعـده وهى أنه كلّما كان تقديم أحد العامّين من وجه يسـتلزم بقاء الآخر بلا مورد؛ حينئذٍ يتقدم هذا الدليل الذى يبقى بلا مورد، لو قُدّم الآخر عليه، يتقدّم على الآخر، فى محل كلامنا لابـدّ من تقـديم قاعده الميسور على دليل الجزئيه؛ لأنه لا يلزم منه محذور؛ لأنّ دليل الجزئيه لا يبقى بلا مورد بهـذا التقديم، وإنما له موارد تخصّه، بخلاف العكس، لو قدّمنا دليل الجزئيه سوف تبقى قاعده الميسور بلا مورد، وهذا يوجب تقديم قاعده الميسور على دليل الجزئيه المطلقه.

هـذا الكلام لا نقبله، باعتبار أنّ تقـديم دليل الجزئيه المطلقه على قاعده الميسور لا يسـتوجب بقاء قاعده الميسور بلا مورد، وإنما تقـديم دليل الجزئيه يسـتوجب عدم جريان القاعده فى الموارد التى يوجد فيها إطلاقٌ لدليل الجزئيه، لكن هناك موارد لا يوجد فيها إطلاقٌ لـدليل الجزئيه، إما لكون الدليل دليلًا لفظياً مجملًا ليس فيه إطلاق لدليل الجزئيه، وإمّا لكون دليل الجزئيه دليلًا لبّياً، كالإجماع ــــــــــــــ مثلًا ــــــــــــــ يُقتصر فيه على القدر المتيقن، فى هذه الحالات حينئذٍ تبقى هذه مشموله لـدليل الجزئيه، بمعنى أنه فى الموارد التى يكون الدليل على الجزئيه هو الإجماع، وهو دليلٌ لبّى؛ فحينئذٍ لا تجرى قاعده الميسور فى هـذه الحاله، فيما إذا كان هناك دليل لفظى، لكنّه مجمل، فى هـذه الحاله أيضاً لا تجرى قاعـده الميسور، وإنما الـذى يجرى هو نفس الـدليل الدال على الجزئيه ويُعمل به حينئذٍ ولا تجرى قاعده الميسور، وإنما قاعده الميسور تجرى فيما إذا فرضـنا أنّ فى موردٍ كان دليل الجزئيه له إطلاق؛ حينئذٍ يقال أنّ قاعده الميسور تتقدّم على الإطلاق؛ لأنّ العكس يستلزم بقاء قاعده الميسور بلا مورد، وأمّا إذا فرضنا أنه لم يكن فيه إطلاق؛ بل كان مجملًا، أو كان مردّداً هنا لا مجال لقاعده الميسور ويبقى دليل الجزئيه ثابتاً ويمكن العمل به، فمن هنا لا يكون تقديم قاعده الميسور قائماً على هذا الأساس.

نعم، یمکن أن یقال: أننا إذا لاحظنا المورد الخاص الذی دلّ الدلیل فیه علی الجزئیه کما إذا فرضنا أنّ الدلیل دل علی جزئیه الفاتحه من الصلاه، تقدیم هذا الدلیل علی قاعده المیسور یستلزم أن تبقی قاعده المیسور بلا موردٍ حینئذٍ.

بعباره أکثر وضوحاً: أننا نرید أن نقول أنّ تقدیم دلیل الجزئیه علی قاعده المیسور لا یلزم منه عدم بقاء موردٍ لقاعده المیسور؛ لأنّ قاعده المیسور یمکن أن تشمل غیر هذا المورد من الموارد، فهی قاعده عامّه لا تختص بخصوص ذلک المورد، حیث أنّ التعارض ـــــــــــ بحسب الفرض ـــــــــــ بین دلیل الجزئیه فی المورد الخاص وبین قاعده المیسور، فی المورد الخاص دلیل الجزئیه یعارض قاعده المیسور، هنا تقدیم إطلاق دلیل الجزئیه علی قاعده المیسور لا یلزم منه عدم بقاء موردٍ لقاعده المیسور، تبقی قاعده المیسور قاعده یمکن العمل بها فی الموارد الأخری. نعم، فی الموارد التی یوجد فیها إطلاق لدلیل الجزئیه، هنا یقال نقدمها علی ذلک، أمّا الموارد التی لا یوجد فیها إطلاق لدلیل الجزئیه، کما لو کان دلیل الجزئیه مجملاً، أو کان لبّیاً یُقتصَر فیه علی القدر المتیقن؛ حینئذٍ لا مانع من العمل بقاعده المیسور، فلا نستطیع تقدیم قاعده المیسور علی أنّ العکس، یعنی تقدیم دلیل الجزئیه علیها یستلزم بقاءها بلا مورد.

ومن هنا یظهر أنّ الصحیح فی المقام هو ما ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه). بمعنی أن ننکر وجود تنافٍ اساساً بین الدلیلین؛ وحینئذٍ یصح العمل بالقاعده حتی مع وجود إطلاق فی دلیل الجزئیه؛ لأنه إذا وصلنا إلی التعارض لم تتم عندنا الحکومه ولم یتم عندنا الأخصّیه، وبالتالی یمکن العمل بالقاعده حتی مع وجود إطلاق فی دلیل الجزئیه، والسر فی ذلک هو ما ذکرناه فی الدرس السابق من أنّ مفاد هذا الحدیث الشریف هو وجوب الإتیان بالباقی، لیس مفاده بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه حتی یکون منافیاً لدلیل الجزئیه المطلقه النافی للوجوب، دلیل الجزئیه المطلقه ینفی الوجوب السابق بینما هذا الدلیل لیس بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه حتی یتنافیان، ذاک ینفی هذا الوجوب، وهذا یقول أنّ الوجوب باقٍ ولم یسقط، فیقع التنافی بینهما، الحدیث الشریف لیس مفاده بقاء الوجوب السابق وعدم سقوطه، وإنما مفاده وجوب الباقی(ما لا یدرک کله لا یترک کله) (۱) مفاده وجوب الباقی، ومن هنا یمکن هنا أن یصح کلام المحقق النائینی(قدّس سرّه) من أنه لا یوجد تنافٍ بینهما، دلیل الجزئیه المطلقه ینفی الوجوب السابق، وهذا یثبت وجوباً آخر، وجوباً جدیداً متعلقاً بالباقی وهو مرکب آخر غیر المرکب الموجود فی السابق وله ملاک خاص به، فلا توجد منافاه بینهما، کما لو دل دلیل من خارج غیر محل کلامنا، روایه وردت فی باب الصلاه ـــــــــــ مثلاً ـــــــــــ ودلّت علی أن الصلاه لا تُترک بحال، یلتزمون بوجوب الباقی عند تعذّر بعض الأجزاء، دلیلٌ خاصٌ یدلّ علی وجوب الباقی بملاکٍ آخر، هذا لا یکون منافیاً لإطلاق دلیل الجزئیه.

۱- عوالی اللئالی، محمد بن علی بن ابراهیم ابن ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۵۸.

وأمّا إذا كان مستند القاعده هو حديث(الميسور لا يسقط بالمعسور) (۱) فهذا الأمر يختلف، هنا الظاهر حصول التنافی بین قاعده المیسور المستنده إلی هذا الحدیث وبین دلیل الجزئیه، وذلک لأنّ هذا الحدیث یدلّ علی بقاء الوجوب وعدم سقوطه؛ لأنه ورد بعنوان(عدم السقوط)، فهو ما دام وارداً بعنوان (عدم السقوط)، فمفاده هو بقاء الحکم السابق وعدم سقوطه، بینما دلیل الجزئیه المطلقه یدلّ علی نفی الحکم السابق وسقوطه، فیقع التنافی بینهما، فالفرق بین الحدیثین من هذه الجهه، وبناءً علی هذا حینئذٍ إذا فرضنا أنه یقع التنافی، یعنی إذا کان المستند هو حدیث(المیسور لا یسقط بالمعسور)، فیقع التنافی بینهما، فی هذه الحاله الظاهر هنا تقدیم دلیل الجزئیه المطلقه علی قاعده المیسور المستنده إلی هذا الحدیث بعد فرض وقوع التنافی بینهما، ولا تجری قاعده المیسور فی المقام عندما یکون لدلیل الجزئیه إطلاق، وذلک باعتبار أنّ دلیل الجزئیه المطلقه مفاده أنّ هذا الجزء رکن، فإذا کان فی الصلاه یکون رکناً من الصلاه، وفی غیرها یکون رکناً فی ذلک المرکب؛ ولذا هذا جزء حتی فی حال التعذر، وفی کل الأحوال، بمعنی أنه یکون رکناً فی المرکب، ومفاده أیضاً أنّ المرکب الذی یفقد هذا الجزء فی الحقیقه هو لیس ذلک المرکب؛ بل هو شیء آخر، یعنی عندما یدلّ الدلیل علی أنّ الرکوع رکن فی الصلاه، هذا معناه أنّ الصلاه الفاقده للرکوع لیست صلاه؛ لأنّ الشارع اعتبر الرکوع رکناً فی تلک الصلاه، فالفاقد لذلک الجزء الذی یعتبره الشارع رکناً؛ حینئذٍ لا یکون صلاه، یعنی لا یصدق علیه ذلک المرکب؛ وحینئذٍ، مع کون الجزء رکناً کما هو مفاد دلیل الجزئیه المطلق، وکون المرکب الباقی لیس صلاه ــــــــــــ فی مثال الصلاه الذی مثّلنا به ــــــــــــــ حینئذٍ کیف نقول بوجوب الإتیان بالباقی بعد تعذر ذلک الشیء الذی فرضنا کونه رکناً بعنوان أنه میسور من الصلاه، وأنه میسور من ذلک المرکب ؟ لأنّ هذه الروایه تثبت وجوب الباقی بعنوان أنه میسور، فإذن: لابدّ من فرض أنّ هذا الباقی هو میسور من المرکب حتی تکون الروایه داله علی وجوبه، وهذا لا یمکن أن ینطبق فی محل الکلام، عندما نفترض أنّ المستند فی القاعده هو هذا الحدیث ونفترض إطلاقاً فی دلیل الجزئیه، الإطلاق فی دلیل الجزئیه یعنی أنّ هذا رکن، وأنّ الفاقد لیس صلاه، ومعنی أنه لیس صلاه یعنی أنّ الفاقد مباین للمرکب، الفاقد لهذا الرکن هو مباین للمرکب ولیس میسوراً منه، الحدیث یدلّ علی وجوب الباقی بعنوان أنه میسورٌ من المرکب، فلابدّ أن نفترض أنّ الباقی میسورٌ من المرکب حتی یُستدل بالروایه علی وجوبه باعتباره میسوراً من ذلک المرکب، بینما فی محل الکلام إذا وجد إطلاقٌ، الإطلاق یقول هذا رکن فی الصلاه، وأنّ الفاقد لهذا الجزء لیس صلاه، وفی مثله لا مجال لجریان قاعده المیسور.

۱- الهدایه فی الأصول، الشیخ حسن الصافی الإصفهانی، ج۳، ص۴۹۴.

نعم، إذا دلّ دليـلٌ خـاصٌ على وجوب الإتيان بالباقی كما يُـدّعی ذلک فی الصـلاه ـــــــــــــــــ مع حفظ التسـلسل الـذی ذکرنـاه ـــــــــــــــــ حينئـذٍ يتعيّن العمل به والالتزام بوجوب الباقی، بالرغم من وجود دليل الجزئيه المطلق، ونحن نرى أنّ حـديث(ما لا يـدرک كله لا يترک كله) هو بمثابه الـدليل الخاص على وجوب الإتيان بالباقی، يعنی حاله حال الأدله الوارده فی الصلاه التی تدل على وجوب الإتيان بالباقی عند تعذر أحد أجزاء الصلاه، وجوبٌ جديدٌ يتعلّق بمركبٍ جديدٍ بملاکٍ جديدٍ، لا نتمسّـک لوجـوبه بقاعـده الميسور المسـتنده إلی هـذا الحـديث، وإنمـا نتمسّـک بوجوب البـاقی باعتبـار وجود دليـل يـدل عليه، الحـديث الأول(ما لا يـدرک كله لا يترک كله) هو بمثابه الدليل الخاص الدال على وجوب الباقی بعد التعذّر. ومن هنا يظهر أنّ مـا ذکره المحقق النـائينی(قـدّس سـرّه) هو الأقرب فی المقـام لرفع التنـافی بينهما، بأن يقال لا يوجـد تنافٍ بينهما، لكن إذا كان المـدرک هو حـديث(ما لا يـدرک كله لا يترک كله)، هـذا يدلّ على وجوبٍ جديدٍ بملاکٍ جديدٍ يتعلق بالأقل، وهذا لا ينافی دليـل الجزئيه المطلق الـذی ينفی الوجوب؛ لأنه ينفی الوجوب السابق، وهـذا يثبت وجوباً جديـداً على الباقی بملاکٍ جديـدٍ، فلا منافاه بينهما. لكن هـذا إذا كان مـدرک القاعـده هو حـديث(ما لا يـدرک كله لا يترک كله) . أمّا إذا كان مـدرک القاعده هو حـديث(الميسور لا يسـقط بالمعسور) فيُشـكل الالتزام بذلک، إلا أن نقول نرجع ذاک إلی هذا، وبالتالی لا يمكن العمل بذلک، يعنی (مـا لا يـدرک كله لا يترک كله) مفاده نفس مفاد (الميسور لا يسـقط بالمعسور)، بالنتيجه نرجعه إلى هـذا، إذا قلنا هكـذا؛ فحينئـذٍ نلتزم بعـدم جريان القاعده؛ لأنه يثبت وجوب الباقی بعنوان(الميسور) ومع وجود الإطلاق لا يمكن أن يكون الباقی واجباً بعنوان الميسور. هذا تمام الكلام فی هذا البحث.

ص: ۱۴۱

بعـد ذلک ننتقل إلى بحثٍ جديـدٍ، ويقع فی حکم الزياده، الزياده فی المرکّبات الاعتباريه مثل الصـلاه ما هو حکمها، إذا وقعت سهواً، أو وقعت عمداً ؟

قبـل الـدخول فی أصـل البحث تکلّموا عن إمکـان تحقق الزياده فی المرکبات الاعتباريه، هل يمکن تحقق الزياده فی المرکبات الاعتبـاريه، أو لا ـ يمکن أصـلًا ؟ ومنشأ هـذا البحث هو أنّ هناک إشـکالاً فی إمکان تحقق الزياده فی المرکبات الاعتباريه، وقد يقال باستحالته، ومن غير الممکن تحقق الزياده فی المرکبات الاعتباريه، وذلک باعتبار أنّ الأمر فی ذلک الجزء الذی أُخذ جزءاً من المرکب، هـذا الجزء لا ـ يخلو: إمّا أن يؤخـذ فی المرکب لا بشـرط على الإطلاق غير مقيـد بالوجود الأول لـذلک الجزء فی مقابل الوجود الثانی لنفس الجزء، لا بشـرط من هـذه الجهه، فيکون معتبراً فيه على الإطلاق، بناءً على هـذا؛ حينئذٍ فی هذه الحاله لا يُعقل تحقق الزياده؛ لأنّ أیّ وجودٍ لـذلک الجزء جاء به هو يعتبر مأموراً به، ومصـداقاً للمأمور به المعتبر فی ذلک المرکب، لو فرضنا أنه جاء بالرکوع مرتين، أو ثلاث مرّات، لا نستطيع أن نقول أنّ الوجود الثانی زائدٌ، أو الوجود الثالث زائد؛ لأنّ الجزء أُخذ فی المرکب لا بشـرط من حيث الزياده، أی لا بشـرط من حيث الوجود الثانی والثالث والرابع.......وهکذا، فکل وجودٍ، ولو کان متعدّداً يکون مصداقاً للمأمور به ومحققاً للجزء المعتبر فی ذلک المرکب، فأين الزياده ؟ إذن: لا تتحقق الزياده. وأما إذا أُخذ فی المرکب بشرط لا من حيث الوجود الثانی لـذلک الجزء، بناءً على هـذا؛ حينئذٍ الإتيان بالوجود الثانی، يعنی تکرار هذا الجزء فی الصـلاه لا ـ يلزم منه الزيـاده، وإنمـا يلزم منه النقيصه، فی الحقيقه تکرار الرکوع عنـدما يکون الرکوع مـأخوذاً ومعتبراً فی الصـلاه بشـرط لا من حيث الوجود الثانی، فلو حصل الوجود الثانی وتکرّر الرکوع مرتين، هذا يکون نقيصه فی الصـلاه، وينبغی بحثه فی بحث النقيصه فی الصـلاه لا ـ فی بحث الزيـاده؛ لأ ـنّ المفروض اعتبـار هـذا الجزء فی المرکب مشـروط بعـدم الزيـاده، فـإذا جـاء بالزياده؛ حينئذٍ انتفى الشـرط، وإذا انتفى الشـرط ينتفی المشروط. فإذن هو نقص فی الجزء لا زاد فيه حتى نتکلّم فی ما هو حکم هذه الزياده، ومن هنا قد يقال: متى يمکن تحقق الزياده حتى نتکلّم عن حکمها لو وقعت عمداً أو سهواً ؟

الموضوع: الأصول العمليّه / قاعده الميسور.

كان الكلام في الدليل الرابع الذي استُدل به على مفاد قاعده الميسور، أي وجوب الباقي عند تعذّر بعض أجزاء المركب. وكان هو عباره عن التمسّك بعمومات الاضطرار والحرج، وأمثال هذه العمومات. وبيّنّا في الدرس السابق كيفيه الاستدلال بهذه العمومات على المُدّعى وذكرنا أن الاستدلال يكون بهذا الشكل: بالنسبه إلى عمومات الاضطرار الوارده بلسان(ما من شيء ـــــــــــ أو نحو هذا التعبير ـــــــــــ حرّمه الله، فقد أحلّه لمن اضطر إليه). وذكرنا أن حلّيه الشيء الذي يضطر المكلّف إلى فعله أو تركه، المراد بها في الاستدلال الحلّيه الوضعيه؛ ولذا قلنا أنّ الاستدلال بعمومات الاضطرار مبني على ان تكون الحلّيه في هذه العمومات لا تختص بالحلّيه التكليفيه، وإنما هي أعم من الحليه التكليفيه والحلّيه الوضعيه، فحينما يقال ـــــــــــ مثلًا ـــــــــــ أنّ الجزء الذي يضطر المكلف إلى تركه، أو المانع الذي يضطر المكلّف إلى فعله، هو حلال في حاله الاضطرار، معنى الحلّيه هو في الحقيقه نفي الجزئيه في حاله الاضطرار، أو نفي المانعيه بالنسبه إلى المورد الثاني في حاله الاضطرار. معنى أنّ هذا المانع حلال ـــــــــــ مثلاً ـــــــــــ التكفير في الصلاه حلال، يعني أن لا يكون مانعاً، ولا يضر بالصلاه، كذلك الجزئيه عندما يقال أنّ ترك الجزء في حاله الاضطرار حلال، هذا معناه أنه ليس جزءً من الصلاه، فيثبت المطلوب؛ لأنّ المفروض في المقام هو أننا نريد أن نثبت إنّ جزئيه الجزء لا تشمل حاله التعذّر وإنّما تختص بحاله التمكّن، هذه الأدله تقول في حاله الاضطرار يجوز ترك الجزء المضطر إلى تركه، بمعنى أنّه ليس جزءً في حاله الاضطرار والتعذر. هذه كيفيه الاستدلال بهذه العمومات.

ص: ۱۴۳

ذكروا أنه يمكن تأييد هذا الاستدلال ببعض الروايات التي يُفهم منها أنّ الإمام(عليه السلام) يستدل بهذه العمومات على وجوب الإتيان بالباقي، ممّا يُفهم منه أنّ هذه العمومات التي ذُكرت في هذه الروايات الآتيه ليست فقط يستفاد منها نفي الجزئيه في حاله الاضطرار، وإنما يُستفاد منها أيضاً وجوب الباقي الذي يتمكّن منه المكلّف على اختلاف هذه الموارد، بحيث أنّ وجوب الباقي، ووجوب ما يتمكّن منه المكلّف بعد تعذّر الشرط أو الجزء على اختلاف الموارد مستفاد من نفس العمومات.

ذكرنا الروايه الأولى التي هي روايه عبد الأعلى مولى آل سام المعروفه، وذكرنا كيفيه الاستدلال بها. الروايه الأخرى وارده في باب القيام، وهناك روايه وردت في المريض لا يستطيع الجلوس، قال: فليصلِ وهو مضطجع، ولن يكلّفه الله ما لا طاقه له به. فيقال: أنّ الإمام(عليه السلام) استدلّ بهذه القاعده الكليه(إن الله لا يكلّف الإنسان بما لا طاقه له به). وهذه القاعده فقط ترفع وجوب الجلوس في حال عدم التمكّن من الجلوس. وقلنا أنّ رفع الوجوب وحده هو أعم من وجوب الباقي؛ لأنه قد لا يجب عليه الجلوس، باعتبار أنّ أصل الواجب يسقط عنه لا أنه يجب عليه الباقي، والروايه تقول(فليصلّ وهو مضطجع، ثم تقول: ولن يكلّفه الله ما لا طاقه له به). فكأنه يُفهم منها أنّ الإمام(عليه السلام) يستدل بهذه القاعده على وجوب الإتيان بالباقي(فليصلّ وهو مضطجع)، ويترك السجود، يترك جزءً من أجزاء الصلاه، مستدلاً بهذه القاعده، بمعنى أنّ القاعده ليس فقط تنفي وجوب

السجود فی حاله العجز، وعدم القدره؛ بل أنها تنفی وجوب السجود فی حاله العجز وعدم القدره ویُستفاد منها أیضاً وجوب الإتیان بما یتمکن منه، وهذا هو المطلوب فی محل الکلام.

الروایه الأخری وردت فی المریض، (هل تمسک له المرأه شیئاً، فیسجد علیه، فقال: لا، إلا أن یکون مضطراً لیس عنده غیرها ولیس شیء ممّا حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطر إلیه). فکأنّ الإمام(علیه السلام) یقول فی حالات الاضطرار یجوز أن یصلی بهذه الکیفیه، وهی أن ترفع له المرأه شیئاً یسجد علیه، یعنی یترک السجود. والدلیل علی أنه یصلی بهذه الکیفیه هو مسأله(لیس شیء ممّا حرّم الله إلاّ وقد أحلّه لمن اضطر إلیه).

ص: ۱۴۴

هنـاك أيضـاً من العمومـات العموم الوارد فی الروايـات المعتبره مثـل صـحيحه مرازم، (قال: سألت أبا عبـد الله(عليه السـلام) عن المريض لا يقدر على الصلاه؟ قال: فقال: كل ما غلب الله عليه، فالله أولى بالعذر) (۱) . لكن الإمام(عليه السلام) طبّق هذا العموم ــــــــــــــــ وهـذا هو الـذی ينفعنـا فی المقـام ــــــــــــــــ على المسلوس الـذی لا ـ يقـدر على حبس البول، ورد فی الروايه الوارده فی نواقض الوضوء، وهی روايه صـحيحه سـنداً، عن منصور بن حـازم، قلت لأبی عبـدالله (عليه السـلام): (الرجل يعـتريه البـول ولا ـ يقـدر على حبسه ؟ قـال: فقـال لی: إذا لم يقـدر على حبسه، فـالله أولى بالعـذر يجعـل خريطه). (۲) يعنی يأمر بالإتيان بالشیء الذی يتمكن منه وهو أن يجعل خريطه ولا مشكله فی خروج قطرات من البول، ويجب عليه الإتيان بالصلاه بهذه الكيفيه ولا تسـقط عنه الصـلاه، فيجب عليه الإتيان بما يتمكن منه عند تعذر الحفاظ على هذا الشرط وهو عدم خروج البول أثناء الصـلاه. كأنّه نفس هـذه العمومات هی تـدل على وجوب الإتيان بما يتمكن منه. هـذه هی عمـده الروايات التی تُذكر فی المقام ويقال بأنها تدل على هذا المطلب.

الملاحظه التی يمكن إبـداءها فی هذا الدليل هی أنه قد يقال: أنّ الاسـتدلال بعمومات الاضـطرار فی المقام مبنی على أن تكون الحلّيه فيهـا حلّيه عامّه لا تختص بالحلّيه التكليفيه، وإنما تشـمل الحلّيه التكليفيه والحلّيه الوضـعيه حتى نسـتطيع أن نقول أنّ الجزء الـذی يتعذر على المكلف الإتيان به تركه فی غير حاله التعذر حرام، الله أحلّه فی حاله الاضـطرار، هذا مفاد عمومات الاضـطرار، ترك الجزء حرام، لكنه يكـون حلالاً ـ فی حـاله الاضـطرار، والـذی ينفعنـا ليس هو أن يكون حلالاً ـ حلّيه تكليفيه فقـط، الحلال تكليفاً معناه أنك إذا تركـت هـذا الجزء لا تُعاقب وليس عليك مسئوليه، هـذا لا ينفعنا فی المقام، وإنما الذی ينفعنا هو أن نقول ترك الجزء حلال بمعنى نفی الجزئيه فی حاله الاضطرار، يعنی ليس جزءً فی حاله الاضطرار، كما قلنا فی باب الناقض، كيف أنّ النـاقض، كالتكفير، حلال فی حالات التقيه، يعنی لا يمنع من الصـلاه وليس من موانع الصـلاه؛ بل الصـلاه تصـح مع هـذا المانع. أذن: هو ليس مانعاً، كذلك الجزء عندما نقول: ترك الجزء حلال، بمعنى أنّ هذا الجزء ليس جزءاً، لا يُعتبر جزءاً من الصلاه؛ بل الصـلاه مـن دونـه تقـع صـحيحه. هـذه الحلّيـه بمعنى نفی الجزئيه فی مثـال الجزء، ونفی المـانعيه، هی حلّيه وضـعيه وليست حلّيه تكليفيه، ومن هنـا يتوقف الاسـتدلال بالحـديث على أن تكون الحلّيه فی الحـديث يُراد بهـا الأعم من الحلّيه التكليفيه والوضـعيه، وهـذا قد يُناقش فيه؛ لأنّ الظاهر من الحلّيه فی الحديث هی الحلّيه التكليفيه، وتعميمها للحلّيه الوضـعيه خلاف الظاهر، قول الإمام (عليه السـلام):(فقد أحلّه الله) يعنی أنّ هذا شـیء حرّمه الله على المكلف، فقد أحلّه الله؛ حينئذ يكون الشیء حلالاً تكليفاً لا أكثر من ذلك، وهذا لا ينفع فی مقام الاستدلال.

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج۸، ص۲۶۱، أبواب قضاء الصلوات، باب۲، ح۱۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج۱، ص۲۹۷، ابواب نواقض الوضوء، باب۱۹، ح۲، ط آل البيت .

الشیء الآخر هو أنّ الاستدلال بهذه الروایات یتوقف علی أن نفترض أن الإمام (علیه السلام) استشهد بهذه العمومات، سواء کان فی روایه عبد الأعلی أو فی باقی الروایات، لغرض إثبات وجوب الباقی، لا أن نقول بأنّ الإمام (علیه السلام) استشهد بهذه العمومات فقط لنفی الجزئیه فی حال التعذر، ونفی الشرطیه فی حاله التعذر، وأما وجوب الباقی فهذا یُستفاد من دلیلٍ آخر، ولو یُستفاد من قوله(أمسح علیه)، أو فی قوله:(یجعل خریطه) وأمثال هذه العبارات، بأن یقال: وجوب ما یتمکّن منه المکلف فی حاله تعذّر الجزء أو الشرط لا یُستفاد من نفس العمومات، وإنما یستفاد من شیءٍ آخر. أذا قلنا هکذا؛ حینئذٍ لا یمکننا الاستدلال بهذه العمومات فی موردٍ آخر علی وجوب الباقی؛ لأن هذه العمومات بناءً علی هذا الاحتمال لا تدلّ إلا علی نفی الجزئیه، أنّ هذا لیس واجب فی حال التعذر، ولیس جزءً فی حال التعذر. أما وجوب الإتیان بالباقی، فیحتاج إلی إثبات. لکن المُدّعی فی المقام أنّ الاستدلال یقول أنّ الإمام (علیه السلام) استشهد بهذه الروایات علی وجوب الإتیان بالباقی، وأنّ الواجب علی المکلف فی حال التعذّر هو هذا المرکب الناقص من ذلک الجزء المتعذر أو الشرط المتعذر. ذکرنا فی روایه عبد الأعلی مولی آل سام أنّ هذا المطلب یمکن استفادته من الروایه، لا یبعُد أنّ الإمام (علیه السلام) استدلّ بالآیه الشریفه: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) (۱) علی کیفیه الوضوء التی بیّنها بقوله(أمسح علیه) حیث کانت مشکلته هی کیف یتوضأ؛ لأنّ السؤال وقع عن کیف أتوضأ ؟ الإمام (علیه السلام) قال له:(هذا وأشباهه یُعرف من کتاب الله، قال الله تعالی......الخ، أمسح علیه). یعنی وجوب الإتیان بما یتمکّن منه، ویسقط اعتبار المباشره؛ لأنه لا یتمکن من المسح علی البشره مباشره، فیجب علیه أن یمسح علی المراره. فتبقی روایات الاضطرار التی ورد فیها عنوان(وقد أحلّه الله) بحیث یکون الاستدلال بحلّیه ما یضطر المکلّف إلی فعله، أو ترکه، موقوف علی تعمیم الحلّیه إلی الحلّیه الوضعیه والحلیه التکلیفیه، وقلنا: أنّ الظاهر من الحلّیه هی الحلیه التکلیفیه، فلا یکون هذا الاستدلال واضحاً. وهذه الروایات الأخری التی لم یرِد فیها عنوان(الحلّیه) یکون الاستدلال بها موقوفاً علی أن نفهم منها ________ وقلنا أن هذا لیس بعیداً بالنسبه إلی بعض الروایات ________ أنّ الإمام (علیه السلام) استدلّ بهذه العمومات علی سقوط الجزئیه ووجوب الإتیان بالباقی. هذا ما یمکن أن یقال فی هذا المقام.

ص: ۱۴۶

۱- الحج/السوره۲۲، الآیه۷۸.

آخر مطلب من هـذا البحث هو مسـأله تعرّضوا لهـا فى ذيـل كلامـهم عن هـذه المسـأله، قـالوا: إذا كان للمركّب من أجزاء بـدل اضـطرارى وتعـذّر أحـد أجزائه، كالوضوء، فهو مركب من أجزاء، وتعـذر أحـد أجزائه، وكان للوضوء بـدل اضـطرارى الذى هو التيمّم. الكلام هو عنـدما يتعـذر الإتيـان بهـذا المركب التـام ـــــــــــــ الوضوء المؤلف من عشـره أجزاء ـــــــــــــ باعتبـار تعـذر بعض أجزائه؛ حينئـذٍ مـا هى وظيفه المكلّف ؟ أدله بـدليه التيمم تقول انتقل إلى التيمم، باعتبار أن التيمم بـدلٌ عن الوضوء. قاعـده الميسور أو الأدله الأخرى التى يُسـتدل بها عليها تقول انتقل إلى الناقص. هـذا الوضوء المركب من عشـره أجزاء عنـدما يتعـذر أحـد الأجزاء يجب عليـك الإتيـان بـالميسور منه، يعنى يجب عليك الإتيان بالناقص، هناك فرق بين التيمم وبين الوضوء الناقص، فماذا يفعل المكلّف ؟ هل ينتقل إلى التيمم، أو يأتى بالوضوء الناقص؟ هـذا يُفرض عنـدما يكون للمركب بـدل اضـطرارى، فيقع الكلام هنا فى أيهما يُقـدّم ؟ هل يُقـدّم البـدل الاضـطرارى الـذى هو التيمم فى هذا المثال على الإتيان بالوضوء النـاقص، فيتيمّم ؟ أو يقـدّم الوضوء النـاقص على البـدل الاضـطرارى، فيجب عليه الإتيـان بـالوضوء ناقصـاً من دون ذلـك الجزء المتعذر ؟

الشـيخ الأنصارى(قدّس سـرّه) ذكر فى هذه المسأله أنّ هناك وجهين: وجه يقتضى تقديم البدل الاضطرارى الذى هو التيمم فى المثال. ووجه يقتضـى تقـديم الوضوء الناقص. وجه تقـديم البـدل الاضـطرارى الـذى ذكره الشـيخ(قدّس سـرّه) هو أنه يقول: أنّ مقتضـى كون التيمم بـدلاً عن الوضوء هو أنّ التيمم بـدل عن الوضوء بتمام المعنى، أى بـدل عنه فى كل شـيءٍ، يعنى كل شـيء يثبت للمبـدل يثبت للبـدل، ومن جمله الأشـياء التى تثبت للمبـدل هو أنه يتقـدّم على الوضوء الناقص، بمعنى أنّ المبدل الذى هو الوضوء التام الـذى جُعل التيمم بـدلاً عنه من الأشـياء التى تثبت للوضوء التام هو أنه يتقدّم على الوضوء الناقص، بدله أيضاً يأخذ هـذا الأثر، فيتقـدّم على الوضوء الناقص، فعنـد تعذّر الإتيان بالوضوء التام ينتقل إلى البدل الاضـطرارى الذى هو التيمم ولا ينتقل إلى الوضوء الناقص؛ لأنّ هـذا من آثار البـدليه، من آثار جعل التيمم بدلاً عن الوضوء. هذا وجه يمكن أن يُفسّـر به كلام الشـيخ الأنصارى(قدّس سرّه). (١)

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج٢، ص٣٩٨.

الوجه الثانی، یعنی وجه تقدیم الوضوء الناقص علی التیمم هو أنّ الناقص فی حال الاضطرار تام. نعم الناقص فی حال التمکّن لیس تاماً، لکنه فی حال الاضطرار والتعذر یکون تاماً، باعتبار أنّ قاعده المیسور ____________ إذا تمّت ____________ تقتضی أنّ جزئیه الجزء تنتفی فی حاله التعذر، فلا یکون جزءاً من المرکب، وإنما المرکب فی حال التعذر یتألف من تسعه أجزاء. نعم، فی حال التمکن یتألف من عشره أجزاء، لکن فی حال التعذر یتألف من تسعه أجزاء. هذا هو المرکب التام فی حال التعذر. إذن: ما نسمیه بالناقص هو فی الواقع تام فی حال التعذر. ومن هنا یکون هذا الوضوء الذی نعبّر عنه بالناقص والذی تقتضی قاعده المیسور أنه تام فی هذه الحاله لابدّ أن یتقدّم علی التیمم؛ لأنه وضوء تام فی هذه الحاله؛ فحینئذٍ یتقدّم علی البدل الاضطراری، ولا تصل النوبه إلی البدل الاضطراری مع التمکّن من الإتیان بالوضوء التام فی هذه الحاله. هذا وجه لتقدیم الوضوء الناقص علی البدل الاضطراری. ذکر الشیخ(قدّس سرّه) وجهین ولم یرجّح احدهما علی الآخر.

الذی یُلاحظ علی وجه تقدیم البدل الاضطراری هو أنّ ما ذُکر فی هذا الوجه هو فی واقعه تمسّک بإطلاق دلیل البدلیه، ونقول لدینا دلیل یدلّ علی أنّ التیمم بدلٌ عن الوضوء، مقتضی إطلاق دلیل البدلیه هو أنه بدلٌ عنه فی جمیع الآثار والخصائص الثابته له، ومنها تقدّمه علی الوضوء الناقص؛ إذ لا إشکال أنّ هذه خصیصه وأثر ثابت للوضوء التام، أنه یتقدّم علی الوضوء الناقص، التیمم جُعل بدلاً عن الوضوء التام بلحاظ کل آثاره، ومنها تقدّمه علی الوضوء الناقص، فالتیمم أیضاً یتقدّم علی الوضوء الناقص، وهذا فی الحقیقه تمسّک بإطلاق دلیل البدلیه، وهذا لیس واضحاً. أصل البدلیه قد تکون موجوده فی بعض الأمور، لکن لیس کل بدل جُعل فی دلیله بعنوان أنه بدل. صحیح الفقهاء یعبّرون عنه بالبدل، لکن فی لسان دلیله لم یُجعل بعنوان أنه بدل، الأدله دلّت علی وجوب التیمم: (فتیمموا صعیداً طیباً) (۱) لیس بعنوان أنه بدلٌ حتی نتمسّک بإطلاق دلیل البدلیه لإثبات أنه یقوم مقامه حتی فی هذا الأثر، وهو أنه یتقدّم علی الوضوء الناقص، أصلاً وجوب التیمم، وهکذا سائر الأمور الأخری ما جُعل بلسان وعنوان البدلیه، أنّ هذا بدل عن ذاک حتی نتمسّک بإطلاق دلیل البدلیه لإثبات هذا المُدّعی. هذا من جهه.

۱- النساء/السوره۴، الآیه۴۳.

حتى لو فرضنا أنّ وجوب البدل الاضطرارى فى لسان دليله ثبت بعنوان أنه بدلٌ عن الوضوء، لكن دعوى إطلاق هذه البدليه على نحو تشمل حتى مثل هـذا الأثر غير واضـح، المتيقن من البـدليه هو كون التيمم بدلاً عن الوضوء فى حصول الطهاره، وفى جواز الـدخول فى الصـلاه وغير الصـلاه مما يُشترط فيه الطهاره، إذا دلّ الـدليل على أنه يجب بعنوان البدل فالمتيقن منه هو هذه الآثار وليس حتى بلحاظ كونه متقدماً على الوضوء الناقص، ليس واضـحاً أن البدليه فيها إطلاق وسـعه تشمل حتى مثل هذا الأثر. ومن هنا يكون هذا الوجه مخدوشاً من هذه الجهه.

وأيضـاً لوحظ على وجه الاحتمـال الثـانى الـذى ذكره الشـيخ الأنصـارى(قـدّس سـرّه) أنّ قاعـده الميسور لا ـ يُسـتفاد منها إلا أنّ الوجوب الثابت للأجزاء سابقاً لا يسقط حتى بعد تعذر الجزء كما تقدم سابقاً.

وبعبـاره أخرى: أنّ المسـتفاد من قاعـده الميسور وسائر الأدله هو وجوب الباقى فى حاله تعـذّر بعض الأجزاء، لكن لا يسـتفاد من قاعـده الميسور تنزيل الباقى منزله التام كما ذُكر فى وجه الاحتمال الثانى والذى كان يقول أنّ الناقص تام بقاعده الميسور، فكأنّ قاعـده الميسور يُسـتفاد منها تنزيل الناقص منزله التام، أو اعتبار الناقص تامّاً؛ حينئـذٍ هـذا الوجه يقول: الناقص فى حال الاضـطرار صار تامّاً، فلا تصل النوبه إلى البـدل الاضـطرارى، فيكون الناقص هو الواجب، فيُقـدّم الناقص على البـدل الاضـطرارى الـذى هو الاحتمال الثانى الـذى ذكره الشـيخ الأنصارى(قـدّس سرّه). هذا مبنى على افتراض أنّ قاعده الميسور يُسـتفاد منها اعتبار الناقص تامّاً، وتنزيل الناقص منزله التام حتى يُذكر هذا المعنى ويُسـتدل بهذا الدليل. بينما الظاهر أن قاعده الميسور ليس هذا هو مفادها، وليس فيهـا هـذا التنزيـل، وإنما هى تقول أنه فى حاله التعـذر يجب عليك الإتيان بما تتمكن منه، مفادها عـدم سـقوط الوجوب الثابت سابقاً للأجزاء الباقيه من دون أن يُستفاد منها تنزيل الناقص منزله التام حتى يقال أنّ هذا صار تامّاً، فاستفاده التنزيل واعتبار النـاقص تامـاً ليس متاحـاً بالنسـبه إلى قاعـده الميسور حتى يقال أنّ الناقص صار تامّاً بقاعـده الميسور، فلا تصل النوبه إلى البـدل الاضطرارى.

ص: ۱۴۹

يمكن أن يقال فى المقام بقطع النظر عن أنّ مفاد قاعده الميسور هو تنزيل الناقص منزله التام، وإنما نفترض أنه ليس فيها هذا التنزيل والاعتبار، بالرغم من هذا قد يقال أنّ المستفاد من قاعده الميسور هو وجوب الباقى، وهذا يقتضى تخصيص أدله الجزئيه بحال التمكّن؛ لأنّ معنى وجوب الباقى فى حال الاضطرار والتعذر أنّ هذا الجزء المتعذر ليس جزءاً من المركب فى حال الاضطرار والتعذر، وإنما يكون جزءاً فى حال التمكّن، فهو يقتضى فى الحكومه ونحو الحكومه تخصيص أدله الجزئيه بحاله التمكّن، وهذا معناه أنّ المأمور به شرعاً فى حاله الاضطرار والتعذّر هو المركب من تسعه أجزاء لا أكثر من ذلك؛ فإذا كان كذلك، أى أنّ جزئيه الجزء مختصه بحاله التمكّن، أما فى حاله الاضطرار فهو ليس جزءاً من المركب، وإنما المأمور به فى حال الاضطرار هو المركب من تسعه أجزاء؛ وحينئذٍ يقال: النوبه فى هذه الحاله مع التمكن من الإتيان بهذا المركب المأمور به شرعاً فى حال الاضطرار، لا تصل إلى البدل الاضطرارى الذى هو التيمم؛ لأنّ المركب المأمور به شرعاً فى حال الاضطرار هو المركب من تسعه أجزاء، الذى نعبّر عنه بالناقص، فلا تصل النوبه حينئذٍ إلى البدل الاضطرارى، باعتبار أنّ البدل الاضطرارى يتوقف على عدم التمكن من المبدل بتمام مراتبه، وفى محل الكلام ____________ هذه الملاحظه مهمه فى الاستدلال ____________ المكلف متمكن من المبدل ببعض مراتبه. صحيح، مرتبته الكامله التى هى عشره أجزاء هو غير متمكن منها، لكن ببعض مراتبه يتمكن منها، والدليل أيضاً يدل على أنّ هذا هو الواجب عليه فى حاله الاضطرار. إذن: هذا وضوء بمرتبةٍ من مراتبه، وهو متمكن منها، فلا يُنتقل إلى البدل الاضطرارى؛ لأنّ البدل الاضطرارى فرع عدم التمكن من المبدل بتمام مراتبه؛ حينئذٍ لا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى، ويجب عليه الإتيان بالناقص، ويكون هذا وجهاً لتقديم الإتيان بالناقص على الإتيان بالبدل الاضطرارى.

نعم، إذا نوقش فی هذا، وقیل من أین نأتی بهذا، أنّ البدل الاضطراری هو فرع عدم التمکن من المبدل بتمام مراتبه؛ بل نقول أنّ البـدل الاضـطراری فرع عـدم التمکـن مـن المبـدل بمرتبته الکـامله، إذا لم تتمکن من المبـدل بمرتبته الکـامله انتقـل إلی البـدل الاضـطراری، أی التیمم، فی هـذه الحـاله لاـ یمکننـا أن نقـدّم الوضوء النـاقص علی البـدل؛ بـل هنا فی الحقیقه یقع التعارض بین الـدلیلین، دلیلاـن، أحـدهما یقول: إذا لم تتمکن من الوضوء بمرتبته الکامله یجب علیک التیمم. والثانی یقول: إذا لم تتمکن من الوضوء بمرتبته الکامله یجب علیک الناقص. هـذان الدلیلان یتعارضان؛ لأنّ کلّاً منهما یقتضـی تعیّن مفاده، أنّ الواجب فی حاله العجز عن المرتبه الکامله للوضوء، الأول یقول هذا هو الواجب، والثانی یقول هذا هو الواجب.

الأصول العملیّه / قاعده المیسور بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / قاعده المیسور

یمکن الالتزام بتقـدیم الوضوء الناقص ـــــــــــــــــــ فی مثال الوضوء ـــــــــــــــــــ علی التیمم علی أساس افتراض أنّ الـتیمم هو فی دلیله معلّق ومتوقف علی عـدم التمکّن من الوضوء بتمـام مراتبه؛ وحینئـذٍ یقـال أنه لاـ إشـکال فی أن ألمکلّف لتعـذر بعض أجزاء الوضـوء یکـون متمکنـاً من بعض مراتب الوضوء الواجب المـأمور به شـرعاً، باعتبـار أنّ المفروض أنّ قاعـده المیسور تامّه وهی تدل علی أنّ هذا الجزء لیس جزءاً من المأمور به فی حال الاضطرار، وتکون القاعده حاکمه علی أدلّه الأجزاء وموجبه لتخصیصـها بحاله التمکّن، مما یعنی أنّ هـذا الجزء لیس جزءاً فی حاله الاضـطرار، فیکون هو المأمور به. هذا لا نرید أن نقول أنه بمنزله التـام، لکن هو مرتبه من مراتب التـام، الوضوء له مراتب، المرتبه التـامّه هی عباره عن الوضوء المشـتمل علی کل الأـجزاء، هنـاک مرتبه أخری أقل منها کمالاً وهی عباره عن الوضوء فی حاله تعـذر بعض أجزائه، باعتبار أنّ الـدلیل دلّ علی أنّه یجب علیک الإتیان بهـذا الوضوء. دلیل التیممّ عنـدما یجعل التیمم بـدلاً، یجعله معلقاً علی عدم التمکن من الوضوء بتمام مراتبه، فالنوبه حینئـذٍ مع التمکن من الوضوء الناقص لا تصل إلی التیمم، وهـذا معناه تقـدیم الوضوء الناقص علی التیمم، أی علی البـدل الاضطراری، لکن قلنا أنّ هذا موقوف علی دعوی أنّ بدلیه التیمم متوقفه علی عدم التمکن من المبدل بتمام مراتبه.

ص: ۱۵۱

وأمـا إذا قلنا أنّ دلیل البـدلیه لا یُفهم منه هـذا، وإنما الـذی یفهم منه هو أنّ التیمم یتوقف علی عـدم التمکّن من المبـدل بمرتبته الکـامله؛ حینئـذٍ قلنـا فی الـدرس السابق سوف یتحقق التعارض والتنافی بین قاعـده المیسور وبین دلیل البـدلیه؛ لأنّ دلیل البـدلیه یقول فی حاله عدم التمکّن من الوضوء بمرتبته الکامله، وهی عشره أجزاء، یجب التیمم، بینما قاعده المیسور تقول إذا لم تتمکن من الوضوء بمرتبته التـامّه التی هی من عشـره أجزاء، یجب علیـک النـاقص، یعنی تسـعه أجزاء، هـذا یقول بـأنّ الواجب فی هـذه الحاله هو التیمم، الـدلیل الآخر یقول أنّ الواجب فی هـذه الحاله الوضوء الناقص؛ وحینئـذٍ یقع التعارض بینهما؛ لأنّ هذا ظاهر فی تعیین مفاده، والآخر أیضاً ظاهر فی تعیین مفاده. کیفیه حل هـذا التعارض وکیفیه الجمع بین هـذین الـدلیلین ـــــــــــــــــــ دلیـل بـدلیه الـتیمم، وقاعـده المیسـور إذا تمّت ـــــــــــــــــــ الظـاهر أنه یتعیّن الجمع بینهمـا بالحمـل علی التخییر، صـناعهً هکـذا، أنه لابـدّ من الجمع بینهما برفع الید عن الإطلاق المقابل للتقیید بـــــــــ (أو) فی کل واحدٍ منهما، وذلک بأن نقیّد

كل واحدٍ منهما بـــــــ (أو)، الـدليل الأول الذى يقول فى حاله عدم التمكّن من الوضوء الكامل يجب عليك التيمم، نقيّده، فنقول: يجب عليـك التيمم أو الوضوء النـاقص. كمـا أنّ قاعـده الميسور التى تقول فى هـذه الحاله يجب عليك الوضوء الناقص نقيّـدها، بـأن نقول: يجب عليك الوضوء الناقص أو التيمم، وبالنتيجه نصل إلى التخيير بينهما. هـذا الجمع، وهو التخيير الـذى هو فى واقعه رفع اليـد عن الإطلاق المقابل للتقييـد بـــــــ(أو) وفى كلٍ من الدليلين، هذا الجمع أولى من الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييـد بـــــ (الواو) فى كلٍ منهما؛ وذلك بأن نقيّـد كل واحدٍ منهما بـــــــ (الواو)، بأن نقول: دليل التيمم يـدل على وجوب التيمم والوضوء الناقص. كما أنّ القاعـده عنـدما تـدل على وجوب الوضوء الناقص، وجوب الباقى، هذه أيضـاً نقيّـدها بـــــــ (الواو)، فنقول: ليس فقـط وجوب الوضوء النـاقص؛ بـل هو والتيمم، هـذا الجمع ينتـج الجمع بينهما، أنّ الواجب فى حـاله عـدم التمكّن من الوضوء التـام الكامـل، فـالواجب هو الجمع بين الأـمرين، فيجب عليه أن يتوضأ وضوءً ناقصـاً ويجب عليه التيمم أيضاً.

أقول: أنّ الجمع بالتخيير أولى من الجمع بهذا الجمع الثانى الذى يقتضى الالتزام بضم أحدهما إلى الآخر فى هذه الحاله، باعتبار ما ذُكر فى محله من أنّ الجمع الأول أقل محذوراً وأقل مخالفه للظهور من الجمع الثانى؛ لأنه لا يلزم من الجمع الأول، إلا كون المتكلّم فى هذا الدليل قد سكت عن بيان العِدل الآخر للتخيير، كما أنه فى الدليل الثانى أيضاً سكت عن بيان العِدل الآخر للتخيير. بناءً على أنّ الواقع هو التخيير بين الأمرين، فى هذا الدليل هو بيّن أحد فردى التخيير وسكت عن الآخر، وفى الدليل الآخر بيّن أحد فردى التخيير وسكت عن الآخر. هذا هو الذى يلزم من الجمع بينهما برفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بـــــــ (أو) فى كل واحدٍ منهما، هذا ليس فيه ذاك المحذور، فيه مخالفه للظاهر، لكن مخالفته للظاهر مخالفه خفيفه، يعنى ليس فيه نقض للغرض، وليس فيه بيان ما ليس مبرء للذمّه، كلا، ما بيّنه مبرء للذمّه، إذا عمل به المكلّف يكون مبرء للذمّه، فى الدليل الأول؛ لأنه بيّن أحد فردى التخيير، وليس فيه تفويت للغرض، سوف لن يفوّت على المكلف الغرض، وإنما هو سكت عن بيان العِدل الآخر للتخيير، هذه هى المخالفه الموجوده فيه، بينما الجمع الثانى فيه مخالفه أكبر، باعتبار المخالفه التى تلزم منه يلزم منه السكوت عن بعض ما يجب على المكلف فى هذه الحاله؛ لأن المفروض أنّ الواجب هو الجمع بين الأمرين، بينما فى هذا الدليل بيّن له بعض ما يجب عليه؛ لأنه قال له: يجب عليك التيمم، وسكت، وهذا بعض ما يجب عليه. وفى الدليل الثانى قال له: يجب عليك الوضوء الناقص، وسكت، وهذا أيضاً بعض ما يجب عليه، بيان بعض ما يجب على المكلّف والسكوت عن البعض الآخر أشد محذوراً من الجمع الأول، ومن هنا يكون الأقرب فى المقام هو الجمع بينهما بالحمل على التخيير وليس الالتزام بوجوب ضم أحدهما إلى الآخر. هذا كلّه بناءً على أنّ موضوع البدل الاضطرارى هو عدم التمكّن من الوضوء بمرتبته الكامله؛ حينئذٍ يقع التعارض بين الدليلين. وأما إذا قلنا كما ذكرنا أنّ موضوع البدل الاضطرارى هو عدم التمكّن من الوضوء بتمام مراتبه، قلنا فى هذه الحاله يتقدّم الوضوء الناقص على البدل الاضطرارى .

لعلّه يؤيّد هذا الذى ذكرناه، يعنى الأمر الأول وهو أنه موقوف على عدم التمكّن من الوضوء بتمام مراتبه مما يستلزم تقديم الوضوء الناقض على التيمم فى هذه الحاله، لعلّ روايه عبد الأعلى مولى آل سام تؤيد هذا، باعتبار أنّ الإمام(عليه السلام) لم يأمره بالانتقال إلى التيمم، وإنما قال له: (أمسح عليه)، يعنى أمره بالوضوء الناقص، وقدّم الوضوء الناقض على التيمم، فيُفهم من ذلك أن موضوع البدل الاضطرارى الذى هو التيمم فى هذا الفرض هو عدم التمكّن من الوضوء بتمام مراتبه، وكأنه افترض فى الروايه أنّ هذا المكلف متمكن من الوضوء ببعض مراتبه؛ ولذا لا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى، فتقدم الوضوء الناقص على البدل الاضطرارى.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله. إلى هنا انتهينا من هذا البحث، وهو أننا كنا نبحث سابقاً فى كل هذه المباحث عن ما سميناه بحكم الشك فى الجزئيه أو الشرطيه، وبحثناهن فى حالتين، حاله النسيان وحاله العجز وعدم القدره.

وبعبارهٍ أخرى: كان البحث السابق فى إطلاق دليل الجزئيه فى هاتين الحالتين، فى حاله النسيان دليل الجزئيه هل له إطلاق يشمل حاله نسيان الجزء ؟ هو جزء حتى فى حاله نسيانه، وهكذا فى حاله التعذر، هو جزء حتى فى حاله تعذره، أو ليس فيه هكذا إطلاق ؟ هذا البحث السابق.

هذا البحث السابق فى الحقيقه كلّه يدخل فى ما نستطيع أن نعبّر عنه بتعبيرٍ عام حتى يكون مقابلاً للمسأله الجديده، يدخل فى نقص الجزء نسياناً أو عجزاً، كنّا نتكلّم عن أنّ نقص الجزء ما هو حكمه ؟ هل يمكن تصحيح العمل الناقص من دونه ؟ وهل يمكن الالتزام بصحته لو جاء به المكلّف. هذا كلّه البحث السابق، الكلام كان عن حكم نقص الجزء فى المركب، ما هو حكمه ؟

الآن نتكلم عن مسأله جديده، نتكلّم عن ما يقابل ذلك، عن حكم زياده الجزء، ما هو حكم زياده الجزء، أو ما يُعبّر عنه (مبطليه الزياده)، أنّ الجزء عندما يزيد يحصل له وجود ثانٍ، هل يكون مبطلاً للمركب، أو لا ؟ فالكلام فعلاً فى حكم مبطليه الزياده.

أو بعباره أخرى: الكلام عن حكم زياده الجزء، ما هو حكم زياده الجزء ؟ كما بحثنا سابقاً عن حكم نقص الجزء فى مقابل ذاك.

الكلام فى هذه المسأله يقع فى مباحث:

المبحث الأول: البحث عن أصل إمكان تصوّر الزياده فى الجزء، هل يمكن تصور الزياده فى الجزء ؟ النقيصه فى الجزء تصوّرها واضح، وتحقّقها ممكن بلا إشكال، لكن الزياده فى الجزء هل يمكن تصوّرها وتحققها ؟ أو أنّ هذا من الأمور المستحيله ؟ الغرض من هذا البحث فى الحقيقه هو حتى نتكلّم فى الجهات الأخرى، قلنا أنّ أصل الكلام هو عن مبطليه الزياده، أن هذه الزياده فى الجزء هل تُبطل المركب، أو لا تبطله ؟ وهذا فرع إمكان تحقق الزياده، فإذا قلنا أنّ الزياده فى الجزء مستحيله ولا تتحقّق؛ فحينئذٍ لا معنى للكلام عن قضيه الزياده وما هو حكم الزياده؛ لأنها مستحيل أن تتحقق، فإذن: لابدّ من افتراض إمكان فرض الزياده فى الجزء؛ ولذا وقع هذا الكلام، أنه هل يمكن فرض الزياده فى الجزء، أو لا يمكن ؟ الذى أوجب هذا الكلام فى الحقيقه هو أنّ هناك كلاماً اشار إليه الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) فى الرسائل، فى بدايه هذا البحث ذكر مطلباً، قال: ما يدخل فى محل الكلام فى هذه المسأله هو ليس الجزء الذى يؤخذ ويعتبر فى المركب بنحو البشرط لا من حيث الزياده؛ لأنّ هذا خارج عن محل الكلام، أصلاً لا يقع فيه الكلام؛ لأنه لا تتصور فيه الزياده، وأضاف إلى ذلك، قال: كذلك أيضا يخرج عن محل الكلام ما إذا كان الجزء مأخوذاً فى المركب بنحو اللا بشرط من حيث الزياده وعدمها، من حيث الوجود الأول للجزء والتعدد. هذا أيضاً خارج عن محل الكلام ولا تُتصور فيه الزياده. يُفهم من كلامه أن محل الكلام لابدّ أن يتحقق فى موردٍ ثالث. غايه الأمر هو لم يُصرّح بهذا المورد الثالث الذى يقع فيه الكلام، عبارته واضحه فى أنه يريد إخراج هذين الموردين اللّذين ذكرهما فى عبارته عن محل الكلام بدعوى أنه لا تُتصور فيها الزياده، أصلاً لا يمكن أن تتحقق فيها الزياده، وكأنه يقول وإن لم يُصرّح بأنّ هناك مورداً آخراً، مورداً ثالثاً يمكن تصور الزياده فيه، فيكون هو محل الكلام، هذا كلام الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه). (١)

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج٢، ص ٣٧٠.

وقـد صار هذا الكلام سـبباً لأن يُطرح أشـكال مفاده أنّ من غير الممكن تصور الزياده فى هذا الكلام، وافتراض الزياده فى الجزء أمر مسـتحيل؛ وحينئـذٍ لا معنى لهـذا البحث، ووضـح هذا الكلام المأخوذ بالأصل من الشـيخ الأنصارى(قدّس سـرّه) ببيان: الجزء عندما يكون معتبراً فى المركب هو لا يخلو من حالتين:

إمّا أن يؤخذ بشرط لا من حيث الزياده بأن يكون مقيّداً بالوجود الأول للجزء، وبشرط عدم الوجود الثانى للجزء.

وإما أن يؤخذ لا بشرط من حيث الزياده وعدمها، من حيث الوحده والتعدد.

الإشـكال يقول: على كلا التقـديرين لا يمكن تصور الزياده. أمّا على التقدير الأول، فباعتبار أنّ الجزء إذا اعتُبر فى المركب بنحو البشـرط لا من حيث الزياده، لا يتحقق هـذا الجزء للمركب إلا إذا جاء به مره واحده، وأما إذا جاء به مرتين، أصـلاً لم يتحقق فى المركب؛ لأـن الجزء المعتبر فى المركب؛ لأنّ الجزء المعتبر فى المركب ليس هو الركوع وحـده، أو السـجود وحـده، أو التكبيره وحدها، وإنما الجزء المعتبر هو التكبيره بشرط لا من حيث الزياده، الجزء المعتبر هو التكبيره المقيّده بالوجود الأول، بشرط لا من حيث الزيـاده، فـإذا كان هـذا هو المعتبر فى المركب، فهـذا جاء بوجودين. هـذا إذا فرضـنا أنه جاء بوجودين، أما إذا جاء بوجود أول فهو خـارج عن محـل الكلاـم؛ إذ ليس فيه زيـاده حـتى يـدخل فى محـل الكلاـم، لابـدّ أن نفـترض أنه يـأتى بتكـبيرتين، أو بركوعين، أو بسـجودين، هنـا المستشـكل يقول ليست زيـاده، وإنما هى فى واقعها نقيصه، هـذا معناه أنه لم يأتِ بما هو جزءٍ من المركب؛ لأنّ جزء المركب ليس ذات الركوع، وليس ذات التكبيره، وإنما التكبيره المقيّـده بالوحـده، وهو لـم يأتِ به؛ لأنه إن لم يأتِ بالقيـد كأنه لم يأتِ بالمقيّـد؛ لأنّ المقيّد ينتفى بانتفاء قيده، المقيّد عدم عند عدم قيده، فكأنه لم يأتِ بالمقيّد، يعنى لم يأتِ بالجزء، وهـذا يعنى أنه نقص جزء وليس زاد جزء، فكيف يمكن تصور الزياده فى هذه الحاله ؟ عندما نفترض أنّ الجزء اعتُبر فى المركب بنحو الماهيه بشـرط لا من حيث الزياده، الشـيخ الأنصارى(قـدّس سـرّه) أشار بأنه فى هـذه الحال لا تتحقق الزياده وإنما الذى يتحقق هو النقيصه فى الواقع، فإذن: لا يمكن تصوّر الزياده فى هذه الحاله.

ص: ۱۵۶

وأما الفرض الثانی: إذا فرضـنا أنّ الجزء المعتبر فی المرکب لا بشرط من حیث الزیاده وعدمها ومن حیث الوحده والتعدد؛ حینئذٍ أیضاً لا یمکن تصوّر الزیاده؛ لأنّ أی شـیء تفترض صدوره من المکلّف، سواء کان الصادر منه هو الوجود الأول للجزء، أو کان الصادر منه هو الوجود المتعدد للجزء، هو یقع مصداقاً للواجب ومصداقاً للمأمور به؛ لأنّ المأمور به ما اُعتبر جزءاً من المرکب هو الرکوع لا بشـرط من حیث الزیاده وعـدمها، من حیث الوحـده ومن حیث التعـدد، یعنی إذا اتیت بالرکوع مرّه واحـده، فهذا جزء المرکب وهو المـأمور به وهو الواجب بـالوجوب الضـمنی، إذا أتیت به مرتین أیضـاً یکون هو الواجب؛ لأنه مصـداق للمأمور به، المـأمور به وما اُعتبر جزءاً فی المرکب هو عباره عن الطبیعه المنطبقه علی الواحـد والمتعـدد، هـذا معنی اللا بشـرط هنا، معناه أن الواجب وما اُعتبر جزءاً هو الطبیعه التی تنطبق علی الواحـد کما تنطبق علی المتعـدد، فکما أنّ الواحد هو الواجب، المتعدد أیضـاً هو الواجب، فلا توجـد زیاده فی جزء المرکب حتی نبحث أنّ هذه الزیاده فی جزء المرکب هل تکون مبطله للعمل، أو لا تکون مبطله للعمل. إذن: لا یمکن تصوّر الزیاده علی کل تقدیر.

جواب هـذا الإشـکال ذکره أکثر من واحد: وهو أنّ هناک مورداً ثالثاً یمکن تصور الزیاده فیه؛ لأنّ الأمر لیس منحصـراً بما ذُکر، فإمّـا أن تؤخـذ بشـرط لا من حیث الزیاده، وإمّا ان تؤخـذ لا بشـرط من حیث الزیاده والنقیصه بمعنی أن یکون الجزء هو الطبیعه المنطبقه علی الواحـد والمتعـدد، الأمر لیس دائراً بین هذین الاحتمالین، هناک فرض ثالث یمکن فرضه فی المقام ویمکن تصوّر تحقق الزیـاده فیه، وهو أن یکون الجزء المعتبر فی المرکب لا بشـرط أیضاً کما ذُکر، لکن لا بشـرط بحیث ینتـج أنّ جزء العباده هو صرف وجود الطبیعه ولیس الطبیعه المطلقه التی تتحقق فی ضمن الواحد وفی ضمن المتعدد، وإنما الجزء المعتبر فی المرکب هو صـرف وجود الطـبیعه، الجزء بصِـرف وجوده هو الـذی اعتُبر جزءاً من المرکب، فـإذا کـانت الطبیعه هی التکبیره، فـالجزء هو صرف وجود التکـبیره، هـذا هو المعتـبر، وهـذا أیضـاً لا بشـرط، الـذی معنـاه رفض کـل القیود، لکنّه ینتـج أنّ مـا اعتُبر جزءً فی المرکب هو صِـرف وجود الشـیء، صِـرف وجود طبیعه التکبیر، وصِـرف وجود طبیعه الرکوع.....وهکذا، ولا إشکال أنّ الوجود الأول للطبیعه ینطبق علیه صرف الوجود، وهذا معناه أنّ الوجود الثانی لیس مأموراً به ولیس جزءاً من المرکب؛ لأنّ جزء المرکّب هـو صِـرف وجـود الطـبیعه المنطبـق علی الوجود الأول؛ هـذا هو جزء المرکب؛ وحینئـذ تحقق جزء المرکّب وتحقق المـأمور به وتحقق الواجب الضـمنی عنـدما یـأتی بـالوجود الأول للتکبیره، فإذا جاء بها مرّه أخری کان زیاده فی الجزء، وبهـذا یمکن تصوّر تحقق الزیـاده فی محل الکلام، وذلک بافتراض أنّ الجزء اعتُبر فی المرکب لا بشرط، لکن لیس لا بشـرط کما بُیِن فی کلامهم فی الإشـکال، یعنی لا بشرط من حیث الزیاده والنقیصه بمعنی أن یکون الجزء المعتبر والواجب الضمنی هو الطبیعه المنطبقه علی الواحـد والمتعـدد بحیث یکون الواحـد هو الجزء کمـا أن المتعـدد یکون هو الجزء وهو المأمور به وهو الواجب الضـمنی، هنا لا یمکن تصوّر الزیـاده کما ذکرنا؛ لأنّ أیّ وجودٍ یأتی به للجزء یکون مأموراً به، سواء کان وجوداً واحـداً أو وجوداً متعـدداً، وإنما المقصود باللا بشرط هو اللا بشرط من حیث الزیاده والنقیصه بمعنی رفض هذه القیود، بحیث یکون الواجب الضمنی والجزء هو عباره عن صـرف وجود هـذه الطبیعه وهـذا الجزء، هـذا یصدق فی الوجود الأول کما قلنا ویکون الوجود الثانی زیاده فی الجزء، فیمکن تصور تحقق الجزء بهذا النحو ویکون هذا المورد هو محل الکلام؛ لأننا استطعنا أن نتصوّر فیه تحقق الزیاده.

ص: ۱۵۷

الموضوع: الأصول العملیّه / حکم مبطلیه الزیاده فی الواجب .

هناک توضیح یرتبط بالدرس السابق، حیث ذکرنا فی البحث الذی قبل هذا البحث الذی دخلنا فیه بأنّ دلیل بدلیه التیمم عن الوضوء إذا کان موضوعه العجز عن المرتبه الکامله من الوضوء، قلنا أنه سوف یقع تعارض بین دلیل بدلیه التیمم وبین قاعده المیسور إذا تمّت، وذکرنا علاج التعارض. هنا قد یقال: لا داعی لعلاج التعارض بالتخییر أو الجمع علی ما تقدّم؛ لأنّ النسبه بین الدلیلین هی العموم والخصوص المطلق، باعتبار أنّ دلیل بدلیه التیمم یختص بالتیمم وهو أخصّ مطلقاً من قاعده المیسور؛ لأن قاعده المیسور مطلقه تشمل کل واجب مرکب یتعذر الإتیان ببعض أجزائه، فهی تشمل الوضوء وتشمل غیره، بینما دلیل البدلیه فی الوضوء مختص بالوضوء والتیمم، فیکون أخصّ مطلقاً من قاعده المیسور، فیُقدّم بالأخصّیه علی قاعده المیسور وتُحمل قاعده المیسور علی غیره، وبالتالی یکون أخصّ مطلقاً منها، والتقدیم یکون لدلیل بدلیه التیمم ولا نصل إلی النتیجه التی وصلنا إلیها سابقاً وهی أنّ الوضوء الناقص یتقدّم علی التیمم؛ بل مقتضی الأخصّیه هو تقدّم التیمم علی الوضوء الناقص.

أقول: هذا الکلام یمکن دفعه إذا فرضنا أنّ دلیل بدلیه التیمم أیضاً فیه عموم من جهةٍ أخری بحیث تکون النسبه بینهما هی العموم والخصوص من وجه، وذلک إذا فرضنا أنّ دلیل بدلیه التیمم لا یختص بحاله التعذر التی هی محل الکلام، دلیل بدلیه التیمم فیه جهه عموم من جهه أنه لا یختص بحاله التعذر، وبهذا تکون النسبه بین الدلیلین هی العموم والخصوص من وجه لا نسبه العموم والخصوص المطلق حتی یتقدّم دلیل بدلیه التیمم علی قاعده المیسور، وإنما النسبه بینهما هی العموم والخصوص المطلق فیقع التعارض بینهما، فیأتی الکلام السابق. ولا یبعد تمامیه هذا الکلام؛ لأنّ دلیل بدلیه التیمم لا یختص بحاله التعذر فقط؛ بل یشمل غیرها.

ص: ۱۵۸

نرجع إلی ما انتهینا إلیه من البحث الآخر،فی بحث کیفیه تصویر الزیاده فی محل الکلام قبل الدخول فی أصل البحث، قلنا أنّه یُطرح إشکال فی کلماتهم وهو أنه لا یمکن تصوّر الزیاده فی محل الکلام؛ لأنّ الجزء المعتبر فی المرکب لا یخلو: إمّا أن یؤخذ (بشرط لا) من جهه الزیاده بحیث یکون مقیّداً بعدم الزیاده، أی بعدم الوجود الثانی للجزء، أو أن یؤخذ(لا بشرط) من جهه الوحده والتعدد، أی من جهه الزیاده وعدمها، وعلی کلا التقدیرین لا یمکن تصوّر الزیاده.

قلنا: أنّ هذا الإشکال أُجیب عنه بالجواب السابق وهو أنّ الأمر لا یدور بین هاتین الحالتین، وإنما هناک حاله ثالثه یمکن تصوّرها فی المقام وفیها یمکن تصوّر تحقق الزیاده، وهی حاله ما إذا کان الجزء معتبراً فی المرکب بنحو(لا بشرط) لکن لا بمعنی أنّ المأمور به والجزء هو عباره عن الطبیعه المطلقه، وإنما بمعنی أنّ الجزء المعتبر فی المرکب هو صرف وجود الطبیعه، لا الطبیعه المطلقه، إذا کان الجزء هو الطبیعه المطلقه الشامله للواحد والمتعدد؛ فحینئذٍ یرد الإشکال السابق وهو أنّ المتعدد هو المأمور به وهو الجزء، فلا زیاده. سواء جاء بالرکوع مره واحده، أو جاء به مرتین، کلٌ منهما مصداق للمأمور به، ویکون جزءاً للمرکب، فلا زیاده، لکن فی الفرض الثالث نقول أنّ الدخیل فی الواجب وما أُعتبر جزءاً من المرکب هو الطبیعه بنحو صِرف

الوجود الـذى ينطبق على الوجود الأول للطبيعه، وبناءً على هـذا يكون الوجود الثانى للطبيعه زائـداً، فأمكن تصور الزياده فى هـذا الفرض. وذكر بعضـهم أنّه أصلًا أنّ محل الكلام من حيث أنّ الزياده مبطله، أو غير مبطله هو هذا الفرض، وذلك باعتبار وضوح البطلاـن فى الفرض الأـول ووضوح عـدم البطلاـن فى الفرض الثـانى، فلاـ كلاـم فيهمـا، وإنّما يقع الكلام فى الفرض الثالث. أمّا وضوح البطلان فى الفرض الأول، فباعتبار أنّ الجزء مأخوذٌ فيه عـدم الزياده، أى أنّه أُعتبر جزءاً بشـرط عدم الوجود الثانى للجزء، فـإذا جـاء بـالوجود الثـانى للجزء يكون مبطلًا للعباده؛ لأنه لم يأتِ بما هو جزء العباده، أى جزء المركب؛ لأنّ جزء المركب ليس هو صـرف وجود هـذا الجزء، وإنمـا الجزء المقيّـد بعـدم الزيـاده، فـإذا زاد، كـأنه لم يأتِ بالجزء، وهـذا يوجب بطلان العباده بلا إشـكال. كمـا أنّ عـدم البطلاـن فى الفرض الثـانى أيضاً واضـح؛ لما ذكر سابقاً من أنّه فى الفرض الثانى يكون الجزء المعتبر فى المركب هـو عبـاره عن الطـبيعه المطلقه للجزء الصـادقه على الواحـد والمتعـدد. إذن: المتعـدد الـذى تتحقـق به الزيـاده هـو جزء المركب. إذن: جاء بجزء المركب، فلابـدّ أن يقع المركب صـحيحاً، فوضوح البطلان فى الفرض الأول ووضوح عدم البطلان فى الفرض الثـانى يُخرج هـذين الفرضـين عن محل الكلام ويقع الكلام فى الفرض الثالث الـذى ليس فيه وضوح بطلان ولا وضوح عـدم بطلان، الفرض الثالث يقول: ما هو دخيلٌ فى المركب هو صِـرف وجود طبيعه الجزء، وهـذا ينطبق على الوجود الأول، فإذا جاء بالوجود الثانى، ليس هناك وضوح فى أنّ هذا الوجود الثانى يوجب البطلان، أو أنه لا يوجب البطلان؛ بل يُحتمل أن يكون مبطلاًـ ويُحتمـل أن لاـ يكون مبطلاًـ فيقع التنـافى، فالكلام فى هـذا الفرض. يمكن أن نعتبر هـذا الجواب هو الجواب الأول عن الإشكال.

ص: ١٥٩

هـذا الجواب عن الإشكال واضـح أنه يعترف ويسلّم ورود الإشكال فى الفرضين الأول والثانى، وإنما يتخلّص من الإشكال بافتراض فرض ثالث، ويقول فى هـذا الفرض الثالث يمكن تصور زياده، فيجرى الكلام فى الفرض الثالث. اعتراف هـذا الجواب بترتّب الإشكال فى الفرض الأول صار مثاراً للكلام والمناقشه بأنه لماذا نعترف بترتب الإشكال فى الفرض الأول ؟ يعنى إذا ما أُخذ الجزء فى المركب(بشرط لا) من حيث الزيـاده، مـا قالوه فى مقام بيان ترتّب الإشكال وعـدم تصوّر الزياده هو هـذا البيان المتقدّم، وهو أنهم قالوا بأنّ الجزء إذا كان مقيّداً بعدم الزياده، فإذا زاد فى الجزء كما لو جاء بالركوع مرتين، هـذا معناه أنّه لم يأتِ بالقيد؛ لأنّ المفروض أنّ الركوع كجزء من المركب مقيد بعدم الزياده، وهـذا يعنى انتفاء القيد؛ لأنه زاد وهو مقيد بعدم الزياده، انتفاء القيد يستلزم انتفاء المقيد؛ لأنّ المقيد عدم عند عدم قيده، والمقيد هو نفس الجزء؛ لأنّ الجزء مقيد بعدم الزياده، فإذا زاد فى الجزء فهـذا يعنى انتفاء قيد الجزء، والمقيد عدم عند عدم قيده، فهذا يرجع فى الحقيقه إلى كأنه لم يأتِ بالجزء؛ لأنّ ما جاء به ليس هو الجزء، الركوع الذى كرره مرتين ليس جزءاً من المركب؛ لأنّ جزء المركب هو الركوع المقيّد بعدم الزياده، فإذا زاد، فكأنه لم يأتِ بالجزء؛ ولذا قالوا أنّ الزياده هنا ترجع إلى النقيصه، بمعنى أنّه لم يأتِ بالجزء. هذا ما ذكروه فى مقام بيان عدم تصوّر الزياده فى الفرض الأول.

هناك ملاحظتان على هذا الكلام:

الملاحظه الأولى: قيل أنّ هـذا الكلام غير صحيح؛ بل فى الفرض الأول ليس فقط يمكن تحقق الزياده، وإنما لابدّ من افتراض تحقق الزياده، باعتبار أنّ ما ذُكر فى الإشكال من رجوع الزياده إلى النقيصه فى الفرض الأول بالبيان المتقدّم هو فى الحقيقه باعتبار أنّ انتفاء القيد الذى هو عدم الزياده، يستلزم انتفاء المقيّد الذى هو الجزء؛ فحينئذٍ يكون المقيّد مع انتفاء قيده كالمتروك ــــــــــــــ حسب تعبير الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) ــــــــــــــ كأنه لم يأتِ بالجزء أصلاً؛ ولذا يعود إلى النقيصه. السؤال هو: كيف ينتفى الجزء المقيّد بعدم الزياده ؟ إنما ينتفى الجزء المقيد بعدم الزياده بالزياده، عندما يزيد فى الجزء، كأن يأتى بالركوع مره ثانيه؛ حينئذٍ ينتفى قيد الجزء؛ لأنّ الزياده توجب انتفاء نقيضها الذى هو عدم الزياده، عدم الزياده الذى هو القيد للجزء ينتفى بالزياده، عندما يزيد فى الجزء؛ حينئذ ينتفى قيد الجزء، وبالتالى ينتفى الجزء المقيّد؛ لأنّ المقيّد ينتفى بانتفاء قيده، هـذا فى الحقيقه معناه أنّ انعدام الجزء المقيّد بعدم الزياده إنّما يتحقق بالزياده، وإلا إذا قلنا بأنّ الإتيان بالركوع مره ثانيه لا يحقق الزياده؛ حينئذٍ لا داعى لافتراض انتفاء الجزء ولا موجب لانتفاء الجزء وذلك لتحقق شرطه؛ لأنّ شرط الجزء هو عدم الزياده، المقيد إنّما ينتفى بالزياده، فلابدّ من فرض تحقق الزياده حتى يتم ما ذكروه من أنه إذا تحققت الزياده ينتفى نقيضها الذى هو عدم الزياده، وهـذا معناه انتفاء قيد الجزء، وانتفاء القيد يستلزم انتفاء المقيد، فينتفى الجزء، فترجع الزياده إلى النقيصه كما ذكروا، لكن هـذا إنّما يكون بافتراض الزياده. إذن: لابدّ من افتراض تحقق الزياده بالإتيان بالجزء مرتين حتى يتم كلامهم وترجع الزياده إلى النقيصه، وإلاّ إذا قنا بأنّ من غير الممكن تصوّر الزياده فى المقام، الركوع الثانى ليس زيادةً ولا يمكن تصوّر أنه زياده؛ حينئذٍ هـذا معناه أنّ قيد الجزء متحقق وهو عدم الزياده، وإذا تحقق قيد الجزء فالجزء متحقق. فإذن: لا يكون منتفياً، وبالتالى لا ترجع الزياده إلى النقيصه، فنفس افتراض رجوع الزياده إلى النقيصه يستبطن فى الواقع افتراض تحقق الزياده، وإلاّ حينئذٍ لا مجال لافتراض رجوع الزياده إلى النقيصه.

الملاحظه الثانیه: أساساً لا یوجد تضاد وتقابل بین الزیاده والنقیصه، وإنما الزیاده تصدق والنقیصه تصدق حتی إذا فرضنا أنّ الإتیان بالوجود الثانی من الجزء یوجب انعدام الجزء لانتفاء شرطه وهو عدم الإتیان بالوجود الثانی، فإذا جاء بالوجود الثانی ینعدم قید الجزء، لو سلّمنا ذلک تحصل النقیصه بهذا البیان، لکن هذا لا یمنع من حصول الزیاده ولا یوجد بینهما تضاد حتی یقال أنّ حصول النقیصه یستلزم عدم حصول الزیاده واستحاله حصول الزیاده، هذا مبنی علی فرض وجود تضاد بینهما، بینما الصحیح أنّه لا یوجد تقابل ولا تضاد بین حصول النقیصه وبین حصول الزیاده، وذلک باعتبار الخلاف فی جهه صدق النقیصه وصدق الزیاده، النقیصه تحصل بلحاظ جهه والزیاده تحصل بلحاظ جهةٍ أخری، فمن هنا لا مانع من الجمع بینهما ولا یکون حصول النقیصه موجباً لاستحاله حصول الزیاده. وذلک یکون باعتبار أنّ النقیصه تحصل فی الواجب باعتبار أنّه لم یأتِ بالرکوع الصلاتی الذی اعتُبر جزءاً من الصلاه؛ لأنّ الرکوع الصلاتی بحسب الفرض هو الرکوع بشرط أن یکون واحداً، أی بشرط عدم الزیاده، فإذا زاد، معناه لم یأتِ بالرکوع الصلاتی؛ ولذا تتحقق النقیصه، لکن بلحاظ الواجب، أی النقیصه فی الواجب، بمعنی أنّه لم یأتِ بالواجب؛ لأنّ الواجب هو عباره عن الرکوع الصلاتی، والذی هو جزء من الصلاه وهو عباره عن الرکوع بقید عدم الزیاده، وهذا لم یأتِ به، فتحصل النقیصه فی الواجب، لکن فی نفس الوقت نقول تحصل الزیاده فی مسمّی الصلاه؛ إذ لا إشکال فی أنّ الرکوع الثانی زیاده فی الصلاه، خصوصاً مع کونه مسانخاً لأجزاء الصلاه، فمع المسانخه یکون الأمر واضحاً وهو أنّ هذا زیاده فی مسمّی الصلاه؛ بل یقول أکثر من هذا، أنّ الرکوع الأول أیضاً زیاده فی الصلاه، فالرکوع الأول بعد ثبوت عدم جزئیته بالزیاده؛ لأنه إنما یکون جزءاً بشرط عدم الزیاده، فإذا زاد یخرج عن کونه جزءاً، أیضاً یکون زیادةً فی الصلاه، فلا مشکله فی أن تحصل نقیصه من جهه، وتحصل زیاده من جهةٍ أخری، النقیصه تحصل بلحاظ الواجب، ما یجب علی المکلّف هو أخلّ به؛ لأنّه یجب علیه أن یأتی برکوعٍ واحدٍ ولا یزید علیه، وهو زاد علیه، وهذا أخلال بالواجب ونقیصه بلحاظ الواجب، لکنّ الرکوع الثانی هو زیاده فی مسمّی الصلاه، فتحصل الزیاده والنقیصه معاً، أصل الاستدلال فی الإشکال هو أنّه إذا زاد فی الصلاه معناه أنّه لم یأتِ بما یجب علیه؛ لأنّ الواجب علیه هو جزء المرکب وهو الرکوع بشرط عدم الزیاده، فإذا زاد انتفی القید، وإذا انتفی القید ینتفی المقیّد، وهذا یرجع إلی النقیصه. نقول أنه یرجع إلی النقیصه بلحاظ الواجب، وأمّا بلحاظ مسمّی الصلاه فهو لا یرجع إلی النقیصه؛ بل من الواضح أنه زیاده فی الصلاه، فلا مانع من الجمع بینهما، ولا یکون تحقق النقیصه بلحاظ جهه موجباً لعدم تحقق الزیاده بلحاظ جهةٍ أخری.

قبل أن نعلّق على هذه الكلمات نذكر أنّ السيد الخوئی(قدّس سرّه) أجاب عن الإشكال بجوابين آخرين يعتبران جواباً ثانياً وثالثاً بالإضافه إلی الجواب الأوّل:

الجواب الثانی: سلّمنا أنّ هذا يرجع إلی النقيصه فی الفرض الأوّل، ولكن هذا أمر دقّی، لكن بالنظر العرفی يعتبر هذا الركوع زياده فی الجزء وفی الصلاه؛ وحينئذٍ يجری فيها الكلام.

الجواب الثالث: أنّ هذا الإشكال يختص بما إذا كان الزائد من سنخ أجزاء المركب، وأمّا إذا لم يكن من سنخ أجزاء المركب؛ فحينئذٍ يكون صدق الزياده واضحاً، ولا إشكال فی تحقق الزياده، ويقع الكلام فی أنّه مبطل، أو لا ؟ (1)

من مجموع كل هذا الكلام يظهر أنّ هناك نقطه مركزيه لابدّ من بحثها، وهی مسأله أنّ الزياده فی محل الكلام ______________ المركبات الاعتباريه ______________ بمّ تتحقق ؟

هناك رأی يری بأنّ الزياده تتقوّم بقصد الجزئيه، ومن دون قصد الجزئيه لا تتحقق الزياده، من دون فرق بين أن يكون الزائد من سنخ أجزاء المركب، أو يكون الزائد من غير سنخها، المناط فی تحقق الزياده فی المركبات الاعتباريه هو قصد الزياده، فإذا جاء بشیء وقصد به الزياده؛ حينئذٍ يقال أنّه زاد فی الجزء، سواء كان الزائد من سنخ أجزاء المركب، أو لا .

الرأی الآخر يقول: تحقق الجزئيه لا يتقوّم بقصد الجزئيه، صحيح أنّ قصد الجزئيه يوجب صدق الجزئيه، لكنّه لا ينحصر بذلك، وإنّما الإتيان بالجزء المسانخ لأجزاء المركب أيضاً يحقق الجزئيه ولو لم يقصد به الجزئيه.

ص: ۱۶۲

۱- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ۳، ص ۴۵۴.

وبعباره أخرى: أنّ الجزئيه تتحقق بأحد أمرين:

الأمر الأوّل: قصد الجزئيه ولو لم يكن الجزء الزائد مسانخاً.

الأمر الثانی: المسانخه ولو مع عدم قصد الجزئيه.

الأصول العمليّه / حكم مبطليه الزياده فی الواجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / حكم مبطليه الزياده فی الواجب .

الكلام فی مبطليه الزياده. قلنا أنّ هـذا يتوقف على تصوير الزياده وهل هی أمر ممكن، أو ليست أمراً ممكناً ؟ فی الـدرس السابق قلنـا أنّه بالنسبه إلى الزيـاده فی المركبـات الاعتبـاريه، هنـاک آراء فی أنهـا هل تتقوّم بقصـد الجزئيه ؟ سواء كان الزائـد مسانخاً لأجزاء المركب الاعتبـارى، أو ليس مسانخاً لهـا، فـأى شـیء يقصـد به الجزئيه إذا جاء به فی الصـلاه يكون زيادةً وإن لم يكن مسانخاً لأجزاء الصـلاه، فضـلاً عمّا إذا جاء بما هو مسانخ، المهم قصد الجزئيه، فإذا لم يقصد الجزئيه بالشیء لا يكون زياده حتى إذا كـان مسانخـاً، فلو ركع مرتين لا بقصـد الجزئيه فی الثـانی، لا يكون زيـاده؛ لأنّ الزياده فی المركب الاعتبارى تتقوّم بقصـد الجزئيه. هذا الرأى يُفهم من كلمات السيد الخوئی(قدّس سرّه).

أو يقال بأنّها تتقوّم بأحـد الأمرين كلٌّ منهما يحقق الزياده، إمّا قصـد الجزئيه وإمّا المسانخه، فإذا كان الزائد مسانخاً للجزء المزيد فيه؛ حينئذٍ تتحقق الزياده حتى إذا لم يقصد به الجزئيه، كما أنّه إذا لم يكن مسانخاً وقصد الجزئيه أيضاً تتحقق الزياده.

أو أنّ الزيـاده تتقوّم بكلا الأمرين، المسانخه والجزئيه. يعنی لابـدّ فی المركبات الاعتباريه أن يكون الزائـد مسانخاً للجزء المزيد فيه، وأن يقصد به الجزئيه. وهذا الرأى اختاره المحقق العراقی(قدّس سرّه) كما سيأتی.

ص: ١۶٣

والفوارق واضحه بين هذه الآراء الثلاثه والثمرات العمليه التی تترتب عليها. ظاهر المحقق العراقی(قدّس سرّه)اختيار الرأى الثالث؛ لأنّه ذكر كمـا فی تقريرات بحثه، فی البـدايه هو تعرّض إلى مـا يُشـترط فی صـدق الزيـاده الحقيقيه بشـكلٍ عـامٍ، ليس فقـط فی المركبات الاعتباريه؛ بل حتى فی المركبات الخارجيه. هو يقول: يُشترط أمران حتى تصدق الزياده فی المركبات الخارجيه:

الأمر الأول: المسـانخه، بمعنی أنّ الزائـد لابـدّ أن يكون من سـنخ المزيـد فيه حتى تصـدق الزياده، وإلّا إذا لم يكن من سـنخه؛ فحينئذٍ لا تصدق الزياده؛ ولذا يقول: لا يصدق على الدهن الذی أضـيف إليه مقدار من الدبس أنّه زِيد فيه [(١)](#) ، لكن إذا أضاف إليه مقـداراً من الـدهن؛ حينئذٍ يصدق أنه زاد فيه، فالمسانخه معتبره فی تحقق مفهوم الزياده. هذا فی المركبات الخارجيه. أمّا فی المركبات الاعتباريه، كالصلاه ______________ مثلاً ______________ فيقول: أنّ هذه المركبات الاعتباريه لمّا كانت من العناوين القصديه؛ لأنّ حقيقه الصـلاه التی أمر بها الشارع هی عباره عن مجموعه أفعال وأفكار تنشأ من قصد الصلاتيه ومن دون

قصد الصـلاتیه هی لیست أفعالاً للصـلاه، ولیست صلاه؛ ولذا یقول لا یحرم علی الحائض الإتیان بهذه الأفعال والأذکار علی هذه الکیفیه الخـاصّه إذا لم تقصـد بهـا الصـلاتیه، وهـذا معنـاه أنّ الصـلاه المأمور بها شـرعاً لیس هی عباره عن مجرّد مجموعه هـذه الأفعـال والأذکـار، وإنمـا عبـاره عن مجموعه الأفعـال والأذکـار المقصود بهـا أنّهـا صـلاه، یـأتی بـالرکوع مع قصـد أنّه جزء من الصـلاه.....وهکذا فی سـائر الأجزاء؛ وحینئـذٍ یعتبر فی صـدق عنوان الزیاده علیها قصد هـذا العنوان(الصـلاتیه)، لابـدّ أن یقصـد عنوان(الجزئیه) و(الصـلاتیه) بالجزء حتی تصدق الزیاده، وإلّا لا تصدق الزیاده، إذا لم یقصد بالرکوع الثانی الجزئیه والصلاتیه لا یکون زیاده؛ بل یقول: فی الحقیقه لا یکون المأتی به من سـنخ المزیـد فیه إذا لم یقصد الجزئیه؛ لأنه فرغ عن أنه یعتبر فی صدق الزیاده المسانخه.

ص: ۱۶۴

۱- نهایه الأفکار، تقریر بحث المحقق العراقی للشیخ محمد تقی البروجردی، ج ۲، ص ۴۳۶.

يُفهم من هـذا الكلام؛ بـل لعلّه هو ظـاهره، أنه هو يعتبر قصـد الزيـاده فى المركبـات الاعتباريه لكى يصـدق عنوان الزياده، لكنه مجرد طريق لإحراز المسـانخه حتى يتحقق الشـرط الأول. فى المركبـات الخـارجيه لا نحتـاج إلى قصـد الجزئيه، لأنها مركبات تكوينيه تتـألف من هـذه الأجزاء، فـإذا أضـاف إليهـا مـا يسانخهـا تتحقق الزيـاده حتى إذا لم يقصـد بـذلك الجزئيه، المركبـات الاعتباريه ممّا كانت أموراً قصـديه متقوّمه بالقصـد، هذا معناه أنّ أفعال الصـلاه متقوّمه بالقصد، وأنّ الركوع إنّما يكون جزءاً من الصلاه باعتبار قصد الصلاتيه والجزئيه، فالمزيد فيه ليس هو ذات الركوع، وإنما هو الركوع الصلاتى الذى يُقصد به الجزئيه، فإذا زاد ركوعاً وقصد الجزئيه كان مسانخاً له، فيتحقق الشرط الأول وتصدق الزياده، أمّا إذا زاد ركوعاً ولم يقصد الجزئيه والصلاتيه، فهذا ليس مسانخاً للمزيد فيه، فينتفى الشرط الأول ولا تصدق الزياده. فمن هنا ظاهر كلام المحقق العراقى(قدّس سرّه) أنه يشترط فى كـلٍ من المركبـات الخارجيه والمركبات الاعتباريه المسانخه. غايه الأمر أنّ هـذه المسانخه لا تتحقق فى المركبات الاعتباريه إلاّ بقصـد الجزئيه لخصوصـيه فيها، باعتبار أنّ المركبات الاعتباريه متقوّمه بالقصـد والاعتبار، فكل جزءٍ منها إنما يكون جزءاً من المركب بأن يقصـد به الصـلاتيه؛ حينئـذٍ يكون جزءاً من المركب، ويكون واجباً ومأموراً به، فصـدق الزياده التى فرغنا عن كونها مشـروطه بالمسانخه لا تتحقق المسانخه فى المقام إلا إذا قصـد الجزئيه بالزائـد، فإذا جاء بالركوع الثانى قاصـداً به الجزئيه؛ حينئذٍ تصدق الزياده؛ لأنه من سـنخ المزيد فيه، وإن لم يقصد به الجزئيه والصـلاتيه كما لو جاء بركوعٍ زائد من دون قصد الجزئيه، فهنا لا تصدق الزياده لاختلال الشرط الأول المعتبر فى صدق عنوان الزياده.

ص: ١۶۵

الشرط الثانی: ذکر المحقق العراقی(قدّس سرّه) أنّ الشرط الثانی فی صدق الزیاده هو أن یکون المزید فیه مشتملاً علی حدٍّ مخصوص، ولو اعتباراً، ولیس شرطاً أن یکون الحد المخصوص له واقع خارجی؛ بل یکون له حد اعتباری، المهم أن یکون المزید فیه مشتملاً علی حدٍ مخصوص حتی یصدق بالإضافه إلی ذلک الحد المخصوص معنی الزیاده، ویمثّل لذلک، یقول: کما هو الحال فی ماء الحوض وماء النهر وأمثالهما. هنا عنوان الزیاده لابدّ أن نفترض أنّ لعنوان الماء الموجود فی الحوض حدٌ مخصوص ومقدار مخصوص ووصوله إلی نقطه معینه؛ حینئذٍ إضافه ماءٍ علیه یصدق علیه عنوان الزیاده بالإضافه إلی ذلک الحد المخصوص حتی یکون الماء الزائد المضاف إلیه موجباً لانقلاب ذلک الحد المخصوص إلی حدٍ آخر جدید، فیصدق عندئذٍ عنوان الزیاده، وإلاّ إذا لم یکن له حدٌ مخصوص لا یصدق عنوان الزیاده. تارةً یقول له(أبنِ بیتاً مؤلفاً من ثلاث غرف) وهو یبنی بیتاً مؤلفاً من أربع غرف، فهذه الغرفه الرابعه زیاده؛ لأنّها بالإضافه إلی الحد المخصوص زیاده علی ذلک الحد المخصوص. أمّا إذا قال له (أبنِ بیتاً) بلا حدٍ مخصوص، وهو بنا بیتاً من أربع غرف، هنا لا تصدق الزیاده، لا یمکن أن نقول أنّ هذه الغرفه الرابعه زیاده. إذن: لابدّ من وجود حدٍ مخصوصٍ حتی یکون الزائد بالإضافه إلی ذلک الحد المخصوص، یکون موجباً لتحقق الزیاده فی المقام. هذا هو الشرط الثانی الذی ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) فی المقام، ثمّ قال: هکذا الأمر فی المرکّبات الاعتباریه. نفس هذا الشرط الثانی کما یعتبر فی المرکبات الخارجیه فی هذه الأمثله، فی المرکبات الاعتباریه أیضاً حتی تصدق الزیاده لابدّ من فرض حدٍ مخصوص للمرکب الاعتباری حتی تکون الزیاده بالإضافه إلی ذلک الحد المخصوص.

ص: ۱۶۶

مقتضی هـذا الکلام أنّ المحقق العراقی(قـدّس سـرّه) یعتبر هـذین الشـرطین(المسـانخه ووجود الحـد المخصوص) فی الزیـاده الحقیقیه فی المرکبات الخارجیه والمرکبات الاعتباریه، فی کل منهما یشترط فی تحقق الزیاده تحقق هذین الشـرطین، غایه الأمر بالنسبه إلی الشرط الأول ذکر هو بأنّ قضیه إحراز الشرط الأول فی المرکبات الاعتباریه یکون بقصد الجزئیه. إذن: هو یعتبر قصد الجزئیه فی المرکبـات الاعتبـاریه مضافاً إلی المسانخه، التعبیر الصـحیح هو أن نقول أنّه یعتبر المسانخه، لکن إحراز المسانخه فی المرکبات الاعتباریه هو یری أنّه لا یکون إلا بقصـد الجزئیه؛ حینئـذٍ یکون الزائـد مسانخاً للمزیـد فیه ویصدق عنوان الزیاده، وإلّا فلا یکون موجباً لصدق عنوان الزیاده إذا لم یقصد الجزئیه؛ ولذا یمکن أن نقول أنّ المحقق العراقی(قدّس سـرّه) یری أنّ المقوّم للزیاده فی المرکبات الاعتباریه فیما یرتبط بقصـد الجزئیه والمسانخه هو کل منهما، یعنی هو یشترط المسانخه، یزیـد رکوعاً وأن یقصد به الجزئیه، غایه الأمر أنّ قصد الجزئیه هو طریق لإحراز المسانخه.

بالنسـبه إلی الشـرط الأول: وهوالمسانخه، أی اعتبار أن یکون الزائـد من سـنخ المزیـد فیه، الظاهر أنّه مما لا إشـکال فی اعتباره، لوضـوح أنّ إضـافه شـیءٍ غیر مسانـخ إلی شـیءٍ لاـ یـوجب تحقق مفهوم الزیـاده، وفی الحقیقه هـذا مرجعه إلی أن یکون عنوان المزیـد فیه عنوانـاً شاملاًـ وحسب تعبیر السـید الشـهید(قدّس سـرّه) أن یکون عنواناً مطاطیاً أو مرناً بحیث یمکن أن یشـمل هـذا الزائـد، ویمکن أن لا یشـمله، هـذا الزائـد علی تقدیر حصوله یشـمله کما أنّ عنوان البیت عنوان یشـمل البیت المؤلف من ثلاث غرف، ویشـمل البیت المؤلف من أربع غرف ......وهکـذا، المزیـد فیه یکون عنوانـاً مشـتملاً علی الزائـد علی تقـدیر وجوده، فی مقابـل مـا إذا ألصق ببیته حانوتـاً أو فتـح دکاناً، لا یصـدق علی هـذا أنّه زاد فی البیت، وهـذا مرجعه إلی المسانخه؛ لأنّ الحانوت لیس من سـنخ أجزاء البیت، بینما الغرفه الرابعه هی من سنخ أجزاء البیت، فالمسانخه فی الحقیقه ترجع إلی أنّ المزید فیه لابدّ أن یکـون عنوانـاً یشـتمل علی الزائـد علی تقـدیر تحققـه. هـذا المطلـب فی المرکبـات الخـارجیه لعلّـه واضـح، وأمّـا فی المرکبـات الاعتباریه، هل یتوقف تحقق المسانخه علی قصد الجزئیه کما یقول المحقق العراقی(قدّس سرّه) ؟

تقدّم أنّ صريح عباره المحقق العراقی(قدّس سرّه) أنّه یتوقف علی قصد الجزئیه، وإن كان هو یقول أیضاً أنّ هذا مجرّد طریق لإحراز الشرط الأول الذی هو المسانخه، وهذا معناه أنّه لا یری تحقق مفهوم الزیاده إذا أتی بغیر المسانخ وإن قصد به الجزئیه؛ لأنّه یعتبر طریق إحراز المسانخه هو عباره عن قصد الجزئیه؛ لأنّه بقصد الجزئیه فی الركوع الثانی یكون الركوع الثانی مسانخاً للركوع الأول المقصود به الجزئیه بحسب الفرض، أمّا أن یزید فی الصلاه شیئاً غیر مسانخ لأجزاء الصلاه كما لو حرّك یدّه، مقتضی كلامه أنّ هذا لا یكون زیاده فی الصلاه حتی إذا قصد بها الجزئیه؛ لأنّه یعتبر المسانخه، ویجعل قصد الجزئیه طریقاً لإحرازها فی المركبات الاعتباریه، فإذا لم یكن مسانخاً فأساساً هو یقول لا تصدق علیه الجزئیه. والوجه فی ما ذكره هو أشار إلیه وهو أنّ الركوع والسجود وسائر أجزاء هذا المركب الاعتباری الذی هو الصلاه إنما تكون أجزاء للمركب بقصد الجزئیه والصلاتیه، أی أن یقصد بهذا الركوع الركوع الصلاتی؛ عندئذٍ یكون جزءاً من المركب ومن المأمور به؛ حینئذٍ صدق عنوان الزیاده علی الركوع إنما هو باعتبار قصد الجزئیه، فلابدّ فیه من قصد الجزئیه، بالنسبه للركوع الثانی حتی یكون زیاده لابدّ أیضاً من قصد الجزئیه.

فی مقابل هذا الرأی السید الخوئی(قدّس سرّه) أنكر هذا المعنی وذكر كلاماً موجوداً فی شرح العروه فرّق فیه بین المركبات الخارجیه والمركبات الاعتباریه. فی المركبات الخارجیه ذكر أنها أمور تكوینیه تتألف من أجزاء محسوسه لیست منوطه بالقصد والاعتبار، مركب خارجی مؤلف من خمسه أجزاء ـــــــــــــ مثلًا ـــــــــــــ أی جزء آخر تضیفه إلیه لا یكون جزءاً منه حتی لو قصدت به الجزئیه إذا لم یكن من سنخ وجنس المزید فیه، إذا كان من سنخ وجنس المزید فیه؛ حینئذٍ تصدق الجزئیه، ویری أنّ المناط فی صدق الزیاده هو المسانخه، سواء قصد الجزئیه بهذا الجزء الزائد أو لم یقصد الجزئیه به؛ بل إذا لم یكن من جنس المزید فیه؛ حینئذٍ لا یصدق عنوان الزیاده، فهو لا یری أنّ قصد الجزئیه دخیل فی تحقق عنوان الزیاده، وإنما یری أنّ السنخیه هی المعتبره فی تحقق عنوان الزیاده، ویمثّل لذلك، یقول: إذا أمره ببناء بیت من أربع غرف، فبنا خمساً تصدق الزیاده وإن لم یقصد بذلك الجزئیه، كما أنه إذا قرأ القرآن فی أثناء المنام لا تصدق الزیاده حتی إذا قصد بذلك الجزئیه؛ لأنّ هذه أمور تكوینیه خارجیه لا علاقه لها بالقصد وعدم القصد والاعتبار وعدمه، مناط الزیاده فی الأمور التكوینیه هی المسانخه، تضیف إلیه شیئاً من سنخه ومن جنسه تصدق الزیاده فیه، إذا بنا خمس غرف زاد فی البیت، أمّا من شیءٍ آخر كقراءه القرآن لا تكون زیاده فی الجزء ولا فی المركّب حتی إذا قصد به الجزئیه. هذا فی المركبات الخارجیه.

وأمّا المركبات الاعتباريه: يقول هى بالعكس، فهى متقوّمه بالقصد وليست متقوّمه بالمسانخه، لا يعتبر فى صدق الزياده فى المركبات الاعتباريه المسانخه، وإنما المعتبر هو قصد الجزئيه، أىّ شىءٍ يضيفه إلى الصلاه بقصد الجزئيه يتحقق مفهوم الزياده، سواء كان مسانخاً، أو لم يكن مسانخاً، إذا كفّر فى الصلاه بقصد الجزئيه يصدق أنه زاد فى الصلاه، بالرغم من أنّ هذا ليس مسانخاً لأجزاء الصلاه، فالمناط فى المركبات الاعتباريه بحسب نظره هو أنّها تتقوّم بقصد الجزئيه لا المسانخه، ويقول أنّ اشتراط المسانخه فى المركبات الاعتباريه ناشئ من الخلط بين المركبات الخارجيه والمركبات الاعتباريه، المسانخه معتبره فى المركبات الخارجيه، وأمّا المركبات الاعتباريه التى هى متقوّمه بالقصد والاعتبار والتى لا واقع لها وراء الاعتبار، وأنّ الاعتبار هو المقوّم لها وهو الموجب لوحده هذه الأجزاء وصيرورتها بعنوان الصلاه هى متقومه بالقصد، فما دام هى أمور قصديه، فإذا جاء بشىء بقصد أنه جزء منها؛ حينئذٍ يصدق عليه أنه زياده حتى إذا لم يكن مسانخاً لها، فهو يخالف المحقق العراقى(قدّس سرّه) فى المركبات الاعتباريه؛ لأنّ المحقق العراقى(قدّس سرّه) يعتبر قصد الجزئيه لإحراز المسانخه، فإذن: فى الحقيقه نستطيع أن نقول أنّ ما يعتبره المحقق العراقى(قدّس سرّه) هو المسانخه، لكن قصد الجزئيه طريق لإحراز المسانخه، بينما السيد الخوئى(قدّس سرّه)، بالعكس تماماً، حيث يقول أنّ المسانخه غير معتبره فى المركبات الاعتباريه، وإنما هى معتبره فى المركبات الخارجيه، وأنّ المعتبر فى المركبات الاعتباريه هو قصد الجزئيه والصلاتيه.

استدل السيد الخوئى(قدّس سرّه) على ذلك بما ورد فى التكفير، يقول: أنه ورد النهى عن التكفير فى الصلاه، وعُللّ النهى عن التكفير فى بعض الروايات بأنّه عمل ولا عمل فى الصلاه؛ ولذا يكون محرّماً. يقول السيد الخوئى(قدّس سرّه) : واضح أنّه ليس المراد بالعمل فى هذه الروايه هو مطلق العمل وإن لم يُقصد به الجزئيه؛ لأنّ مطلق العمل الذى لا يُقصد به الجزئيه لا نهى عنه فى الصلاه كما لو حرك رجله فى الصلاه، فهذا غير منهى عنه........وهكذا سائر الأعمال التى تصدر من الإنسان، عمل فى الصلاه لكنه لا بقصد الجزئيه، ليس منهى عنه ولا يكون موجباً لبطلان الصلاه. إذن: العمل الذى ذُكر فى الروايه يُراد به العمل الذى يُقصد به الجزئيه من الصلاه، هذا منهى عنه، ومعلل هذا النهى بأنّه لا عمل فى الصلاه، يقول: هذا يكون إشاره إلى تحقق مفهوم الزياده. فبالرغم من أنّ التكفير ليس مسانخاً لأجزاء الصلاه، الشارع نهى عنه واعتبره مبطلاً للصلاه لكونه زياده فى الصلاه. يقول: هذه الروايه تشهد لما ذكرناه من أنّ مفهوم الزياده فى المركبات الاعتباريه متقوّم بالقصد وليس متقوّماً بالمسانخه؛ بل يتحقق هذا المفهوم سواء كان الزائد مسانخاً أم لا .

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / حكم مبطليه الزياده فى الواجب .

فى الـدرس السابق نقلنا رأيين فى مسأله صـدق الزياده، وماذا يعتبر فى صدق الزياده فى المركبات الاعتباريه، كأنّه فى المركبات الخارجيه الأمر واضـح فيها، وهو أنّ المعتبر فى المركبات الخارجيه أن يكون الزائد من سـنخ المزيد فيه، وإلّا فلا تصدق الزياده، وإنما الكلام فى المركبات الاعتباريه كالصلاه وأمثالها. نقلنا رأيين فى هذه المسأله:

الرأى الأوّل: وهو الذى يُستفاد من كلمات المحقق العراقى(قدّس سرّه) حيث أنّه يرى أنّ صدق الزياده فى المركبات الاعتباريه يتوقف على كلاـ الأـمرين: المسانخه، وقصـد الجزئيه. الكلام فى ما يرتبط بالشـرط الأوّل الـذى نقلناه عن المحقق العراقى(قـدّس سرّه)، وليس فى الشـرط الثانى الـذى هو أن يكون للمزيـد فيه حدٌّ ولو كان اعتبارياً حتى تكون الزياده بالإضافه إلى ذلك الحد. هـذا الشـرط الثانى وكلامنا هو فى الشـرط الأول، أنّه فى المركبات الاعتباريه هل تكفى المسانخه فى صـدق الزياده، مع افتراض توفر الشـرط الثانى، أو لابـدّ من قصـد الجزئيه ؟ اسـتظهرنا من عباره المحقق العراقى(قـدّس سـرّه) أنّه لابدّ من قصد الجزئيه، وإن كان هو يصرّح أنّ قصد الجزئيه طريق لإحراز السنخيه.

الرأى الثانى: وهو للسـيد الخوئى(قدّس سـرّه) والذى يظهر منه أنّه لا يتوقف على السـنخيه أصلاً، وإنما يتوقف على قصد الجزئيه فقـط، فلو قصـد الجزئيه فى المركبات الاعتباريه بما يأتى به كالركوع الثانى تصـدق الزياده، كما أنّه لو حرّك يـده أثناء الصـلاه بقصد الجزئيه تصدق الزياده، فالمسانخه غير معتبره، وإنّما الذى يحقق مفهوم الزياده فى المركبات الاعتباريه هو قصد الجزئيه.

هنـاك رأى ثـالث: وهو أنّ صـدق الزيـاده يتوقف على أحـد الأـمرين، السـنخيه وقصـد الجزئيه، بمعنى أنّه إذا تحققت المسانخه وكان الزائد من سنخ المزيد فيه تصدق الزياده وإن لم يقصد الجزئيه، كما أنّه إذا قصد الجزئيه بما يأتى به تصدق الزياده وإن لم يكن مسانخاً للمزيـد فيه، فإذا جاء بركعهٍ ثانيه تصـدق الزياده وإن لم يقصـد بها الجزئيه؛ لنها مسانخه، وإذا حرّك يده وقصد بها الجزئيه تصدق الزياده وإن لم تكن من سنخ المزيد فيه.

ص: ۱۷۰

ذُكر فى بعض الكلمـات أنّه لابـدّ من التمييز بين الزيـاده فى مسـمّى الصـلاه، وبين الزياده فى الواجب، وهناك فرقٌ بينهما، يعنى حيثيه الوجوب تُلحظ فى الثـانى، بينمـا لاـ تُلحظ فى الأول، وإنما يُلحظ هـذا المركب الاعتبارى الـذى يُسـمّى بالصـلاه من دون لحاظ تعلّق الوجوب به، ليس المقصود هو الصلاه من حيث هى واجبه، كأنّه يُراد التفريق بين الزياده فى المسمّى وبين الزياده فى الواجب.

بالنسـبه إلى الزياده فى المسمّى قد يقال: قصد الجزئيه وحده لا يكفى فى تحقق الزياده، بدليل أنّه فى بعض المركبات الاعتباريه لو قصد بما يأتى به الجزئيه لا تصدق الزياده إذا لم يكن مسانخاً للمزيد فيه، مثلاً فى باب الطواف تارهً نفترض أنّه يزيد شوطاً فى

الطواف، هنا تصـدق الزياده باعتبار المسانخه، لكن قـد نفترض أنّه يقرأ فی أثناء الطواف دعاءً مخصوصاً ويقصـد به الجزئيه، هنا ليس واضـحاً صدق الزياده فی المقام ولا يقال أنّه زاد فی طوافه. نعم، هو قرأ دعاءً أثناء طوافه، هناك فرق بين أن يكون قد جاء بشـیءٍ أثناء الطواف وبين أن يكون قد زاد فی طوافه، الزياده فی الطواف لا تصدق إلّا مع فرض السنخيه، وقصد الجزئيه وحده لا يكفی فی صدق الزياده، ومن هنا يظهر أنّه لابدّ من السنخيه فی صدق الزياده فی المسمّی، أی الزياده فی الطواف المسمّی لا من حيث هو واجب، لكن الكلام يقع فی أنّه هل تكفی السنخيه وحدها، أو لابدّ من ضمّ قصد الجزئيه إلی ذلك ؟

قـد يقال: السـنخيه وحدها تكفی، فإذا زاد ركوعاً فی الصـلاه قيل أنّه زاد فی صـلاته حتی إذا لم يقصد بها الجزئيه، وكذلك إذا جـاء بشوطٍ ثـامنٍ فی الطواف يصـدق أنّه زاد فی طوافه، وإن لم يقصـد بها الجزئيه. بناءً علی هـذا حينئـذٍ لا فرق فی الحقيقه بين المركبات الاعتباريه والمركبات الخارجيه، بمعنی أنّه فی كلٍ منهما نكتفی بالسـنخيه ولا نشترط قصـد الجزئيه فی صـدق الزياده، كما قلنا أنّ هـذا أمر مسلّم فی المركبات الخارجيه، وكـذلك يقال فی المركبات الاعتباريه، لكن بلحاظ المسـمّی، يعنی الزياده فی المسـمّی تكفی فيها السـنخيه ولا تتوقف علی قصـد الجزئيه. فی المركبات الخارجيه واضـح أنّه لا يتوقف علی قصد الجزئيه، وكأنّه يُراد أن يقال بـذلك أيضاً فی المركبات الاعتباريه، لكن بلحاظ الزياده فی مسـمّی المركـب الاعتباری، الزياده فی الصـلاه تصدق علی الركوع الثانی الذی يأتی به وإن لم يقصد به الجزئيه، فيقال زاد فی صلاته إذا جاء بركوعين، وزاد فی طوافه إذا جاء بثمانيه أشواط وإن لم يقصد به الجزئيه.

ص: ۱۷۱

فی المقابل هناک رأی یرفض هـذا المعنی وهو رأی المحقق العراقی(قدّس سرّه) الذی یقول بأنّ هذا یتوقّف علی قصد الجزئیه، الزیـاده فی المسـمّی لاـ یکفی فیهـا أن یکون الزائـد من سـنخ المزیـد فیه؛ بل لابـدّ من قصـد الجزئیه حتی یتحقق مفهوم الزیاده؛ وذلک للوجه الـذی تقـدّم نقله عنه، هو یری أنّ هـذه المرکبات الاعتباریه، کالصـلاه وأمثالها حقیقتها أنّها عباره عن أمور متباینه من مقولات متباینه ومتعـدده والجامع بینها هو قصـد الصـلاتیه، هـذا هو الـذی یوحّـِد هذه الأفعال والأذکار المتباینه والداخله فی مقولات متعـدده ومتباینه، والـذی یوحّدها هو قصد الصـلاتیه، وهو معتبر فی کل جزءٍ من أجزاء الصـلاه بدلیل أنّ ما تترکب منه الصـلاه من أفعـال وأذکـار یجوز للحائض الإتیان بها إذا لم تقصـد بها الصـلاتیه، وهـذا الجواز معناه أنّها لم تأتی بالصـلاه؛ لأنّها منهیه عن الإتیـان بالصـلاه، فعنـدما نجوّز لهـا أن تأتی بهـذه الأفعال علی هیئتها الخاصه، لکن من دون قصـد الجزئیه والصـلاتیه؛ حینئذٍ هذا أمر جائز لها، وهذا دلیل علی أنّ ما تأتی به لیس صلاه، حیث أنّ الأمر هکذا، هذا معناه فی الحقیقه أنّ الجزء لیس هو عبـاره عن الحرکه الرکوعیه، وإنمـا الجزء هو عبـاره عن الرکوع المقصود به الصـلاتیه، الـذی یتـألف منه ومن سـائر الأجزاء علی شاکلته هذا المرکب الاعتباری الذی یُسـمّی بالصلاه. إذن: الواجب فی الصلاه هو الرکوع الصلاتی، یعنی الرکوع الذی یُقصد به الصـلاتیه، المرکب الاعتباری، الصـلاه هو عباره عن مجموع هذه الأجزاء، هو عباره عن رکوع صـلاتی وسـجود صـلاتی وتکبیر یُقصـد به الجزئیه. بناءً علی هـذا الکلام؛ حینئذٍ الرکوع الثانی إذا قصد به الجزئیه کان زیاده وصدق مفهوم الزیاده؛ لأنّ الزائد من سنـخ المزیـد فیه، المزید فیه هو الرکوع الصـلاتی، فالرکوع الثانی إذا قصد به الجزئیه أیضاً یکون من سـنخه، فیصدق أنّه زاد فی الصـلاه. أمّا إذا جاء برکوعٍ من دون قصد الصـلاتیه، فهذا لا یکون من سـنخ المزید فیه، وإنما هو شیء آخر لا ارتباط له بحقیقه الصـلاه؛ ولذا لا یکون من سـنخه، فیختل الشـرط الأول المعتبر فی صدق الزیاده، وإذا اختل الشرط الأول لا تصدق الزیاده. وبناءً علی هـذا الکلـام؛ حینئـذٍ نُفرّق بین المرکبـات الخـارجیه والمرکبـات الاعتبـاریه بلحاظ المسـمّی، بمعنی أنّ المرکبات الخارجیه یکفی فی صـدق مفهوم الزیاده فیها الإتیان بما یسانـخ المزیـد فیه، وإن لم یقصـد به الجزئیه، إذا بنا غرفه فی البیت یکون قد زاد فی البیت، سواء قصـد الجزئیه، أو لم یقصـد الجزئیه، بینمـا فی المرکبـات الاعتباریه بلحاظ المسـمّی لا یکفی مجرّد السـنخیه فی صدق مفهوم الزیاده، وإنما لابدّ أن یُضم إلی ذلک قصد الجزئیه حتی تصدق الزیاده ویتحقق الشـرط الأول من الشـرطین اللّذین ذکرهما المحقق العراقی(قدّس سرّه) علی ما تقدّم.

ص: ۱۷۲

والظاهر أنّ ما يقوله المحقق العراقی(قدّس سرّه) شیء مقبول ویمکن الالتزام به فی المقام، بمعنی أنّه بلحاظ المسمّی لا یصدق الزیاده فی المسمّی، إلاّ إذا جاء بما یسانخ المزید فیه مع قصد الجزئیه، فلو جاء برکوعٍ بلا قصد الجزئیه فی الصلاه، أو جاء بشوطٍ ثامن فی الطواف بلا قصد الجزئیه؛ حینئذٍ یشکل صدق أنّه زاد فی طوافه؛ لأنّ الزائد لیس من سنخ المزید فیه، وإن کان هو من سنخه صوره وظاهراً؛ لأنّه طواف بطواف، لکنّه فی الواقع بناءً علی هذا الکلام هو لیس زیاده، باعتبار عدم السنخیه؛ لأنّ المزید فیه لیس ذات الرکوع، هذه الحرکه الرکوعیه، حتی یقال هذه حرکه رکوعیه فهی من سنخه، وإنّما الحرکه الرکوعیه التی یقصد بها الصلاتیه، وهو بحسب الفرض لم یأتی بذلک، إنّما تتحقق الزیاده إذا قصد بها الجزئیه والصلاتیه. هذا کلّه بالنسبه إلی الزیاده فی المسمّی.

الزیاده فی الواجب، والأمر فیها أوضح، باعتبار أنّه لا إشکال فی أنّه یعتبر فی الواجب قصد الصلاتیه، ما یجب علی المکلّف لیس أن یأتی برکوعٍ کیفما اتفق؛ بل أن یأتی برکوعٍ بعنوان أنّه جزء من الصلاه، ومن هنا یقوی ما ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) فیما إذا کان المقصود هو الزیاده فی الواجب، ویصدق أنّه جاء بزیاده فی الواجب متی ما جاء بشیء هو من سنخ المزید فیه الواجب الذی هو الرکوع الصلاتی، فالزیاده لابدّ أن تکون من سنخه ولابد أن یقصد بها الصلاتیه وقصد الجزئیه حتی یتحقق مفهوم الجزئیه، وأما الإتیان بالمسانخ من دون قصد الجزئیه، أو الإتیان بغیر المسانخ مع قصد الجزئیه هذا لا یحقق مفهوم الجزئیه، وإنّما الذی یحقق مفهوم الجزئیه فی المرکبات الاعتباریه بلحاظ صدق مفهوم الزیاده فی الواجب هو نفس ما ذکرناه بلحاظ صدق الزیاده فی المسمّی فی المرکب الاعتباری، وسرّه هو أنّه فی کلٍ منهما یعتبر فی الجزء من المرکب الاعتباری وفی الجزء من المأمور به شرعاً یعتبر فیه قصد الصلاتیه. قد یقال: یصدق مفهوم الزیاده علی الطواف الواجب وإن لم یقصد به الجزئیه، هذا قد یکون صدقاً مسامحیاً نتیجه عدم التأمّل فی المطلب، لکن إذا اشترطنا السنخیه کشرطٍ أساسی فی صدق مفهوم الجزئیه بالتأمّل وبالدقه یظهر أنّه لا یصدق أنّه زاد فی صلاته. من هنا یظهر أنّ ما ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) قریب جداً وهو أنّ المسانخه معتبره فی صدق الزیاده فی جمیع الموارد من دون فرقٍ بین المرکبات الخارجیه والمرکبات الاعتباریه بلحاظ صدق الزیاده فی المسمّی، أو صدق الزیاده فی الواجب، المسانخه لابدّ منها، وإنما الکلام فی أنّه تحتاج إلی ضمّ قصد الجزئیه أو لا ؟ تبیّن أنّه نعم، نحتاج إلی ذلک فی المرکبات الاعتباریه دون المرکبات الخارجیه. هذا کلّه بلحاظ الشرط الأوّل.

ص: ۱۷۳

الشـرط الثانی وهو أن یکون المزیـد فیه مشـتملاً علی حـد معیّن بحیث تکون الزیاده بالإضافه إلی هـذا الحـد المعیّن. وهذا الحدّ تاره یکون حـداً خارجیاً مثل بیت فیه ثلاث غرف، لا إشـکال أنّه إذا بنا فیه غرفه رابعه تصـدق الزیاده؛ لأنّ هـذه الزیاده بالإضافه إلی الحـدّ المعتبر أو الموجود فی المزیـد فیه الـذی هو البیت. وتـارهً یکون الحـدّ لیس خارجیاً، وإنما الحـد یکون کما لو أعطاه خارطه بناء وقال له أبنِ لی بیتاً فی ثلاث غرف، فإذا بنا أربع غرف یقال أنّه زاد فی البیت، والزیاده تصـدق حینئذٍ؛ لأنّ المزید فیه له حد وهو أن یکون البیت من ثلاث غرف بحسب الخریطه التی أعطاها له. هذا الشـرط الثانی أیضاً لابدّ من اعتباره، وإلاّ إذا لم یکن هنـاک حـد؛ فحینئـذٍ لا تصـدق الزیاده، هو یریـد أن یبنی بیتاً فبنا أربع غرف، أو خمس غرف، أو سـته، لیس هناک شـیء حینئـذٍ حتی یقـال أنّه زاد فیه، البیت لیس حـد حتی تصـدق الزیـاده بالإضافه إلی ذلک الحـد. إذن: لابـدّ من افتراض وجود حدٍ للمزید فیه حتی تکون الزیاده بالإضافه إلی ذلک الحد.

بنـاءً علی هـذا الکلام؛ حینئـذٍ نرجع إلی مـا طرحنـاه أولاً فی الطرح السـابق کـان هنـاک إشـکال فی صـدق مفهوم الزیاده فی المرکبات الاعتباریه حتی طُرحت مسأله اسـتحاله تحقق مفهوم الزیاده، باعتبار أنّه عنـد اعتبار هـذه ماهیه هـذا المرکب الاعتباری فی مقـام اختراعهـا الجزء المعتبر فیها لا یخلو من حالتین: إمّا أن یکون هـذا الجزء مأخوذاً فی الماهیه بشـرط لا من حیث الزیاده، وإمّـا أن یکون مأخوذاً لا بشـرط من حیث الزیاده، اعتبار (لا بشـرط من حیث الزیاده) فی الإشـکال تُفسّـر بأنّ المرّکب یؤخـذ لا بشرط، یعنی اعتبار الجزء فی هذا المرکب یکون علی نحوٍ لا بشرط من جهه الزیاده، بمعنی أنّ المعتبر فی المرکب هو عباره عن الجامع بین الواحـد والمتعـدد، لیس المعتبر فی المرکب هو الوجود الأول، أو الواحد، وإنّما هو الجامع بین الواحد والمتعدد، فإذا أتی بواحد لا مشکله، وإذا أتی بأثنین أیضاً یصدق علی الوجود الثانی للجزء أنّه جزء من المرکب.

بعبارهٍ أخرى: الجزء المعتبر فى الماهيه هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فإذا جاء بالواحد يصدق أنّه جاء بجزء المركب، وإذا جاء بالثانى أيضاً يصدق عليه أنه جاء بجزء المركب. قيل: أنّه على كلا التقديرين يستحيل تحقق مفهوم الزياده؛ لأنّه بالنسبه للاعتبار الأوّل الزياده تعنى الإخلال بقيد الجزء؛ لأنّ جزء المركب هو عباره عن الركوع بشرط لا من حى الزياده، فإذا زاد، فهذا معناه أنّه أخل بقيد الجزء، وهذا إخلال بالجزء، فيرجع إلى النقيصه، فلا يصدق مفهوم الزياده. وأمّا بناءً على الاعتبار الثانى؛ لأنّ الوجود الثانى يصدق عليه أنه جزء المركب؛ لأنّ الجزء المأخوذ فى الماهيه هو الأعم من الواحد والمتعدد، كما أنّ الواحد هو جزء المركب ويتصف بالوجوب، المتعدد هو أيضاً جزء المركب ويتصف بالوجوب، فأين الزياده ؟!

الجواب عنه والذى نقلناه سابقاً كان: هناك فرض ثالث يمكن أن يتحقق فيه مفهوم الزياده، وهو أن يؤخذ الجزء فى الماهيه لا بشرط من حيث الزياده، لكن بمعنى أن يكون المعتبر هو صِرف الوجود، وهو يصدق على الوجود الأوّل، إذا ركع أول مره صدق صِرف الوجود وتحقق جزء المركب وجاء بالواجب، الوجود الثانى للركوع خارج عن حريم المركب؛ لأنّ الواجب هو صِرف وجود الجزء وقد تحقق بالوجود الأول، فيكون الوجود الثانى خارجا عن حريم الواجب، لكنه لا يضر بجزئيه الجزء الأول كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، فهو لا ينفع ولا يضر. فى هذا النحو الثالث الجواب عن الإشكال يقول: هنا يمكن تحقق مفهوم الزياده؛ لأنّه لا يرجع إلى النقيصه؛ لأنّه ليس مشروطاً بالعدم، ولم يؤخذ بشرط لا من حيث الزياده حتى يرجع إلى النقيصه، ولا هو مصداق للواجب والمركب؛ لأنّه مأخوذ بنحو صِرف الوجود لا ـ بنحو الجامع المطلق الشامل للواحد والمتعدد، فإذن: هنا يصدق مفهوم الزياده، فيرتفع الإشكال.

ص: ۱۷۵

الأصول العمليّه / حکم مبطليه الزياده فی الواجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / حکم مبطليه الزياده فی الواجب .

الکلام يقع فی ما ذکروه من عدم تحقق الزياده فی القسم الأول من الاعتبار، وکذا فی القسم الثانی من الاعتبار، وتحقق مفهوم الزياده فی القسم الثالث من الاعتبار، فی الاعتبارات الثلاثه المتقدّمه حسب الترتيب الذی ذکرناه سابقاً، والتی هی :

القسم الأول: اعتبار الجزء فی المرکب بنحو (البشرط لا)، هو معتبر فی ماهيه الصلاه لکن بشرط عدم الزياده. بمعنی أنه إذا زاد فأنه يکون إخلالاً بالمرکب، أی بماهيه الصلاه، فی مقابل ما سيأتی من أنه يکون معتبراً بنحو(البشرط لا) فی الواجب، بمعنی أنّ الإخلال به بمعنی الزياده يکون إخلالاً ـ بالواجب لا ـ بماهيه الصلاه، هناک فرق بينهما. فعلاً کلامنا فی کيفيه اعتبار الجزء فی ماهيه المرکب، فی المسمّی بالصلاه.

القسم الأول: أن يکون الجزء معتبراً بنحو(البشرط لا) أی بشرط عدم الزياده.

القسم الثانی: أن يکون الجزء معتبراً بنحو(لا ـ بشرط) لکن بمعنی أن يکون المعتبر فی الماهيه هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فالواحد جزء من المرکب والمتعدد أيضاً هو معتبر فی المرکب وجزء منه.

القسم الثالث: أن يکون الجزء معتبراً بنحو(لا بشرط) لکن بمعنیً آخر، وهو أنّ المعتبر هو صرف وجود الجزء الذی ينطبق علی الوجود الأول، الوجود الثانی لا يکون جزءاً من المرکب کما أنه لا يضر بالمرکب، وهذا هو فرقه عن القسم الثانی، الوجود الثانی فی القسم الثانی من الاعتبار يکون جزءاً من الماهيه، أی من مسمّی الصلاه، کما أن الوجود الأول هکذا، بينما فی القسم الثالث من الاعتبار الوجود الثانی ليس جزءاً من الماهيه؛ لأنّ جزء الماهيه هو صِرف وجود الجزء وهو ينطبق علی الوجود الأول، فالوجود الثانی يکون وجوداً زائداً لا يضر ولا ينفع، فهو کضمِّ الحجر إلی جنب الإنسان ليس له أثر أصلاً.

ص: ۱۷۶

بالنسبه إلی القسم الأول من الاعتبار، ما ذکروه هو أنّه فی هذه الحاله لا يمکن تحقق الزياده، أصلاً لا تتصور الزياده فی مسمّی الصلاه إذا کان الجزء مأخوذاً بالقسم الأول من الاعتبار؛ وذلک لما ذکروه من أنّ الزياده حينئذٍ تکون إخلالاً بالجزء؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء معتبر بشرط عدم الزياده، فإذا زاد فی هذا الجزء، فهذا معناه أنه أخلّ بالجزء، ومن هنا قالوا أنّ هذه الزياده ترجع فی الواقع إلی النقيصه؛ لأنّ هذا إخلال بالجزء لا زياده فيه، ومن هنا لا يمکن تصوّر الزياده فی هذا القسم الأول.

فی القسم الثالث من الاعتبار الذی يرجع إلی اعتبار صرف وجود الجزء، أيضاً لا يتحقق مفهوم الزياده؛ لأنّه ____________ بحسب الفرض ____________ الوجود الثانی للجزء هو خارج عن حقيقه الصلاه وماهيتها؛ لأنّ المعتبر فی ماهيه الصلاه هو صرف وجود الجزء المنطبق علی الوجود الأول، فإذا حصل الوجود الأول تحققت ماهيه الصلاه والوجود الثانی يکون خارجاً عن ماهيه الصلاه وعن طبيعه الصلاه، ومن هنا لا يکون الوجود الثانی متصفاً بالصلاتيه، أصلاً ليس له علاقه بالصلاه، هو ليس صلاهً

ولا جزءاً من الصـلاه، ومن هنا لا يكون مسانخاً للركوع الأول الذى جاء به والذى انطبق عليه صرف الوجود والذى تعنون بعنوان الصـلاتيه، صـار جزءاً من الصـلاه، فالوجود الأول بعـد أن جاء بالركوع الأول تحقق صـرف الوجود وانطبق عليه عنوان الصـلاتيه وصـار جزءاً من الصـلاه وتحققت المـاهيه بتمـام ما هو معتبر فيها، تحقق مسـمّى الصـلاه، الوجود الثانى للركوع خارج عن ماهيه وليس ملحوظاً حين اختراع هـذه الماهيه؛ لأنّ الملحوظ حين اختراع هـذه الماهيه وحين جعلها واعتبارها هو صـرف وجود الجزء، هـذا معنـاه أنّ الجزء الثـانى ليس ملحوظـاً حين جعـل هـذه المـاهيه فيكون خارجاً عن الماهيه، ومن هنا لا يكون مسانخاً للوجود الأول من ذلك الجزء، فيختل الشـرط الأول المعتبر فى تحقق مفهوم الزياده؛ ولـذا نقول أنّه فى القسم الثالث من الاعتبار أيضاً لا يتحقق مفهوم الزيـاده؛ بـل فى الحقيقه إذا جـاء بالوجود الثانى للجزء يكون من قبيل ضم الحجر للإنسان، يكون شـيئاً لا علاقه له بالصـلاه ولا ينطبق عليه مفهوم الصـلاتيه؛ بل المحقق العراقى(قدّس سرّه) يرى أنه حتى لو قصد بالوجود الثانى الجزئيه، يعنى زاد ركوعـاً فى صـلاته مع افتراض أنّ الاعتبـار هو من القسم الثـالث. يقول: ليس فقط إذا زاد ركوعاً فى صـلاته بلا قصـد الجزئيه لا تصدق عليه الزياده؛ بل حتى إذا زاد ركوعاً فى صـلاته وقصد به الجزئيه، مع ذلك لا ينطبق عليه مفهوم الزياده، ويرى بأنّ قصده الجزئيه يكون من باب التشـريع، لكن هذه الزياده على تقدير تحققها هو يدّعى أنّها زياده ادّعائيه وليست زياده حقيقيه؛ لأنّ واقع الأمر أنّ الوجود الثانى شـىء لا علاقه له بالصـلاه، هو خارج عن ماهيه الصـلاه ولا علاقه له بها؛ ولـذا يكون الشـرط الأول مختلاً وهو المسانخه؛ ولـذا لا يصـدق مفهوم الزياده حتى إذا قصد به الجزئيه، وكل هذا مرتبط بهذه النكته، وهى أنّ المعتبر فى الماهيه هو صـرف وجود الجزء، ومـا زاد على ذلـك لا ـ يكون معتبراً فى مـاهيه الصـلاه، ومن هنـا يكون ما زاد على صـرف الوجود غير مسانخ لما يتحقق به صرف الوجود، ما يتحقق به صرف الوجود وهو الوجود الأول للجزء، هذا صلاه، مقوّم لماهيه الصلاه، ويعتبر فيه قصد الصـلاتيه... الخ، هذا هو الوجود الأول للجزء، أما الوجود الثانى، فهو شىء آخر، هو شىء خارج عن طبيعه الصلاه وعن ماهيتها؛ ولـذا لا يكون مسانخاً للوجود الأول للركوع بحسب الحقيقه، نعم، قـد تكون هناك زياده، يقول: هذه زياده ادعائيه. بناءً على هـذا الكلام؛ حينئـذٍ يظهر أنّ مـا ذكروه من تحقق الزياده فى القسم الثالث من الاعتبارات ______________ إذا آمنا بهـذا الكلام الـذى قلنـاه ______________ غير تـام، والصـحيح هو عـدم تحقق الزيـاده لاختلال شـرط المسانخه فى القسم الثالث من الاعتبار.

إذن: الصحيح فی المقام هو: إذا قلنا بالاعتبار الأول أو الاعتبار الثالث لا يتحقق مفهوم الزياده. أمّا بالاعتبار الأول، فلأن الزياده ترجع إلى النقيصه كما ذكروه، وهذا مطلب صحيح. وأمّا بالاعتبار الثالث، فلما قلناه خلافاً لهم؛ لأنّهم قالوا بأنّ الزياده تتحقق؛ لأنّ الاعتبار الثالث مأخوذ بنحو صرف الوجود؛ وحينئذٍ إذا جاء بركوعٍ ثانٍ يكون قد زاد فی الصلاه، فتتحقق الزياده. قلنا بحسب الحقيقه الزياده لا تتحقق، باعتبار أنّ الركوع الثانی خارج عن طبيعه الصلاه وليس له دخل بمسمّى الصلاه، وإنما هو شیءٌ آخر حاله حال أی حركه يقوم بها المكلّف باعتبار أنها ليست مسانخه للحركه الركوعيه فی مسمّى الصلاه.

وأمّا فی القسم الثانی الذی هو أن يكون الجزء المعتبر فی الماهيه لا بشرط الذی يرجع إلى اعتبار الجامع بين الواحد والمتعدد. فی هذا القسم قالوا: هنا لا تصدق الزياده؛ لأنّ أی زياده يأتی بها المكلّف تكون جزءاً من المركب وتكون معتبره فی المركب؛ لأنّ جزء المركب ليس هو الوجود الأول، ليس هو الواحد، وإنّما هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فأیّ زياده يأتی بها هی فی الحقيقه معتبره فی المركب وجزءٌ من المركب وواجبه بوجوب المركب....وهكذا فی سائر الأمور الأخرى، فأين الزياده ؟ هو عندما يأتی بركوعين، فأنّه قد جاء بما هو معتبر فی المسمّى ولم يزد على ذلك، عندما يكون المعتبر ركوعاً واحداً؛ حينئذٍ قد يقال أنّ الركوع الثانی يكون زياده، لكن عندما يكون المعتبر هو الجامع بين الواحد والمتعدد؛ حينئذٍ كما أنّه لو جاء بالركوع مره واحده يكون هذا جزءاً من المسمّى وواجباً بوجوب المركب، كذلك إذا جاء بركوعين كلٌ منهما يكون جزءاً من المسمّى ومعتبراً فيه ولا يكون زياده، فلا يتحقق مفهوم الزياده. هذا فی القسم الثانی.

ص: ۱۷۸

لکن یمکن أن یقال: بأنّ الأمر علی عکس ما ذکروه، هم قالوا فی القسم الثانی من الاعتبار لا یتحقق مفهوم الزیاده. قد یقال أنّ الزیاده تتحقق لتوفّر کلا الشرطین المعتبرین فی صدق مفهوم الزیاده، والمقصود من الشرطین هما السنخیه ووجود حدٍّ فی المزید فیه حتی تکون الزیاده بلحاظ ذلک الحد، وکلا الشرطین متوفّر فی المقام: أمّا الشرط الأول(السنخیه)، فواضح؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء لیس هو بشرط لا- من حیث الزیاده ولا- هو بنحو صرف الوجود حتی یقال أنّه ینطبق علی الوجود الأول والوجود الثانی یکون أجنبیاً عنه ولا- علاقه له بالماهیه ولا- الصلاه، وإنما المفروض أنّ الجزء المعتبر فی الماهیه هو الجامع بین الواحد وبین المتعدد، فالرکوع الثانی الذی یأتی به، الوجود الثانی للجزء فی الحقیقه مسانخ للوجود الأول للجزء ولا فرق بینهما، کما أنّ الرکوع الأول هو جزء من الماهیه وتتقوّم به الماهیه وواجب بوجوب المرکب، الرکوع الثانی أیضاً یکون کذلک یتصف بالصلاتیه وبالوجوب وکل الصفات الأخری التی یتصف بها الرکوع الأول، فلا- فرق بین الرکوع الأول والرکوع الثانی، مجموعهما یکون هو الواجب وهو جزء المرکب بناءً علی الاعتبار الثانی. إذن: الرکوع الثانی هو فی الحقیقه من سنخ الرکوع الأول، هو رکوع صلاتی کما أنّ الرکوع الأول هو رکوع صلاتی، فإذن: المسانخه محفوظه بناءً علی الاعتبار الثانی. هذا هو الشرط الأول وتبیّن أنه متحقق فی المقام.

وأمّا بالنسبه الشرط الثانی، فتحققه وعدم تحققه فی الحقیقه یختلف باختلاف الموارد وهذه مسأله دقیقه. تارهً نفترض أنّ ما هو المعتبر فی الواجب هو نفس ما هو المعتبر فی المسمّی، ونحن نتکلّم عن ما هو معتبر فی المسمّی، وافترضنا الاعتبار الثانی، یعنی أنّ المعتبر فی مسمّی الصلاه هو الجزء الجامع بین الواحد والمتعدد. هذا محل الکلام.

ص: ۱۷۹

تـاره نفـترض أنّ مـا هـو معتـبر فى الـواجب أيضـاً هو نفس مـا هو معتـبر فى المسـمّى، بـالنتيجه يكون الجزء الجـامع بين الواحد والمتعـدد معتبراً فى المسـمّى ومعتبراً فى الواجب، إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ فى هذه الحاله الشـرط الأوّل وهو السـنخيه يتحقق، لكن الشـرط الثانى لا يكون متحققاً باعتبار أنّ المزيـد فيه ليس فيه حـد تصـدق الزياده بالإضافه إليه، لا بلحاظ الماهيه يوجد حد، ولا بلحاظ الوجوب يوجد حد؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء معتبر فيهما بنحو لا بشـرط الذى يصدق على الواحد وعلى المتعدد، الواجب ليس هو الواحد حتى يقال أنّ الثانى يكون زياده بلحاظ هذا الحد، ما يعتبر فى الماهيه ليس حدّه هو الوجود الأول حتى نقول أنّ الوجود الثانى زياده بالإضافه إلى هـذا الحد، الواجب هو الأعم من الواحد والمتعدد وليس له حد، والماهيه أيضاً ما يعتبر فيها هو الأعم من الواحـد ومن المتعـدد ولا يوجـد حـد، المزيد فيه فى محل الكلام الذى هو ماهيه الصـلاه، مسـمّى الصـلاه ليس له حدّ حتى تكون الزيـاده بالإضـافه إليه، وهـذا معناه اختلال الشـرط الثانى، ما معنى أن نقول أنّ الركوع الثانى يكون زياده إذا لم يكن هنـاك حـدٌ لا ـ بلحـاظ الماهيه ولا بلحاظ الواجب ؟! كل جزء يأتى به المكلّف، وجود أول، وجود ثانٍ، وجود ثالث، وجود رابع هـو يـدخل ويكـون جزءاً مـن المـاهيه؛ لأ ـنّ الجزء ______________ بحسب الفرض ______________ هـو الأ ـعم من الواحـد والمتعـدد، إذن: ليس هناك حـدٌ تكون الزياده زياده بالإضافه إليه، ومن هنا لا يكون الشـرط الثانى متحققاً، فلا تصـدق الزيـاده لاختلاـل الشـرط الثـانى وإن كـان الشـرط الأـول متحققاً. هـذا إذا قلنا أنّ المعتبر فى الواجب هو نفس المعتبر فى الماهيه بحسب الفرض؛ لأننـا قلنـا أنّ فرض كلامنـا أنّ المعتبر فى المـاهيه هو الجـامع بين الواحـد والمتعـدد؛ لأننا نتكلّم بناءً على القسـم الثـانى من الاعتبار بلحاظ الماهيه، بلحاظ مسـمّى الصـلاه، والقسم الثانى من الاعتبار هو أن يكون الجزء هو عباره عن الجامع بين الواحـد والمتعـدد، فهل بلحاظ الواجب أيضاً هكذا ؟ إذا كان هكذا، فيختل الشـرط الثانى من شـروط صدق مفهوم الزياده. وأمّا إذا قلنا أنّه بلحاظ الواجب الأمر يختلف عنه بلحاظ مسمّى الصلاه، بمعنى أن نقول أنّ الجزء معتبر فى الواجب بشرط لا من حيث الزياده، بمعنى أنّ الوجود الثانى للركوع لا يضـر فى المسمّى؛ بل يكون جزءاً منه، لكنّه فى الواجب يكون مضرّاً؛ لأنّ الشارع قال أنّ الواجب هو الوجود الأول بشـرط عـدم الزياده، ولا مشكله فى هذا، اختلاف الاعتبارين باختلاف الملحوظ فى ذلك الاعتبار من ناحيه كونه مسـمّى الصـلاه ومن ناحيه الواجب بالوجوب الشـرعى بما هو واجب، هذا لا مشكله فيه، فإذا فرضنا ذلك؛ حينئذٍ يصدق مفهوم الزياده؛ لتحقق كلا الشـرطين السابقين، الشرط الأول المسانخه واضح، حيث أنّ المسانخه متحققه بلحاظ المسمّى؛ لأ ـنّ بلحـاظ المسـمّى الجزء المسـمّى هو الأ ـعم من الواحـد والمتعـدد بحسب الفرض فى القسم الثـانى من الاعتبـار، الجـامع بين الواحد والمتعدد هو المعتبر فى حقيقه الصـلاه، فالوجود الثانى مسانخ للوجود الأول، فكما أنّ هذا صـلاه، هذا أيضاً صلاه بلحاظ مسـمّى الصـلاه لا بلحاظ الواجب، فالشـرط الأول وهو المسانخه متحقق. وأمّا الشرط الثانى، فهنا أيضاً متحقق؛ لأنّ المفروض أنّه بلحـاظ الوجوب هنـاك حـدٌ؛ لأ ـنّ المفروض أنّ الوجوب مجعول بنحو(بشـرط لا ـ) من حيث الزيـاده، ما يجب على المكلّف هو الوجود الأ ـوّل بشـرط لا ـ من حيث الزيـاده، بمعنى أنّ الإتيـان بالزيـاده يكون مُخلّاً بـالواجب. إذن: الوجوب له حـدٌ وهو الوجود الأ ـول، بهـذا اللّحـاظ يمكن أن يصـدق على الركوع الثـانى أنه زياده على ذلك الحـدّ؛ لأنّ الشـرط الثانى يقول: لابـدّ أن يكون هناك حـدٌ تكون الزياده بالإضافه إليه، وإلّا إذا لم يكن هناك حـدٌ أصـلاً لا يتحقق مفهوم الزياده، ومن هنا يمكن تحقق مفهوم الزياده لتحقق كلا شـرطيه، الشـرط الأول وهو المسانخه واضح، والشـرط الثانى هو باعتبار أنّ الوجوب له حدٌ، وتجاوز هذا الحدّ يصدق عليه أنّه زياده بالإضافه إلى هذا الحد.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكروه فيه تأمّل من جهتين:

الجهه الأولى: أنّهم ذكروا أنّه فى القسم الثالث تصدق الزياده؛ بل جعلوا هذا هو جوابهم عن الإشكال الذى كان يقول أنّ الماهيه إما أن تكون معتبره بشرط لا، أو تكون معتبره لا بشرط بمعنى أنّ الجزء هو الجامع، وفى كلٍ منهما لا تصدق الزياده، وبالتالى يستحيل صدق الزياده. فأجابوا عن هذا الإشكال بأنّ هناك قسماً ثالثاً يمكن أن تتحقق فيه الزياده وهو هذا بنحو صِرف الوجود، وقلنا هنا بحسب الواقع والحقيقه لا يتحقق مفهوم الزياده.

الجهه الثانيه: أنّهم قالوا فى القسم الثانى لا يتحقق مفهوم الزياده؛ لأنّ كل زياده يأتى بها هى جزء من الواجب، فأين الزياده ؟ قلنا أنّ المسأله ليست هكذا على إطلاقها، وإنما صدق الزياده وعدم صدقها يرتبط بما هو الملحوظ فى الواجب، فإن كان الملحوظ فى الواجب هو نفس الملحوظ فى المسمّى وهو الجامع بين الواحد والمتعدد؛ حينئذٍ لا يصدق مفهوم الزياده؛ لاختلال الشرط الثانى؛ لأنّه لا يوجد حدٌّ تكون الزياده زياده بالإضافه إليه، وأمّا إذا كان المعتبر فى الواجب هو بشرط لا، أو لا بشرط بالمعنى الآخر، أى بمعنى صِرف الوجود لا بمعنى الجامع، فى هذه الحاله يكون هناك حدٌّ يمكن أن تكون الزياده صادقه بالإضافه إلى هذا الحدّ، فيتوفر كلا الشرطين، فتصدق الزياده. إذن: لا يمكن أن نقول فى القسم الثانى لا تصدق الزياده بقولٍ مطلق، وإنما يصح القول بأنها قد تصدق فى بعض الحالات وقد لا تصدق فى حالاتٍ أخرى.

الأصول العمليّه / حكم مبطليه الزياده فى الواجب بحث الأصول

ص: ١٨١

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / حكم مبطليه الزياده فی الواجب .

ما تقدّم كان فی الزياده فی المسمّی وقد تبين أنّه يمكن تصوّر تحقق الزياده فی المسمی فی بعض الحالات. الآن نتكلم عن الزياده فی الواجب، والمقصود بالزياده فی كلٍ منهما الزياده الحقيقيه فی مقابل الزياده التشريعيه التی سيأتی الكلام عنها، هل يمكن تصوّر الزياده الحقيقيه فی الواجب ؟ هل يمكن تصوّر الزياده الحقيقيه فی الواجب، أو لا ؟

الظاهر أنّ هناك صعوبه فی تصوّر تحقق الزياده الحقيقيه فی الواجب علی ضوء ما تقدم؛ لأنّ هذا الجزء المعتبر فی الواجب لا يخلو من الاعتبارات الثلاثه المتقدمه، كيفيه جعله، وكيفيه أخذه فی الواجب، ولا يخلو إما أن يكون بنحو البشرط لا من حيث الزياده، أو لا ـ بشرط من حيث الزياده بالمعنی الأول اللّابشرط، وهو أن يكون الجزء المعتبر فی الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، أو بنحو اللّابشرط بالمعنی الثانی، وهو أن يكون الجزء المعتبر فی الواجب صِرف وجود الجزء الجامع بين الواحد والمتعدد. علی كل هذه التقادير وعلی ضوء ما تقدّم فی ما يُشترط فی مفهوم الزياده وتحققها يظهر أنّ الزياده الحقيقيه فی الواجب غير متحققه فی كل هذه الاعتبارات الثلاثه.

أمّا بالنسبه للاعتبار الأول، فواضح، باعتبار إذا أُخذ الجزء فی الواجب بشرط لا من حيث الزياده؛ حينئذٍ تكون الزياده اجنبيه عن الواجب، والواجب بما هو واجب لا يشملها، وهذا معناه عدم السنخيه، فيختل الشرط الأول من الشرطين المتقدمين المعتبرين فی صدق مفهوم الزياده، الشرط الأول هو المسانخه، إذا كان الجزء مأخوذاً بشرط لا من حيث الزياده، إذن: الزياده لا تكون من سنخ أجزاء الواجب؛ بل الواجب بما هو واجب لا يشمل مثل هذه الزياده، فلا مسانخه، فيختل الشرط الأول من شروط صدق مفهوم الزياده، فإذا جاء بركوعين وفرضنا أن الركوع اعتُبر فی الواجب بشرط لا من حيث الزياده، الركوع الثانی لا يكون زياده فی الواجب؛ لأنه يعتبر فی الزياده المسانخه ولا مسانخه فی محل الكلام. ونفس هذا الكلام يُعلل به عدم صدق الزياده فی القسم الثالث، يعنی فی اللابشرط بالمعنی الثانی بنحو يكون الجزء المعتبر فی الواجب هو صرف وجود الجزء. نفس هذا التعليل يرد، وهو أن الزياده لا تكون مشموله للواجب بما هو واجب؛ لأن المعتبر فی الواجب بحسب الفرض هو صرف وجود الجزء، وصرف وجود الجزء يتحقق بالوجود الأول للجزء، فالوجود الثانی للجزء لا ـ يكون مشمولاً للواجب بما هو واجب، وهذا معناه عدم المسانخه بين الزائد والمزيد فيه، فيختل الشرط الأول من الشرطين السابقين، وهذا يمنع من صدق الزياده فی المقام.

ص: ۱۸۲

وأمّا إذا كان الجزء مأخوذاً فی الواجب بنحو لا بشرط من حيث الزياده الذی هو المعنی الأول ________ الذی هو القسم الثانی __________ بأن يكون المعتبر فی الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، يعنی أنّ الوحده غير مشروطه والزياده أيضاً ليست مشروطه. فی هذه الحاله أيضاً يقال بعدم صدق الزياده فی محل الكلام، لكن لا باعتبار اختلال الشرط الأول لوضوح تحققه، باعتبار أنّ الزائد هو جزء من الواجب؛ إذ لا ـ فرق بين الواحد والمتعدد ______________ بحسب الفرض __________ لأنّه مأخوذ لا ـ بشرط بالمعنی الأوّل، أی بمعنی أنّ المعتبر فی المركب الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، فكما إذا جاء بالواحد يكون جزءً من الواجب وداخل فيه، كذلك إذا جاء بالفردين، أيضاً يكون جزءً من الواجب

ومشـمولاً له، فـإذن: يكون مسانخـاً للواجب ولأجزاء الواجب، فيتحقق الشـرط الأول، فإذا منعنا من صـدق الزياده لابـدّ أن يكون عـدم صدق الزياده لا لأجل اختلال الشـرط الأول، وإنّما لأجل اختلال الشـرط الثانی، وذلک باعتبار أنّه إذا كان الجزء معتبر فی الواجب بنحو لا بشرط بهذا المعنى؛ حينئذٍ لا يكون هناک حدٌ للواجب تكون الإضافه زياده بالإضافه إليه؛ لأنّ أیّ مقدارٍ يأتی به من الجزء هو فی الحقيقه جزء من الواجب، كمـا لو جـاء بركوعين أو بثلاثه ركوعـات؛ لأنّ الركوع معتبر فی الصـلاه الواجبه لا بشـرط من حيث الزيـاده، بمعنى أنّ المعتـبر هو الجـامع بين الواحـد والمتعـدد. إذن: لا يوجـد حـدٌ للواجب حـتى تكون الزيـاده بالقيـاس إليه ويصـدق مفهوم الزيـاده ويقـال(زاد فی الواجب) إنمـا تكون الزياده فی الواجب عنـدما يكون للواجب حـد، وإلّا لا يصـدق مفهوم الزياده. لو كان المعتبر فی الصـلاه الواجبه هو ركوع واحداً، لأصـبح هذا حداً، لو كان المعتبر هو صِرف الوجود، فهـذا حـدٌ للواجب، فيتحقق الشـرط الثانی، لكن فی هـذين القسـمين قلنا أنّ الشـرط الأوّل هو الذی يختل. فی القسم الآخر الذی نتكلّم عنه وهو مـا إذا كان جامعاً، هنا الشـرط الأول متحقق حيث توجـد مسانخه بين الزائـد والمزيـد فيه، لكن الشـرط الثانی غير متحقق؛ لأنّه إذا كان الجزء المعتبر فی الواجب هو الجامع بين الواحد والمتعدد؛ حينئذٍ لا يوجد حدٌ، فإذا أتی بركوعين لا نستطيع أن نقول أتی بزياده، والركوع الثالث أيضاً ليس زياده......وهكـذا؛ لأنّه لا يوجد حدٌ للواجب حتى يصدق مفهوم الزياده بالإضافه إلى ذلک الحد، ومن هنا ينتفی الشـرط الثانی المعتبر فی صدق الزياده، فلا يتحقق مفهوم الزياده. ومن هنا يظهر أنه من الصـعوبه أن نتصوّر وأن نفترض تحقق الزياده بالنسبه إلى الواجب.

إلى هنا يتم الكلام عن الزياده الحقيقيه فى الواجب، والكلام الآن الزياده التشريعيه، ما هو المقصود بالزياده التشريعيه ؟ المقصود بالزياده التشريعيه هى عباره عن الإتيان بما ليس جزءً بقصد الجزئيه، أى أن يأتى بفعل هو ليس جزءً من الصلاه، لكن هو يأتى به بقصد الجزئيه. وهذه الزياده التشريعيه لا يُشترط فيها المسانخه، بمعنى أنّه سواء كان ما جاء به مسانخاً أو لم يكن مسانخاً، ما دام هو قصد الجزئيه معناه أنّه جاء بفعلٍ زائدٍ تشريعاً حتى إذا لم يقصد الجزئيه، هو أضاف للصلاه شيئاً وقصد به التشريع وقصد به الجزئيه، سواء كان مسانخاً، أو لم يكن مسانخاً، ومن هنا يظهر بناءً على أنّ المقصود بالزياده التشريعيه هذا المعنى الفرق بين الزياده التشريعيه والزياده الحقيقيه، فى الزياده الحقيقيه قلنا أنّ المعتبر هو المسانخه وقلنا أنّها شرط فى صدق مفهوم الزياده الحقيقيه. نعم، قلنا أنّه زائداً على المسانخه فى الأمور الاعتباريه لابدّ من قصد الجزئيه حتى يتحقق مفهوم المسانخه، كما نقلنا عن المحقق العراقى(قدّس سرّه) أنّ قصد الجزئيه معتبر حتى يتحقق به فى الأمور الاعتباريه المسانخه بين الزائد والمزيد فيه، وإلاّ إذا جاء بفعل مسانخٍ للمزيد فيه صورةً لكن بلا قصد الجزئيه، قال هو فى الواقع ليس مسانخاً، فحتى يكون مسانخاً لا يكفى فى المسانخه مجرّد المسانخه فى الصوره وفى الشكل، وفى إمكان شمول المركب له بقطع النظر عن قصد الجزئيه، هذا لا يكفى؛ بل لابدّ من قصد الجزئيه حتى يكون مسانخاً.

حينئذٍ يقال فى الزياده التشريعيه بالمعنى المتقدّم أنّ هذه الزياده التشريعيه يمكن تصوّرها فى القسم الأول، وفى القسم الثالث. أمّا فى القسم الأول، فيمكن تصوّرها باعتبار أنّ فى القسم الأوّل هناك واجب اعتُبر فيه جزء، وفرضنا أنّ هذا الجزء معتبر فى الواجب بشرط لا من حيث الزياده، هنا لا يمكن تصوّر الزياده التشريعيه بأن يأتى بالركوع الثانى قاصداً به الجزئيه، فيكون مشرعاً؛ لأنّ الشارع قال أنّ المعتبر هو الوجود الأول بشرط عدم الزياده. إذن: الزائد ليس جزءً من المركب وليس جزءً من الواجب، لكن هو جاء به بقصد الجزئيه، فيكون مشرعاً، فتصدق الزياده التشريعيه بهذا المعنى، كما أنّها تصدق أيضاً فى القسم الثالث، يعنى اللابشرط بالمعنى الثانى، بمعنى صرف الوجود؛ لأنّ المعتبر فى الواجب ________ بحسب الفرض __________
هو صِرف وجود الجزء وهو ينطبق على الوجود الأول، والوجود الثانى ليس جزءً من الواجب، وبإمكانه أن يأتى به وهو ليس جزءً من الواجب بقصد الجزئيه، فيكون مشرعاً، فتتحقق الزياده التشريعيه.

وأمّا فی القسم الثانی، یعنی فی اللابشرط بالمعنی الأول، أی أن یکون المعتبر فی الواجب هو الجامع بین الواحد والمتعدد، هنا من الصعب تصوّر تحقق الزیاده التشریعیه؛ لأنّ أی إضافه یضیفها للرکوع، الوجود الأول للرکوع، الوجود الثانی للرکوع، الوجود الثالث للرکوع لا تتحقق فیه الزیاده التشریعیه إذا قصد به الجزئیه؛ لأنّه جزء من الواجب؛ لأنّ الواجب اعتُبر فیه الرکوع لا بشرط من حیث الزیاده، بمعنی أنّ الجزء هو الجامع بین الواحد والمتعدد، فأی مقدارٍ جاء به من الرکوع یعتبر جزءً من الواجب، فلا یصدق مفهوم الزیاده التشریعیه؛ لأنّ مفهوم الزیاده التشریعیه یعنی الإتیان بما لیس جزءً بقصد الجزئیه، وهنا فی الرکوع الثانی قد جاء بما هو جزء، وفی الرکوع الثالث أیضاً قد جاء بما هو جزء من الواجب؛ ولذا لا یتحقق مفهوم الزیاده التشریعیه. إلی هنا یتمّ الکلام عن الأمر الأوّل الذی قلنا أنّ الکلام یقع فی باب الزیاده یقع فی أمور، الأمر الأول کان فی إمکان فرض الزیاده ثبوتاً فی المرکبات الاعتباریه. فی ذیل هذا البحث نقول: تاره ننتهی فی هذا البحث إلی استحاله تحقق الزیاده وعدم إمکان فرض ثبوتها أصلاً. إذا انتهینا إلی الاستحاله؛ حینئذٍ الدلیل الذی یثبت الأثر الشرعی علی الزیاده لابدّ من التصرّف فی ظهوره الأوّلی؛ لأنّه لیس من الممکن أن نحمل الزیاده الواقعه موضوعاً فی الدلیل(من زاد فی صلاته فعلیه الإعاده) وأمثال هذه العبارات الوارده فی الروایات، لا یمکن حمله علی المعنی الحقیقی للزیاده؛ لأنّ المفروض استحاله تحقق الزیاده الحقیقیه، فإذن: لابدّ من التصرّف فی هذا الظهور، والشیء الذی یقولوه هو أن یُحمَل علی الزیاده العرفیه، فأیّ مقدارٍ کرره المکلّف، فإذا قال العرف أنّه زیاده فی الصلاه؛ حینئذٍ یکون الدلیل دلیلاً علی ثبوت الحکم لتلک الزیاده، وإذا کان العرف لا یری أنّه زیاده؛ حینئذٍ لا یثبت ذلک الحکم، فیُحمل مثل هذا الدلیل علی الزیاده العرفیه عندما ننتهی إلی نتیجه استحاله تصوّر تحقق الزیاده الحقیقیه، لکن عندما لا ننتهی إلی هذه النتیجه ونقول بإمکان فرض تحقق الزیاده الحقیقیه؛ حینئذٍ لعلّه لا یبقی مانع من حمل الدلیل علی الزیاده الحقیقیه؛ لأن هذا هو ظاهره، الظهور الأوّلی للدلیل الوارد فیه عنوان الزیاده هو الزیاده الحقیقیه، ثبوتاً قلنا لا مانع من فرض الزیاده الحقیقیه، الدلیل أیضاً یُحمل علی الزیاده الحقیقیه.

الأمر الثانی الـذی یقع الکلام فیـه لیس هـو فی الحقیقه الکلام عن حکم الزیـاده من حیث المبطلیه وعـدم المبطلیه، من حیث المانعیه وعـدم المانعیه، لا نتکلم عن حکم الزیاده؛ لأنّ هذا بحث فقهی من قبیل الکلام فی حکم النقیصه، فهو أیضاً بحث فقهی لاـ یرتبـط بعلم الأـصول. نعم، هناک فرق فی هـذا البحث الفقهی بین النقیصه وبین الزیاده، فی بحث النقیصه هناک کان البحث عن نقص الجزء نسـیاناً فقط ولم یطرح فی کلامهم نقصان الجزء عمـداً، والسـرّ فی هذا هو أنّه هناک نقصان الجزء عمداً واضـح البطلان، وهو مقتضی دلیل الجزئیه، ومن الواضح أن نقصانه عمداً یوجب عدم الإتیان بالمرکب، وضوح البطلان فی حاله النقص عمداً جعلهم لا یتکلمون فی هذه الحاله، وإنما صـبّوا کلامهم علی حاله نقصان الجزء سهواً. فی محل الکلام یقع الکلام فی کلٍ منهمـا، فی الزیاده العمـدیه والزیاده السـهویه، ما هو حکم الزیاده العمـدیه ؟ وما هو حکم الزیاده السـهویه ؟ والسـرّ هو أنّ هنا لا یوجـد وضوح فی البطلان فی الزیاده العمدیه حتی یقال أنّ هذا الوضوح ینبغی أن یناسب عدم البحث فی الزیاده العمدیه، هنا لا وضوح فی البطلاـن، ودلیـل جزئیه الجزء لیس لاـزمه بطلاـن الزیـاده؛ بل قـد تکون الزیاده مبطله وقـد تکون غیر مبطله، ومن هنا احتاجوا إلی استئناف البحث فی الزیاده العمدیه کما بحثوا فی الزیاده السهویه، ففی کلٍ منهما وقع هذا البحث.

مـا أریـد أن أقـوله هـو: أنّ البحـث عن حکم الزیـاده العمـدیه والزیـاده السـهویه موضـوعه الفقه، والمبطلیه والمـانعیه تؤخـذ من الروایات، وهل تشـمل الزیاده السهویه، أو تختص بالزیاده العمدیه ؟ ....الخ من البحث الموجود فی الفقه. ما یرتبط بمحل کلامنا فی الأـصول لیس هـذا، أی لیس البحث عن حکم الزیـاده، وإنمـا هو البحث عن حکم الشکّ فی مانعیه الزیاده من حیث جریان الأصـل العملی وعـدم جریـانه، وما هو الأصل العملی الـذی یجری عنـد الشک فی مانعیه، أو مبطلیه الزیاده، بمعنی أننا فرغنا عن تحدیـد مفهوم الزیـاده، وفرغنـا فی الفقه عن بیـان حکم الزیـاده، رجعنا إلی الروایات وانتهینا إلی نتیجه، والنتیجه تاره هی إثبات المبطلیه للزیاده والمانعیه للزیاده، وتاره تکون النتیجه عـدم ذلک، أی أنّ الزیاده غیر مبطله. إذا أثبتنا المبطلیه أو عدمها، والمانعیه أو عـدم المـانعیه، فهو، ولاـ تصـل النوبه إلی الکلاـم عن حکم الشـک، لکن إذا فرضـنا أننـا لم ننتهِ إلی نتیجه هنـاک، لاـ إثبات المبطلیه والمانعیه ولا نفیهما، فتصل النوبه إلی الشک فی مبطلیه الزیاده أو مانعیتها، هذه الزیاده هل هی مانعه أو غیر مانعه ؟ فیقع الکلام فی ما هو محتوی الأصل العملی فی المقام ؟ وهذا شـیء یرتبط بعلم الأصول ومن وظیفه علم الأصول. أو أثبتنا هناک فی البحث الفقهی المبطلیه بالأدلّه فی صوره الزیاده العمـدیه، لکن عجزنا عن إثبات المبطلیه فی صوره الزیاده السـهویه، فلا مانع أن یُبحث فی علم الأـصول عن حکم الشـک فی مبطلیه هـذه الزیاده إذا وقعت سـهواً، وهـذا وظیفه علم الأصول. فإذن: محل کلامنا فعلًا یترکّز علی ما هو حکم الشک فی مانعیه الزیاده ومبطلیه الزیاده ؟ ما هو مقتضی الأصل العملی عند الشک فی مبطلیه الزیاده أو مانعیتها ؟ سواء شککنا فی مانعیه الزیاده عمداً أو سهواً، أو شککنا فی مانعیه الزیاده سهواً فقط، فیقع الکلام فی هذا.

ص: ۱۸۶

الشـیء الآـخر الـذی ینبغی التنـبیه علیه، وقـد ذکره بعض المحققین هو الظـاهر أنّ القضـیه فی البحث الأـصولی لاـ ترتبـط بعنوان الزیـاده، کلامنـا هو أنّ من یکرر الجزء مثـل أن یـأتی برکوعین، نشـک فی أنّ تکرار الجزء هل هو مانع عن صـحه الصـلاه ؟ أو مبطـل لهـا ؟ فیقع فیه البحث، سواء صـدقت الزیـاده علی هـذا التکرار، أو لم تصـدق، وسواء کـان هـذا التکرار واجـداً للشـرطین السابقین ویصـدق مفهوم الزیاده، أو کان غیر واجـد لأحد الشـرطین ولا یصدق مفهوم الزیاده، هذا لا یمنع من أن نبحث فی علم الأصول عن أنّ تکرار الرکوع الذی ________________ فرضاً ________________ لا تصدق علیه الزیاده هل یکون مانعاً من صحه الصـلاه، أو لا یکون مانعاً من صحه الصلاه ؟ ما هو مقتضی الأصل العملی فی هذه الحاله ؟ هذا لا مانع من بحثه، فلا یدور مـدار صـدق الزیـاده. ومن هنـا یظهر أنّ البحث السـابق فی الحقیقه ینفع فی البحث الفقهی؛ لأـنّه موقوف علی أن نفهم مـا معنی الزیاده ؟ هل یمکن تصوّر تحقق الزیاده، أو لا یمکن أصـلاً ؟ فإذا قلنا أنّه یمکن تصوّر تحقق الزیاده ویمکن فرض ثبوتها؛ حینئذٍ البحث الفقهی یقول: أنّ هـذه الزیاده التی أمکن تصوّرها حکمها کـذا؛ لأنّه عنـدما نتکلّم فی الدلیل لإثبات حکمٍ لابدّ أن نعرف الموضوع مـا هو، مـا هو المقصود بالزیـاده ؟ هل یمکن تصوّرها، أو لا ؟ وقلنا إذا لم یمکن تصوّرها لابـدّ أن نحمل الـدلیل علی الزیاده العرفیه. هـذا یکون له أثر هناک فی البحث الفقهی، فی محل کلامنا فی البحث الأصولی لا أثر له، سواء کان زیاده أو لم یکن زیاده، علی کل حال هو شکّ فی المانعیه، شکّ فی الشـرطیه، شکّ فی المبطلیه، فیمکن أن یقال أنّ هذا یجری فیه البحث الأصولی، وهو أنّه ما هو مقتضی الأصل العملی عند حصول مثل هذا الشک ؟

ص: ۱۸۷

حينئذٍ نقول:عند وصول النوبه إلى الشک فی مانعیه الزیاده، أو مانعیه تکرار الجزء، ولو لم یصدق علیه عنوان الزیاده، فأنّ مقتضی الأصل العملی فی المقام هو البراءه، بالضبط من قبیل ما تقدّم فی الشکّ فی الشرطیه، ومن قبیل الشکّ فی الجزئیه، وفی کل هذه الحالات الأصل الجاری هو البراءه؛ لأنّ هذا یندرج فی کبری دوران الأمر بین الأقل والأکثر، کما أنّه عند الشک فی الجزئیه یدور الأمر بین الأقل والأکثر، لو کانت السوره جزء، فهذا الأکثر، وإذا لم تکن جزءً، فالتسعه هی الأقل، وهکذا فی الشرطیه، إذا کان الشرط معتبر فی الواجب، فهذا الأکثر، وإذا لم یکن معتبراً، فالباقی یکون هو الأقل. المانعیه هی من هذا القبیل، فالمانعیه فی روحها ترجع إلی الشرطیه، بمعنی مانعیه تکرار الفعل، مانعیه الزیاده تعنی اعتبار عدم الزیاده فی الواجب، یعنی اشتراط عدم الزیاده، ولا فرق بین هذا الشرط وبین أیّ شرطٍ فی باب الصلاه، فمرجع الشک إلی الشک فی الشرطیه، وتقدّم سابقاً أنّ الشک فی الشرطیه یدخل فی مسأله دوران الأمر بین الأقل والأکثر والأصل الجاری فیه هو البراءه، فتجری البراءه لنفی المانعیه، هذا إذا وصلت النوبه إلی الشک وهذا هو المناسب للبحث الأصولی.

الأصول العملیّه / مبطلیه الزیاده فی الواجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / مبطلیه الزیاده فی الواجب .

ذکرنا سابقاً أنه عند الشک فی مبطلیه الزیاده نرجع إلی البراءه وتدخل المسأله فی کبری دوران الأمر بین الاقل والاکثر الارتباطیین, والصحیح فیها هو جریان البراءه وهنا ذکر الشیخ (قدّس سرّه) فی الرسائل أنه قد یقال بجریان الاستصحاب ایضاً لأثبات الصحه, والوجه فی ذلک هو أن یقال بأنّ العباده قبل هذه الزیاده التی نشکّ فی أنّها مبطله، أو لا، کانت صحیحه وبعد حدوث الزیاده یشک فی ارتفاع الصحه التی کانت ثابته سابقاً، فنستصحب الصحه.

ص: ۱۸۸

وبعباره اخری: اصاله عدم عروض المانع تجری، وهی أنه سابقاً لم یکن هناک مبطل للعمل وبعد حدوث الزیاده نشک فی عروضه والاصل عدمه. إذا تمّ جریان الاستصحاب بهذا الشکل؛ حینئذٍ یقع بحث فی أنه هل أن جریان الاستصحاب مانع من جریان البراءه التی فرغنا من جریانها، أو لا ؟ والمنع من جریان البراءه لابدّ أن یکون مبنیاً علی اساس الحکومه، أی أن الاستصحاب ______________ اذا جری وتمّت ارکانه ________________ یکون حاکماً علی البراءه, وإن کانا متوافقین. هذا هو الاشکال.

والشیخ(قدّس سرّه) تعرض إلی جواب هذا الاشکال, وحاصل ما ذکره هو: أنه ردّد الأمر فی المستصحب بأنه تارهً یکون عبارهً عن صحّه مجموع الصلاه، واخری یُراد به صحّه الأجزاء السابقه, وعلی الأول أجاب بجواب مختصر وهو أنه اذا کان المستصحب هو المجموع، فأنه لم یتحققّ بعد, ومراده عدم وجود یقینٍ سابقٍ بصحه المجموع بسبب عدم تحققّ المجموع سابقاً؛ لأنّ المجموع لا یتحقق الا بعد لحوق الاجزاء اللاحقه للأجزاء السابقه, أمّا قبل انضمام الأجزاء اللاحقه إلی الأجزاء السابقه لا نستطیع أن نقول سابقاً نحن علی یقین من صحّه المجموع، وذلک لسبب بسیط وهو أنّ المجموع لم یتحقق سابقاً حتی نقول نحن علی یقین من صحّته سابقاً، فالمجموع لم یتحقق؛ وحینئذ لا معنی لأجراء الاستصحاب فیه.

وأما على المعنى الاخر بأن يكون المقصود بالمستصحب هو صحّه الأجزاء السابقه؛ فحينئذٍ لا يرِد الاشكال السابق؛ لأنّ صحّه الأجزاء السابقه تحققت، كأجزاء قد جاء بها صحيحه ومطابقه للأوامر الضمنيه المتعلقه بها, فإذن: لا إشكال فی أنه قبل عروض الزياده هو على يقين من صحّه الاجزاء السابقه، فلا يرد هذا الاشكال. لكنه أورد عليه إشكال آخر وهو أنّ هذه لا تكون مجديه, وعللّ ذلك باعتبار أنّ صحّه الأجزاء السابقه إما أن تُفسّر بكونها مطابقه للأوامر المتعلقه بها, وإما أن يكون المقصود بالصحّه ترتّب الأثر على الأجزاء السابقه، والأثر هو عباره عن حصول المركّب بها إذا انضمّت إليها الأجزاء اللاحقه, وعلى كلا التقديرين الصحّه ______________ بالمعنى الأول أو بالمعنى الثانی ____________ ثابته للأجزاء السابقه حتّى بعد عروض الزياده, لأنّ الأجزاء السابقه بعد أن تقع مطابقه للأوامر المتعلقه بها لا تنقلب عن ذلك بعروض الزياده, حتّى لو علمنا بأنّ هذه الزياده مبطله، فأنّ الأجزاء السابقه حينما وقعت، وقعت مطابقه لأوامرها ولا تنقلب عما وقعت عليه, وحينما وقعت يترتب عليها الاثر ونستطيع أن نقول الآن بعد عروض الزياده والعلم بذلك والعلم بكون الزياده مبطله نستطيع أن نقول أنّ تلك الأجزاء السابقه قبل عروض الزياده مطابقه لأوامرها، ونستطيع أن نقول أنه يترتّب عليها اثرها المقصود والذی هو حصول المركّب بها إذا انضمّت اليها الأجزاء الّلاحقه، وهذا امر ثابت للأجزاء السابقه ونحن على يقين منه حتى بعد عروض الزياده, أی نحن على يقين من صحّه الاجزاء السابقه إما بمعنى مطابقتها للأوامر المتعلقه بها، وإما بمعنى ترتّب الاثر عليها، بمعنى أنه لو انضمّت اليها سائر الاجزاء على النحو المعتبر شرعاً لحصل بها المركب، فهذا الأمر نحن على يقين منه فعلاً.

ص: ۱۸۹

إذن: الكلام فى أن هذه الصحّه الثابته سابقاً هل تنفع للوصول إلى الغرض من الاستصحاب والذى هو الحكم بصحه الصلاه بالرغم من الزياده التى نشكّ فى أنها مبطله أو لا ـ ؟ أو نشك فى أنّها مانعه، أو ليست مانعه ؟ فصحّه الأـجزاء السابقه ــــــــــــــ بمعنى أنّ المركب يحصل بها لو انضمّت إليها الأجزاء الّلاحقه بالشرائط المعتبره فيها شرعاً ــــــــــــــ لا يستطيع أن يثبت الصحه الفعليه للصلاه بعد عروض الزياده التى نشكّ فى مبطليتها وعدم مبطليتها؛ فانضمام الأجزاء الّلاحقه إلى الأجزاء السابقه لا يُحدِث شيئاً على تقدير المبطليه, ولا يترتّب المركب على الأجزاء السابقه, لا لكونها غير صحيحه، ولا لكونها لم تقع مطابقه لأوامرها، وإنّما لعدم انضمام الأجزاء الّلاحقه على النحو المعتبر. بطلان الأجزاء السابقه ينشأ من عدم انضمام الأـجزاء اللاـحقه إلى الأجزاء السابقه على النحو المعتبر, فهذا يوجب بطلانها، وهذا البطلان بهذا المعنى لا ينافى الصحه بهذا المعنى؛ لأنّ الصحّه تعليقيه، فالأجزاء السابقه تكون صحيحه ويترتب عليها الاثر، لكن إذا انضمّت إليها الأجزاء الّلاحقه بتمام ما هو معتبر فيها, لكن عندما نشكّ فى مبطليه الزياده وجاء بها؛ حينئذٍ لا نستطيع أن نقول بأنّ الصحّه التى كنا على يقين بها سابقاً للأجزاء السابقه تنتج صحه العباده فعلاً بحيث يُحكَم بصحّه صلاته بالرغم من أنه زاد فى صلاته، وهذه الزياده يُشَكّ فى كونها مبطله أو غير مبطله.

وليس مقصود الشيخ(قدّس سرّه) فى المقام ــــــــــــــ بحسب الظاهر ــــــــــــــ هو أننا لاـ نحتاج إلى الاستصحاب, لأنّا نقطع بصحه الاـجزاء السابقه، ومن الواضح أنه عند القطع بالمستصحب لا معنى لأجراء الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب من احكام الشك, فلابدّ من فرض الشك فى بقاء المستصحب, وهو يقول لا نحتاج إلى الاستصحاب؛ لأننا نقطع بصحه الاـجزاء السابقه, وهذه الصحه موجوده حتّى الآن وثابته حتّى بعد عروض الزياده, فنحن فعلاً بعد عروض الزياده نقطع بصحّه الأجزاء السابقه، فلا حاجه للاستصحاب لإثبات بقاء الصحّه بالاستصحاب تعبّداً عند عروض الزياده، يقول: هذا لا نحتاج إليه، ليس مقصود الشيخ(قدّس سرّه) بيان أنّها غير مجديه بأنه ليس هناك حاجه للاستصحاب؛ لأنّنا نقطع بما يوافق الاستصحاب، وإنما مقصوده أنّ الصحّه بهذا المعنى ثابته عند حصول الزياده وممّا نقطع بها، ولكنّ الصحه الثابته بالقطع واليقين عند عروض الزياده لا تنفع ولا تجدى للحكم بصحّه الصلاه؛ لأنّ هذه الصحّه معلّقه على انضمام الاجزاء اللاحقه بالشرائط المعتبره، والمفروض أنّ المكلّف لاـ يُحرِز ذلك, وإنّما يشكّ فى أنّ الاجزاء اللاحقه جاء بها حسب المواصفات المعتبره شرعاً أو لاـ؟ لأـنه يشك فى أنّ الزياده تكون مانعه ومبطله، ومن هنا لا يترتب الاثر المراد فى المقام على الاستصحاب؛ بل فى حالات القطع بالصحه بعد عروض الزياده ايضاً هذا لا يجدى، الصحه ثابته حتّى بعد عروض الزياده، لكنّها لا تنفع لإثبات الأثر الذى يُراد إثباته فى محل الكلام.

ثمّ يذكر(قدّس سرّه) فی ذیل عبارته:

فإذا کان عدم حصول الکل یقیناً لعدم حصول تمام ما یعتبر فی الکل، غیر قادح فی صحه الجزء، فکیف إذا شک فی حصول الکل من جهه الشک فی انضمام تمام ما یعتبر، کما فیما نحن فیه ؟. (۱)

بعد ذلک أورد علی نفسه(قدّس سرّه):

فإن قلت: فعلی ما ذکرت فلا یعرض البطلان للأجزاء السابقه أبداً؛ بل هی باقیه علی الصحه بالمعنی المذکور إلی أبد الدهر، وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع فی النصوص والفتاوی إطلاق المبطل والناقض علی مثل الحدث وغیره من قواطع الصلاه. قلت: نعم، ولا ضیر فی التزام ذلک، ومعنی بطلانها عدم الاعتداد بها فی حصول الکل، لعدم التمکّن من ضمّ تمام الباقی إلیها، فیجب استئناف الصلاه، امتثالا للأمر. (۲)

ثم ذکر مطلبا آخراً، وهو مهم ومحل کلام، ونحن نجعل کلام الشیخ (قدّس سرّه) مدخلًا لهذا الکلام فیما سیأتی،بعد أن منع جریان الصحّه فی المقام لأثبات صحه العمل الذی عرضت فیه الزیاده ومع الشک فی مبطلیه الزیاده ومنع من جریان الاستصحاب, استدرک وقال یمکن اجراء الاستصحاب لأثبات صحّه العمل عندما یکون الشکّ فی القاطع لا فی المانع, وکأنّه میّز بین نوعین من الشکّ, الشکّ فی القاطعیه والناقضیه والشک فی المانعیه, فالشکّ فی المانعیه یأتی الکلام السابق ولا یجری الاستصحاب لإثبات صحّه العمل عندما تأتی بشیءٍ وتشک فی کونه مانعاً، لکن عندما تأتی بشیءٍ وتشک فی کونه قاطعاً للعمل، هنا یجری الاستصحاب لأثبات صحه العمل. هذا ما یستفاد من کلامه(قدّس سرّه)، وما قیل فی توضیح کلامه أنّ مقصوده هو أنّ المرکب الذی یترکب من اجزاء متباینه کما هی اغلب المرکبات الشرعیه یمکن تصوره بنحوین:

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص۳۷۳.

۲- فرائد الاصول, الشیخ الانصاری, ج۲, ص۳۷۳.

النحو الاول: أن نفترض بأنّ هذا المركب له ما يُعبّر عنها بالهيئه الاتصاليه, وتكون معتبره شرعاً, وتكون قائمه بأجزائه, ويُعبّر عنها كما فى كلمات المحقق النائينى(قدّس سرّه) (بالجزء الصورى) فى قبال الاجزاء الواقعيه الاخرى كالسوره والركوع والسجود... الخ, والهيئه الاتصاليه ليس لها واقع فى الخارج، وإنما هى معنى حرفى, وهى جزء معتبر فى تلك المركبات.

النحو الثانى: هو أن لا- يكون للمركب هيئه اتصاليه معتبره، وإنّما ليس له إلّا ذات الا-جزاء، وما يُطلَب من المكلّف هو الإتيان بذات الأجزاء، وإن كان بترتيب معين كما فى الوضوء، هذا لا علاقه له بالترتيب، ففى الوضوء هناك غسلات ومَسَ-حات بترتيب معيّن، لكن هذا لا يعنى أنّ الوضوء تكون له هيئه اتصاليه معتبره وجزء صورى معتبر، وإنّما المطلوب هو أن يأتى بهذه الغسلات والمَسَحات، هذا هو المطلوب من المكلّف وليس هناك شىء إضافى يكون معتبراً غير هذه الغسلات والمَسَحات يُعبّر عنه بالهيئه الاتصاليه. ويقول الشيخ(قدّس سرّه) ______ يمكن تفسير كلامه بهذا ______ هذان أمران يمكن تصورهما فى المركبات الاعتباريه, ويمكن افتراض أنّ الملا-ك قائمٌ بالأ-جزاء مع وجود جزء اضافى غير هذه الا-جزاء ويُسمّى بالجزء الصورى, واخرى نفترض أنّ الجزء الصورى والهيئه الاتصاليه ليس لها دخل فى ملاك الأمر بهذا المركب.

وجود جزءٍ زائدٍ فى المركب يُعبّر عنه بالهيئه الاتصاليه يحتاج إلى دليل، إذا لم يكن هناك دليل يدل على اعتبار هذا الجزء الصورى، بالإضافه إلى اعتبار الأجزاء؛ حينئذٍ ظواهر الادله تنفى اعتباره, مثلاً: يدلّ دليلٌ على وجوب الوضوء الذى هو عباره عن الغسلات والمسحات، وليس فيه دلاله على اعتبار الهيئه الاتصاليه؛ ولذا كثير من المركبات الشرعيه لا يُعتبر فيها هيئه اتصاليه, وإنّما هى عباره عن أجزاء تكون واجبه ويجب على المكلّف أن يأتى بها بترتيبٍ خاصٍ.

ص: ١٩٢

إذن: لابدّ من وجود دليل على اعتبار هذا الجزء الإضافی الذی هو الجزء الصوری فی المرکب. وذکروا فی باب الصلاه أنّ الدلیل قام علی اعتبار هذا الجزء الصوری، والدلیل هو عباره عن الروایات التی عبّرت عن بعض الافعال بـــــــ (القاطع للصلاه)، من قبیل الالتفات الذی عُبّر عنه بأنّه قاطع للصلاه, واستفاد الفقهاء من ذلک بأنه لا یکون إلا قطع للاتصال, إذن: هناک هیئه معتبره فی الصلاه یکون الالتفات إلی الیمین أو الشمال قاطعاً لهذه الهیئه الاتصالیه المعتبره فی الصلاه، ولو لم تکن هناک هیئه اتصالیه فی الصلاه لا یصح التعبیر عن الالتفات بأنه قاطع, ویؤیَّد هذا الکلام بأنه فی مقام التفریق بین القاطع وبین المانع, أنّ المانع لیس فیه هکذا حاله، فالمانع یمنع من صحّه الفعل, لکن القاطع یقطع هیئه اتصالیه، میّزوا بینهما بأنّ المانع لا یضر الإتیان به فی اثناء العباده بشرط عدم کون المکلف مشتغلاً بالعباده کما لو کان المصلی غیر مشتغل بفعلٍ من افعال الصلاه کما فی بعض السکونات المتخلّله بین اجزاء الصلاه، وتنجّس ثوبه أو بدنه، ولکنه أزال هذه النجاسه قبل الاشتغال بفعل من الافعال فأنه یحکم بصحه صلاته ولا یضر ذلک بها، وکذلک لو لبس حریراً فی أحد سکونات الصلاه ثم نزعه قبل الاشتغال بفعل من افعالها، أی قبل أن یدخل فی الجزء اللاحق, هذا لا یوجب بطلان الصلاه، بینما القاطع یضر بالعمل والعباده حتی لو وقع فی اثناء السکونات؛ لأنه یقطع الاتصال(الجزء الصوری)، فلا فرق بین أن یحصل ذلک فی أثناء الانشغال بالعباده، أو یحصل فی السکونات المتخلله بین أجزاء العباده.

بناءً علی هذا الکلام الذی یمکن أن یُستفاد من کلمات الشیخ(قدّس سرّه). نأتی إلی محل کلامنا، قلنا أنه(قدّس سرّه) میّز بین الشک فی المانعیه وبین الشک فی القاطعیه، فمنع من جریان الاستصحاب عند الشک فی المانعیه لما تقدّم, لکن عندما یکون الشک فی القاطعیه، یقول: أنّ هذا لا یمنع من جریان الاستصحاب لإثبات صحّه العمل عند الشک فی القاطعیه, والاستصحاب یجری للهیئه الاتصالیه التی کنّا علی یقین بوجودها سابقاً, فالهیئه الاتصالیه المعتبره فی باب الصلاه هی تحدث بحدوث أول جزءٍ من اجزاء الصلاه وهو التکبیر، وتنتهی بالانتهاء من آخر جزءٍ منها وهو التسلیم، فإذا جاء بالشیء الذی یشک فی أنه قاطع للهیئه الاتصالیه، أو لا؟ فإن کان قاطعاً، فإنّ الهیئه الاتصالیه سوف ترتفع، وإن لم یکن قاطعاً فإنّ الهیئه الاتصالیه باقیه. إذن: هو یشکّ فی بقاء ما هو علی یقین منه سابقاً، وهذا مورد للاستصحاب، فیجری استصحاب الهیئه الاتصالیه, فیکون عمله صحیحاً؛ ولذا ذهب الشیخ(قدّس سرّه) إلی التفصیل بین الشک فی المانعیه والشک فی القاطعیه, هذا توضیح ما ذکره الشیخ(قدّس سرّه) فی المقام.

ص: ١٩٣

ونحن نتكلّم حول ما ذكره الشيخ(قدّس سرّه)، ويقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: أنّ هذا الاستصحاب لو جرى، فهل يكون حاكماً على البراءه ؟ أو لا ؟

الأمر الثانى: هل يجرى الاستصحاب عند الشك فى المانعيه، أو لا ؟

الأمر الثالث: هل يجرى الاستصحاب عند الشك فى القاطعيه، أو لا ؟

الأصول العمليّه / مبطليه الزياده فى الواجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / مبطليه الزياده فى الواجب .

قلنا أنّ الكلام يقع فى عدّه أمور:

الأمر الأول: ما ذكره بعضهم من حكومه الاستصحاب على البراءه وأنّه يمنع من جريان البراءه.

الأمر الثانى: هل يجرى الاستصحاب عند الشك فى المانعيه، أو لا ؟

الأمر الثالث: هل يجرى الاستصحاب عند الشك فى القاطعيه، أو لا ؟

أمّـا بالنسـبه إلى الأمر الأوّل: ورد فى تقريرات المحقق النائينى(قدّس سرّه) بأنّ الاستصحاب على تقدير جريانه ________________ وإن كان هو قد منع من جريانه عند الشكّ فى المانعيه على ما سيأتى ________________ يكون حاكماً على البراءه، وبالتالى مانعاً من جريانها، وهذا المطلب مبنى على ما يذكروه من أنّ الاصل المحرز يلغى موضوع الأصل غير المحرز, والاستصحاب من الأصول المحرزه والبراءه من الأصول غير المحرزه, ومن هنا تكون الحكومه بهذا الاعتبار، ولم يفرّقوا خصوصاً المحقق النائينى(قدّس سرّه) بين ما اذا كان الأصلان متوافقين أو متخالفين.

هذا الكلام محل مناقشه مبنىً وبناءً, أما المناقشه المبنائيه فهى فى أصل جريان الحكومه فى حاله التوافق, كما هو فى محل الكلام؛ لأننا نتكلّم عن أصلين متوافقين، فكل من استصحاب الصحّه والبراءه يثبت نتيجه واحده وهى صحه العمل المأتى به, فأصل الحكومه فى حاله التوافق هى محل مناقشه، والسرّ فى ذلك هو أنّ المأخوذ فى موضوع دليل الأصل غير المحرز الذى هو البراءه فى محل الكلام هو عدم العلم بالخلاف, فإذا كان براءه أو أصاله الاباحه فالمأخوذ فى موضوعها عدم العلم بالحرمه، واذا كان الأصل هو أصاله الطهاره فالمأخوذ فى موضوعها هو عدم العلم بالنجاسه......وهكذا، والذى يجمعها كلّها هو عدم العلم بالخلاف, ومن الواضح بأنّ الموضوع إذا كان عدم العلم بالخلاف، فالرافع له هو العلم بالخلاف, ومن الواضح أنّه فى محل الكلام الاستصحاب الموافق، أو أىّ شيءٍ آخر موافق لا يكون علماً بالخلاف حتى يكون رافعاً لموضوع الأصل غير المحرز, بل هو علم بالوفاق؛ لأنّ المفروض انهما متوافقان, فالاستصحاب فى محل الكلام وفى غيره ليس علماً بالخلاف، حتى لو قلنا بأنّ الاستصحاب يورث العلم، لكنّه يورث العلم بالوفاق تعبّداً لا العلم بالخلاف، والمفروض أنّ موضوع الأصل العملى هو عدم العلم

بالخلاف، وعدم العلم بالخلاف لا يرتفع إلاّ بالعلم بالخلاف، ولو كان تعبّداً بالاستصحاب مثلاً، وهذا إنّما يكون حينما يكون الاستصحاب مخالفاً لأصاله البراءه، فيرتفع موضوع الأصل العملى وتثبت الحكومه، أمّا إذا كان على تقدير أن يكون علماً، فهو علم بالوفاق؛ حينئذٍ هذا لا يكون رافعاً لموضوع الأصل العملى ـــــــــــــــ اصاله الطهاره، أو أصاله البراءه ـــــــــــــــ فكيف يكون حاكماً.

ص: ١٩٤

فأصل الحكومه فى حاله التوافق بين الاصلين محل نقاش, نعم فى حاله التخالف لها وجه، بأن يقال أنّ هذا اصلٌ محرز، فينزّل الشک منزله اليقين، فيكون موجباً لليقين والعلم التعبدى بالخلاف، فيمكن أن يكون على هذا الاساس رافعاً لموضوع الاصل العملى تعبّداً، وهذا هو معنى الحكومه. أمّا فى حاله التوافق، فهذا لا مجال له، فيبقى موضوع الأصل العملى على حاله، وهذا يعنى أنّ الاستصحاب لا يكون حاكماً عليه ورافعاً لموضوعه تعبّداً. هذا مضافاً إلى أنّ هناک محاذيراً مذكوره فى محلّها تترتب على الالتزام بالحكومه فى حالات التوافق، من جملتها أنّ اصاله الطهاره واصاله البراءه واصاله الإباحه تبقى مختصّه بمواردٍ نادرهٍ جداً بناءً على هذا الالتزام، وذلک لا يناسب الاهتمام بها من قبل الشارع بألسنه مختلفه، فمثلاً اصاله الطهاره اذا قلنا بأنّ استصحاب الطهاره يحكم عليها، واستصحاب النجاسه أيضاً يحكم عليها بلا اشكال، فإذا قلنا فى صوره التوافق أنّ الاستصحاب يكون حاكماً عليها ومانعاً من جريانها، فأنها سوف تختص بمواردٍ نادرهٍ جداً, مثل موارد توارد الحالتين، وفى غير هذا المورد أمّا أن يجرى استصحاب النجاسه أو يجرى استصحاب الطهاره, فإذا قلنا أنّ كلا الاستصحابين حاكم على اصاله الطهاره، فسوف لا يبقى لها الا موارد نادره(توارد الحالتين التى لا يجرى فيها كل من الاستصحابين) وهذه الموارد نادره لا يناسب أن تُحمل عليها اصاله الطهاره التى كثرت رواياتها وهكذا الكلام فى اصاله البراءه واصاله الاباحه, وهذا المحذور لا يلزم اذا خصّصنا الحكومه بحالات التخالف؛ لأنّ اصاله البراءه تجرى فى موارد اخرى وهى موارد التوافق.

هذا بالنسبه إلى اصل المبنى, ولو تنزّلنا عنه والتزمنا بالحكومه حتى فى موارد التوافق كما فى محل الكلام، مع ذلک نقول: نلتزم كبروياً بأنّ الاصل المحرز كالاستصحاب يكون حاكماً على البراءه مطلقاً سواء كان موافقاً لها أو لا, فتأتى حينئذٍ مناقشه مختصّه بالمقام وهى أنّ هذه الحكومه إنّما يصحّ الالتزام بها حينما يكون ظرف جريان كل واحدٍ من الأصلين واحد، أى يكون ظرف جريان اصاله الاستصحاب نفس ظرف جريان البراءه وفى مورد واحد؛ حينئذٍ يكون هناک مجال للالتزام بالحكومه حتى إذا كانا متوافقين بناءً على التنزّل عن المناقشه السابقه وتسليم المبنى كما هو الحال فى اصاله الطهاره واستصحاب الطهاره، فظرف جريان اصاله الطهاره هو نفس ظرف استصحاب الطهاره؛ فالمكلّف الذى يشک فى طهاره هذا الماء ونجاسته، ويريد أن يتوضأ به تجرى فى حقه اصاله الطهاره كما يجرى فيه حقه استصحاب الطهاره ايضاً لو كانت الحاله السابقه له هى العلم بالطهاره, فظرفهما واحد؛ وحينئذٍ هناک مجال للحكومه. وأمّا إذا فرضنا تعدّد الظرف بأن كان ظرف جريان أحد الأصلين غير ظرف جريان الأصل الآخر، كما هو الحال فى محل الكلام، فظرف جريان استصحاب الصحه هو ظرف ما بعد الإتيان بالجزء الزائد الذى يُشک فى كونه مانعاً، أو ليس مانعاً, وأمّا قبل ذلک، فلا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم الشک فى الصحه, فقبل أن يأتى بالركوع الثانى لا يوجد لديه شکٌّ فى الصحّه حتى يستصحب الصحّه المتيقنه سابقاً، وإنّما يكون شاكاً بعد أن يأتى بالركوع الثانى ويشک فى كونه مانعاً، فيحصل عنده شکٌّ فى الصحه المتيقنه سابقاً، فيستصحبها, بينما البراءه ليست هكذا، فالبراءه فى محل الكلام عن مانعيه هذا الزائد، وهذا يمكن فرضه قبل الإتيان بالجزء الزائد، فهو قبل أن يشرَع بالعمل يشک فى أنّ الإتيان بالركوع الثانى هل

يبطـل العمل ــــــــــــــــــ الصـلاه ــــــــــــــــــ ؟ فتأتی البراءه لنفی المانعیه, کما هو الحال فی الجزئیه عنـدما یشـک فی جزئیه شیء فی المأمور به، فیجری البراءه لنفی الجزئیه، فإنّ هذا ظرفه قبل الإتیان بالعمل, فقبل أن یأتی بالعمل هو یشک فی أنّ السوره واجبه، أو لا ؟ وهل هی جزء من الصلاه، أو لا ؟ فیُجری البراءه لنفی وجوب الاکثر؛ لأنّ الأمر یدور بین الأقل والأکثر، ثمّ یشـرع بالعمـل، فظرف جریـانه هو ظرف مـا قبل الإتیان بما یشک فی کونه جزءً، أو یشک فی کونه مانعاً، أو یشک فی کونه شرطـاً، ومع اختلاـف الظرف لاـ معنی للحکومه؛ لأـنه قبل الإتیان بالجزء الزائـد المشـکوک مانعیته تجری البراءه فقط, ولا مجال لجریـان الاستصـحاب قبـل الإتیـان بما یشکّ فی مانعیته؛ لأنّه لا شکّ حتی یجری الاستصـحاب، ولا تُعارَض البراءه باستصـحاب الصـحّه, واذا جرت البراءه؛ حینئـذٍ یثبت عـدم المانعیه؛ لأنّ اصاله البراءه تجری لنفی المانعیه کما تجری لنفی الجزئیه والشـرطیه؛ وحینئذٍ لا یبقی شک فی الصـحه بعد الإتیان بهذه الزیاده لکی یرجع إلی الاستصـحاب، أصـلاً لا معنی للرجوع إلی الاستصحاب بعد ذلک؛ لأنّ الدلیل الشرعی قام فی مرتبه سابقهٍ کان الاستصحاب لا یجری فیها حتی یمنع من جریانها؛ وحینئذٍ یمکن أن یقال أنّ القضـیه معکوسه حیث أنّ اصاله البراءه هی الحاکمه علی الاستصحاب ولا نقول بذلک، ولکنها تمنع من جریانه؛ لأنها موجبه لارتفاع الشک فی الصحه ولأنّها أثبتت عدم مانعیه الجزء الزائد.

ص: ۱۹۵

الأمر الثانی: هل یجری استصحاب الصحّه عند الشکّ فی المانعیه، أو لا ؟

وقد تقدّم أنّ الشیخ الاعظم(قدّس سرّه) منع من ذلک؛ لأنّ المراد استصحابه إن کان المقصود به صحه المجموع، فأنه لم یحصل بعد. إذن: لابدّ أن یکون المقصود بالصحه هو الشق الثانی الذی ذکره الشیخ(قدّس سرّه)، وهو عباره عن صحّه الاجزاء السابقه؛ لأنها عندما وقعت، وقعت صحیحه، ومعنی الصحه کما ذکر الشیخ(قدّس سرّه) إما معنی مطابقتها لأوامرها، وإما ترتب الاثر علیها، وذکر أنّ المقصود بالأثر الذی یترتب علی الأجزاء السابقه هو حصول المرکب بها لو انضمّت الیها سائر الاجزاء.

واشکل الشیخ(قدّس سرّه) علی هذا الاستصحاب بأنّ هذه القضیه ________________ صحه الاجزاء السابقه بهذا المعنی ______________ متیقنه ولا شک فیها, وقلنا بأنّ مقصود الشیخ(قدّس سرّه) هو أننا ندّعی بأنه حتی علی فرض کون القضیه متیقنه ________________ کما هی کذلک ________________ فأنها لا تنفع لأثبات المطلوب، یعنی لإثبات صحّه العمل الذی یشک فی مانعیه الزیاده فیه.

أما بالنسبه إلی کونها متیقنه فعلاًـ کما کانت متیقنه سابقاً، فأنه اثبت ذلک بدعوی أنّ القضیه تعلیقیه، وصحه الاجزاء السابقه بمعنی ترتب الاثر علیها لو انضمّت إلیها سائر الاجزاء, وهذا نحن علی یقین منه الآن حتی بعد عروض ما یشک فی مانعیته؛ بل ترقّی اکثر وقال: حتی بعد عروض ما یقطع بکونه مانعاً, یبقی القول بأنّ الاجزاء السابقه لو انضمّت الیها الاجزاء اللاحقه تکون الصلاه صحیحه ومسقطه للأمر, غایه الأمر أنّ البطلان الذی یحصل فی العباده یحصل نتیجه عدم الانضمام، أی من جهه عدم حصول المعلّق علیه, فالشک إنما یکون فی الانضمام وعدمه لا فی بقاء القضیه التعلیقیه المتیقنه سابقاً, فأنها باقیه بنفس المرتبه من الیقین بعد الإتیان بالجزء الزائد, هذا ما ذکره الشیخ(قدّس سرّه)، وذکره غیره ایضاً.

ص: ۱۹۶

ولكن يمكن أن نفترض حصول الشک فی نفس القضيه المتيقنه لا ـ فی المعلق عليه كما ذكر, وذلك بتبديل القضيه المتيقنه سابقاً ـــــــــــــ القضيه التعليقيه، أو ما يُعبّر عنه بالصحه التأهليه ـــــــــــــ واذا كان المانع من جريان الاستصحاب هو عدم الشک فی القضيه المتيقنه، فهذا يمكن الجواب عنه بأن يقال: أنّ القضيه التعليقيه ليست كما فُرض فی كلام الشيخ(قدّس سرّه) من أنّها عباره عن صحه الاجزاء السابقه لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقه بالشرائط الواقعيه المعتبره شرعاً، فهذه متيقنه حتى بعد الإتيان بالجزء الزائد؛ بل حتى بعد الإتيان بالمانع المتيقن, لكن اذا قلنا أن القضيه المتيقنه سابقاً هی صحه الاجزاء السابقه لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه، هنا يكون الشک فی نفس القضيه المتيقنه لا فی المعلّق عليه؛ وذلك لأنّ هذه القضيه تكون متيقنه قبل الإتيان بالجزء الزائد, لكن بعد الإتيان بالجزء الزائد الموجب للشک فی المانعيه تكون أصل القضيه المتيقنه سابقاً مشكوكه؛ لأننی فعلاً أشک فی أنّ الأجزاء السابقه لو انضمت اليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه عندنا، هل تكون الصلاه صحيحه، أو لا ـ ؟ فعلى تقدير أن تكون الزياده مانعه لا ينفع ضم اللاحق للسابق, وعلى تقدير أن لا تكون مانعه ينفع ضم اللاحق للسابق لأثبات الصحه, فشكی فعلاً فی نفس القضيه المتيقنه سابقاً؛ وحينئذٍ يمكن إجراء استصحاب الصحه التأهليه.

وبعباره اخرى: أنه لو كان المانع من جريان الاستصحاب هو أن هذه القضيه المتيقنه ليست مشكوكه، وإنما هی متيقنه بعد الاتيان بالجزء الزائد والاستصحاب يحتاج إلى شک، فأنه يمكن تلافيه ودفعه بتغيير ما هو المتيقن سابقاً.

ص: ١٩٧

الأصول العمليّه / مبطليه الزياده فی الواجب . بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / مبطليه الزياده فی الواجب .

الکلام فی جريان استصحاب صحه الأجزاء السابقه عند الشک فی المانعيه، وبالتحديد عند الشک فی مانعيه الزياده التی هی محل الکلام.

فی الدرس السابق قلنا: بأنّه يمکن التخلّص من إشکال عدم وجود شک فی القضيه التقديريه، فی الصحه التأهليه ونصوّر الصحه التأهليه بمعنیً يمکن حصول الشک فيها، فإذا کان المانع من جريان الاستصحاب هو عدم وجود شک، فيمکن إزاله هذا المانع ويمکن فرض جريان الاستصحاب من هذه الجهه، وذلک بأن نفرّق بين أن تکون القضيه التقديريه هی أن نقول أنّ الأجزاء السابقه لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بشرائطها الواقعيه لتحقق الامتثال وکانت الصلاه صحيحه، وبين أن نقول أنّ الأجزاء السابقه لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بشرائطها المعلومه الاعتبار تحققت الصلاه وکان ذلک مسقطاً للأمر. هناک فرق بين الأمرين حيث أنّ کلام الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) يصح فی القضيه الأولی؛ لأنّها قضيه متيقنه فی جميع الأوقات ولا يعرض عليها الشک، فلا يجری استصحابها لعدم الشک فيها، لکن إذا طرحنا المعنی الثانی، الأجزاء السابقه إذا انضمّت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار عندنا، هنا يمکن فرض حصول الشک فی نفس القضيه المتيقنه وليس الشک من جهه انضمام ما يعتبر أو عدم انضمامه، وإنما نفس القضيه المتيقنه يعرض عليها الشک، باعتبار أنّه قبل حصول ما يحتمل کونه مانعاً المکلّف کان علی يقين من هذه القضيه، فتکون هذه القضيه متيقنه قبل الزياده؛ الأجزاء حتماً قبل الزياده إذا انضمّ إليها الأجزاء الباقيه بالشرائط المعلومه الاعتبار عندنا يتحقق المرکب بلا إشکال، لعدم الشک، لکن بعد حصول الزياده يحصل الشک فی هذه القضيه. بعد حصول الزياده واحتمال کونها مانعه ليس لدينا يقين بأنّ الأجزاء السابقه إذا انضمّت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط التی ثبت اعتبارها عندنا سوف ينتج صلاه کامله مسقطه للأمر، وذلک لعروض ما يحتمل کونه مانعاً، أی يحتمل کونه معتبراً وکون عدمه معتبراً. إذن: يحصل لدی شک فی نفس القضيه المتيقنه سابقاً، أنه هل صحيح أنّ الأجزاء السابقه إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار تکون الصلاه صحيحه وتامّه، أو لا ؟ وهذا الشک ينشأ من عروض ما يحتمل کونه مانعاً؛ لأنّه إن کان مانعاً واقعاً؛ فحينئذٍ لا تکون الصلاه صحيحه وذلک لتحقق هذا المانع، حتی لو ضممنا اليها الاجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار. نعم، إن لم يکن هذا مانعاً، فضمّ الأجزاء اللاحقه إلی الأجزاء السابقه بالشرائط المعلومه الاعتبار ينتج النتيجه المطلوبه. ومن هنا يمکن تجاوز الإشکال السابق الذی ذکره الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) بهذا الفرض.

ص: ۱۹۸

نعم، فی هذه القضيه مشکله اخری تمنع من جريان الاستصحاب, فهو لا يجری فی هذه القضيه التعليقيه بالمعنی المذکور لا لعدم الشک اللاحق فيها؛ بل هی مشکوکه کما بيّنّا وإنما لا يجری الاستصحاب فيها لعدم اليقين السابق بها, فلا يقين بأنّ ضمّ الأجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار إلی الأجزاء السابقه ينتج صلاه صحيحه, فالمکلف بعد عروض ما يشک فی کونه مانعاً لا يستطيع القول بأنی علی يقين بهذه الصحه سابقاً والآن اشک فيها, لأنّ ما يحتمل کونه مانعاً لو کان مانعاً واقعاً فأنه کما يوجب

بطلان الأجزاء اللاحقه كذلك يوجب بطلان الأجزاء السابقه لأنّ المركب ارتباطی والأجزاء ارتباطيه فی الصحه والفساد, وهذا يعنی أن الاجزاء السابقه لا تنتج صلاه صحيحه حتی لو ضممنا اليها الأجزاء اللاحقه, وهذا يعنی عدم اليقين بهذه الصحه سابقاً، وإنما هی مشكوكه من اول الأمر.

ويمكن بيان هذا المعنی بعباره اخری (تلخيص الاشكال علی اصل الاستصحاب).

أن هذه القضيه التقديريه(الصحّه التأهليه) الثابته للأجزاء السابقه إن فسّرناها بقولنا الأجزاء السابقه إذا انضمت اليها الأجزاء اللاحقه بالشرائط الواقعيه (أی تكون الصلاه تامه وصحيحه)؛ فحينئذ لا يجری فيها الاستصحاب لعدم الشك فيها كما يقول الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه), ومضافاً إلی ما ذكره الشيخ(قدّس سرّه) أنه حتی لو فرضنا صحه جريان الاستصحاب فأنه لا ينفع فی اثبات الصحه الفعليه لهذا المركب الاعتباری, وأما اذا فسرناها بالقضيه الاخری، أی بما اذا انضمت اليها الاجزاء اللاحقه بالشرائط المعلومه الاعتبار، فهنا نقول أنّ الاستصحاب لا يجری لا لعدم الشك وإنما لعدم اليقين بهذه القضيه سابقاً بعد انضمام ما يُحتمل مانعيته؛ وحينئذ لا يجری الاستصحاب علی كلا التقديرين.

هذا هو الاشكال الذی یرد علی جریان الاستصحاب عند الشک فی المانعیه. وفی المقابل یظهر من المحقق العراقی(قدّس سرّه) عدم القناعه بهذا الکلام، ویظهر منه أنه یری صحه جریان الاستصحاب فی محل الکلام ــــــــــــــــــــ استصحاب صحه الاجزاء السابقه ــــــــــــــــــــ لإثبات عدم مانعیه الزیاده، وبالتالی صحه المرکب ــــــــــــــــ الصلاه ــــــــــــــــ وعللّ هذا باعتبار أنّ الشک فی المقام یرجع إلی الشک فی کیفیه أخذ الجزء فی هذا المرکب الذی زاد فیه الجزء, فهذا الجزء الذی زاد فیه کیف أُخذ فی المرکب ؟ فإذا فُرض أخذ الجزء فی المرکب علی نحو اللابشرط(أی أن یکون الجزء هو الجامع بین الواحد والمتعدد)، فهذا له حکم ویترتب علیه أثر، وعلی هذا التقدیر تکون الصحه ثابته، فیحکم بصحه الاجزاء السابقه؛ لأنّ هذه الزیاده لا تضر, لأنّ المفروض أنّ الجزء أُخذ فی المرکب لا بشرط من جهه الزیاده, فالجزء هو الأعم من الواحد والمتعدد, فالجزء المکرر یکون جزءً من الصلاه وتبقی الصحه ثابته للأجزاء السابقه وللمرکب.

وأما اذا فرضنا أنّ الجزء أُخذ فی المرکب بنحو بشرط لا, بمعنی أنه کان جزءً من المرکب المأمور به بشرط عدم الزیاده؛ فحینئذ تکون الزیاده مضرّه وموجبه لعدم صحه الاجزاء السابقه, فتنتفی الصحه، لما تقدم سابقاً من أنّ الجزء اذا اعتُبر بشرط عدم الزیاده، فأنّ الزیاده حینئذ ترجع إلی النقیصه, لأنه حینما یکرر الجزء فأنه لم یأتِ بالجزء المعتبر شرعاً فی المأمور به, واذا رجعت الزیاده إلی النقیصه تبطل الصلاه؛ لأنّ النقیصه موجبه للبطلان.

إذن: الشک فی المقام فی أنّ الجزء هل أُخذ فی المرکب بنحو اللابشرط حتی تترتب الصحه عند الإتیان بما یحتمل کونه مانعاً، أو بنحو بشرط لا حتی تنتفی الصحه, وهذا فی واقعه شک فی بقاء الصحه وانتفائها, فعلی احد التقدیرین تکون الصحه باقیه، وعلی التقدیر الاخر تکون الصحه منتفیه, والحاصل أننی اشک فی بقاء الصحه، ومع الشک فی بقاء الصحه لا مشکله فی جریان استصحاب الصحه. هذا ما یستفاد من کلام المحقق العراقی(قدّس سرّه).

ص: ۲۰۰

وقـد يجـاب عنه: بأنه فى باب الاستصـحاب لابـدّ من فرض وجود يقينٍ سابقٍ, كما لو كان المكلّف الشاك على يقينٍ من طهاره الثوب، ثمّ عرض مـا يجعله يشـك فى تلـك الطهـاره، لكنّه بعـد عروض هـذا يسـتطيع أن يقول بأنى على يقينٍ من طهاره الثوب أمس، والآن اشك فى بقاء هذه الطهاره، فيستصحب بقاء تلك الطهاره المتيقنه. إذن: لابدّ فى محل الكلام ـــــــــــــــــــــــ لكى نتعقّل جريان الاستصـحاب ـــــــــــــــــــــــ أن نفترض أنّ المكلّف بعد عروض ما يشك فى كونه مانعاً يسـتطيع أن يقول:(انا على يقين من صـحه الأجزاء السابقه والآن اشك فى بقاء هذه الصـحه). والسؤال هو: هل يسـتطيع المكلف بعد عروض ما يشك بكونه مانعاً أن يقول ذلك ؟ أى أن يقول بأنّى على يقين من صحه الاجزاء السابقه ؟

فـإذا قلنـا: بـأنّه ليس على يقينٍ؛ فحينئـذٍ لا يجرى الاستصـحاب، وهو كـذلك (أى ليس على يقين)؛ لأن عروض ما يحتمل كونه مانعاً على تقـدير كونه مانعاً هو كما يوجب بطلان الاجزاء اللاحقه كـذلك يوجب بطلان الأجزاء السابقه, على تقـدير أن يكون الجزء المأخوذ فى المركب هو الجزء بشرط لا.

نعم، على التقدير الآخر تكون الصحه باقيه، لكن هذا لا يعنى بقاء اليقين الذى هو شرط فى جريان الاستصحاب, لأنّ اليقين مبنى على افـتراض أنّ الجزء مـأخوذٌ فى المركب لاـ بشـرط, ولاـ علم للمكلف بـذلك؛ لأـنّ الأـمر يـدور بين كون الجزء مـأخوذاً فى المركب بنحو اللابشرط، وبين كونه مأخوذاً بنحو البشرط لا.

ومن هنا يظهر أنّ الاشكال واردٌ على هذا الاستصحاب بالنحو الذى ذكرناه سابقاً. هذا مضافاً إلى ما ذكره الشيخ(قدّس سرّه) على تقـدير التنزّل وافتراض جريان الاستصـحاب وافتراض وجود اليقين السابق بهـذه القضـيه التقـديريه والصـحه التأهليه، وبالرغم من ذلك لا يمكن أن نثبت بالاستصـحاب الصـحه الفعليه للمركب لعدم الملازمه بين الصـحه التأهليه والصحه التقديريه بهذا المعنى وبين الصحه الفعليه للمركب(الصلاه).

ص: ٢٠١

الأصول العمليّه / الزياده فی الواجب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / الزياده فی الواجب

فی الدرس السابق قلنا أنه يرد علی الاستصحاب المذكور سابقاً مضافاً إلی ما تقدّم أنه لو سلّمنا كل الأمور التی يتوقف عليها هذا الاستصحاب، وافترضنا وجود يقين سابق بهذه القضيه، قلنا: لا يثبت باستصحاب هذه القضيه التعليقيه الصحه الفعليه للمركب بعد فروض عروض ما يُشک فی كونه مانعاً؛ لأنّ الملازمه بينهما ____________ علی تقديرها ____________ هی ملازمه عقليه ويكون الاستصحاب بلحاظها مثبتاً،

يضاف إلی ذلک أنّ القضيه المستصحبه ليست من المجعولات الشرعيه لكی يجری فيها الاستصحاب، ولا موضوع لمجعولٍ شرعی، وإنما هی قضيه عقليه انتزاعيه، وهی أنّ الأجزاء السابقه إذا انضمّت إليها الأجزاء اللاحقه يترتب عليها حصول المركب التام ويكون هذا مسقطاً للأمر.

قد يقال: ____________ كما قيل ____________ بأنّا لا نجری الاستصحاب فی الصحه لترِد الإشكالات السابقه، وإنما نجريه فی عدم وجوب الإعاده وعدم وجوب الاستئناف الذی كان ثابتاً قطعاً قبل عروض ما يشک فی مانعيته وبعد عروضه يشک بأنّ هذا الفعل ____________ الصلاه ____________ هل تجب عليه اعادته، أو لا، فيستصحب عدم وجوب الاعاده.

ويرِد عليه: ما تقدم من أنّ وجوب الاعاده وعدمها ليس من الاحكام الشرعيه, فلا يتوجّه خطاب شرعی بوجوب الاعاده لمن كان عمله فاسداً, وإنما العقل يحكم بأنّ المكلف اذا لم يؤدِ ما يراد منه شرعاً لابدّ أن يؤديه, فإذا كان ما جاء به باطلاً يحكم العقل بلزوم الامتثال, لأنّ التكليف لم يُمتثل بعد عندما يكون ما جاء باطلاً.

قد يقال بجريان استصحاب عدم الإتيان بالزائد، كاستصحاب موضوعی: لأنّ المكلف يشک فی أنه جاء بالزائد، أو لا فيستصحب أنه لم يأتِ بالزائد، أی العدم المتيقن سابقاً قبل أن يأتی بما يشک فی مانعيته.

ص: ۲۰۲

ويلاحظ عليه: أنّ الإتيان بالزائد متيقن، فنحن علی يقين بأنه زاد فی الركوع ____________ مثلاً ____________ وإنما الكلام والشک فی مبطليه ومانعيه ما جاء به, فالشک ليس فی أصل الإتيان بالزائد، وإنما الشک فی الاتيان بالزائد الذی تكون زيادته مبطله للصلاه؛ وحينئذ إذا رجع هذ الشک إلی الشک فی مبطليه ما جاء به، نقول: لا يجری الاستصحاب؛ لأنه لا يقين بعدم المبطليه سابقاً؛ لأنه مشكوک من البدايه وليس هناک حاله متيقنه لعدم المبطليه. هذا تمام الكلام فی الأمر الثانی (استصحاب الصحه عند الشک فی المانعيه).

الأمر الثالث: وهو جريان الاستصحاب عند الشک فی القاطعيه.

تقدّم أنّ الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)فرّق بين الشك فى المانع وبين الشك فى القاطع, والتزم بجريان الاستصحاب عند الشك فى القاطعيه, أى استصحاب الصحه وبقاء الهيئه الاتصاليه التى يُحتمل أنّ ما جاء به يكون قاطعاً لها, وليس استصحاب صحه الأجزاء السابقه كما كان الكلام عنه فى المانعيه. وقرّب الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) جريان الاستصحاب فى المقام بهذا التقريب وهو: أن الهيئه الاتصاليه المعتبره فى بعض المركبات تحدث بحدوث الجزء الأول من المركب وتستمر إلى آخر جزءٍ منه؛ وحينئذ اذا حصل ما اعتبره الشارع قاطعاً للهيئه الاتصاليه، فأنه سيكون رافعاً لهذه الهيئه أى يكون قاطعاً للاتصال المعتبر فى هذا المركب ______________ بحسب الفرض ______________ هذا فى حال العلم بالقاطع، أمّا إذا فرضنا أنه شك فى القاطع، فأنه سيشك فى بقاء الهيئه الاتصاليه قهراً, فأنه على تقدير أن يكون ما جاء به قاطعاً فأنّ الاتصال ارتفع، وعلى تقدير أن لا يكون ما جاء به قاطعاً، فأنّ الاتصال غير مرتفع؛ وحينئذ يكون على شك فى بقاء الهيئه الاتصاليه وارتفاعها، وحيث أنه كان على يقين منها سابقاً قبل الإتيان بما يشك فى قاطعيته، والآن يشك فى بقاء ما تيقّن به سابقاً، فيجرى استصحاب بقاء الاتصال(الهيئه الاتصاليه)، وحيث أنه ليس لديه شك من جهةٍ اخرى، فأنّ هذا يعنى الحكم بصحّه ذلك المركب وعدم وجوب الإعاده وأمثالها, هذا ما يُفهم من كلام الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) فى مقام تقريب جريان هذا الاستصحاب فى محل الكلام. (1)

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص٣٧٥.

وبقطع النظر عن المناقشات التى ذُكرت مع الشيخ(قدّس سرّه) فى أصل اعتبار الهيئه الاتصاليه واكتشاف وجودها واعتبارها من مجرّد التعبير بالقاطع فى الروايات، فهو يعترف بأنّ اعتبار الهيئه الاتصاليه فى المركب يحتاج إلى دليل، ويرى بأنّ الدليل عليه هو التعبير عن شىءٍ بأنه قاطع لهذا المركب, فالتعبير بالقاطع يدل على وجود الاتصال المعتبر, وقد نوقش الشيخ(قدّس سرّه) بأنّ هذا التعبير لا يدل على المدّعى(اعتبار الهيئه الاتصاليه فى المركب) فيمكن أن يكون ______________ هذا التعبير ______________ من باب المسامحه أو التجوّز, ولا نناقش أيضاً فيما ذكره الشيخ(قدّس سرّه) لاستكشاف كون الشىء قاطعاً من كونه موجباً لفساد المركب حتى فى حال السكون، كالالتفات فى الصلاه فى قبال المانع الذى لا يوجب الفساد حال الإتيان به فى حال السكون كلبس الحرير, وقد نوقش ايضاً فى هذا الكلام باعتبار أنه يمكن أن يكون الشىء مانعاً، لكن مانعيته تتسع لتشمل حاله السكون, أى أنّ الموانع على قسمين فبعضها تكون مانعه من صحه المركب عند الإتيان بها عند الاشتغال بالأجزاء, وبعضها تكون مانعه من صحه المركب مطلقاً، سواء جاء بها فى حال الاشتغال بالأجزاء، أو حال السكون. وبقطع النظر عن كل ذلك يقع الكلام فى الاستصحاب الذى افترض جريانه فى محل الكلام بالتقريب الذى ذكره, ومن الواضح أنّ هذا الاستصحاب يعتمد على افتراض أنّ الهيئه الاتصاليه تحدث بحدوث الجزء الأول وتستمر إلى نهايه الاجزاء، ويزول هذا الاتصال بحدوث القاطع, فإذا حصل القاطع فى منتصف العباده يزول الاتصال, والاستدلال مبنى على أنّ زوال الاتصال يكون من حين حدوث القاطع، وبناءً على ذلك يجرى الاستصحاب؛ لأنه قبل حدوث القاطع كانت هناك هيئه اتصاليه مستمره عند تتابع الأجزاء ولا تزول هذه الهيئه إلّا عند حدوث القاطع؛ وحينئذ إذا جاء بشىءٍ وشك فى كونه قاطعا،فإنّ هذا يعنى أنّ أركان الاستصحاب متوفره، فهو على يقين من وجود الهيئه الاتصاليه قبل الإتيان بهذا الشىء، وبعد الإتيان به يشك فى بقاء الهيئه الاتصاليه وزوالها؛ لأنّ هذا الشىء إن كان قاطعاً، فأن الهيئه الاتصاليه مرتفعه، وإن كان غير قاطع فإنّ الهيئه الاتصاليه باقيه؛ وحينئذٍ يجرى الاستصحاب. والشيخ(قدّس سرّه) يجرى الاستصحاب بنكته أنّ القاطع يوجب زوال الهيئه الاتصاليه من حين حدوثه, وهذا يعنى وجود يقين بِالهيئه الاتصاليه قبل حصول ما يشك فى قاطعيته.

ولکن، إذا فرضنا أنّ الهیئه الاتصالیه التی هی عباره عن هیئه اتصالیه اعتباریه شرعیه ومرجعها إلی اعتبار الشارع للاتصال ولیست حقیقیه، فالشارع اعتبر الاتصال فی هذا المرکب بما له من الاجزاء, وإذا سلّمنا مقدّمات هذا المطلب تکون الهیئه الاتصالیه قضیه اعتبرها الشارع وأخذ فی هذا الاعتبار عدم القاطع، أی أنّ الهیئه الاتصالیه تکون موجوده عندما لا یحصل القاطع، وتزول عند حصوله، وهذا یعنی أنّ هناک هیئه اتصالیه واحده قائمه بالمرکب بلحاظ تمام اجزاءه، وعندما یحصل القاطع تزول هذه الهیئه الاتصالیه من أول الأمر لا ـ من حین حصول القاطع، وهذا یعنی أنّ الاستصحاب لا ـ یجری؛ لأنّ هذا یلازم علمنا بزوال الهیئه الاتصالیه من أول الأمر حین علمنا بالقاطع، وإذا شککنا به، فهذا یعنی اننّا نشک فی وجود هیئه اتصالیه من البدایه ولیس من حین حصول القاطع وحینئذ لا یکون عندنا یقین بوجود الهیئه الاتصالیه للأجزاء السابقه بعد حدوث ما یشک فی قاطعیته.

المحقق الاصفهانی(قدّس سرّه) یصرّ علی المعنی الثانی، ویقول: أنّ الظاهر من القاطع ______________ اذا سلّمنا به ______________ بأنّ هناک اعتباراً واحداً لهیئه اتصالیه موضوعها المرکب بتمام اجزائه, فإذا حصل القاطع، فأنه یرفع الهیئه الاتصالیه من أول الأمر لا من حین حصوله، والذی یقوله(قدّس سرّه) غیر بعید، ولعلّه هو الأقرب. هذا بالنسبه إلی الملاحظه الاولی علی استصحاب الهیئه الاتصالیه عند الشک فی القاطعیه. (۱)

الملاحظه الثانیه: علی أصل کلام الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی الوحده الاعتباریه فی بعض المرکبات، فیمکن أن یقال بعدم وجود وحده اعتباریه فی الصلاه ______________ مثلاً ______________ غیر الموالاه بین أجزاء الصلاه التی تعنی أن لا یکون هناک فاصل طویل بینها التی دلّت علیها الادلّه، فالموالاه قام الدلیل علیها ولم یدل علی اکثر من ذلک، فلیس واضحاً أنّ هناک هیئه اتصالیه معتبره بقطع النظر عن کل اجزاء الصلاه بما فیها الموالاه, ومن الواضح أنّ الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) لا یقصد بالقاطع عدم الموالاه, فالهیئه الاتصالیه یعتبرها غیر الموالاه والرافع للهیئه الاتصالیه الذی یسمیه القاطع غیر الفصل الطویل بین الأجزاء الذی یوجب عدم المولاه, والذی یبدو أنّ سر تسمیه هذه الأمور بالقاطع مع انها فی الحقیقه ترجع إلی المانع وقد أُخذ عدمها فی الصلاه, یمکن أن یوجّه الاختلاف فی التسمیه بین القاطع والمانع بأنّ هذا المانع تارهً یُفترض حصوله بعد الفراغ من العمل، ویعبر عنه بالناقض وبالرافع، ومن هذا القبیل الحدث بعد الوضوء، فأنه یعتبر رافعاً للطهاره التی حصلت من الوضوء، لکن عندما یحصل المانع فی أثناء العمل، فأنه یُعبَر عنه بالقاطع، فکأنه عندما یحصل یفصل الاجزاء السابقه عن الاجزاء اللاحقه, أی یفصلها بشیءٍ اعتبر الشارع عدمه فی هذا المرکب, ومن هنا سُمّی قاطعاً، وهذا یحتاج إلی تتبع فی الروایات ومعرفه اطلاق المعنی، فهل أنّ القاطع یطلق علی اشیاء معینه من قبیل الالتفات والضحک، أو یطلق حتی علی الموانع العادیه التی تحدث أثناء الصلاه, لکن هذا الاحتمال ______________ عدم الفرق بین المانع والقاطع ______________ موجود وقائم، وأنّ کل منهما أُخذ عدمه فی المرکب، فالشک فی القاطع کالشک فی المانعیه ولا مجال لأن یقال بأنّ هذا یتمیّز عن الشک فی المانعیه, بأنّ الاستصحاب لا یجری فی المانعیه ویجری فیه.

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، الشیخ محمد حسین الأصفهانی، ج ۴، ص ۳۶۳.

الأصول العمليّه / الزياده فی الواجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الزياده فی الواجب

نـدخل الآـن فی المطلب الأـخير قبـل الانتقـال إلى الخاتمه التی نبحث فيها عن شـرائط جريان الأصول العمليه، بعـد أن فرغنا عن الأصول العمليه يقع البحث فی الخاتمه فی شرائط جريان الأصول العمليه.

تعرض الشـيخ الأنصـاری(قـدّس سـرّه) إلى بحثٍ تحت عنوان(دوران الأمر بين الواجب والحرام), وذكر بأنه من اقسام الشک فی المكلف به, وهـذا يكون فی ما اذا اشـتبه الواجب بالحرام كما لو علم إجمالاً بوجوب أحـد شـيئين، وكـذلک علم إجمالاً بحرمه أحدهما الاخر، وفُرِض اشتباه الواجب بالحرام، ففی هذه الحاله يوجد عند المكلّف علم إجمالی بوجوب أحدهما، وعلم إجمالی آخر بحرمه أحـدهما، وفی نفس الوقت يـدور أمر كل منهما بين المحـذورين، أی بين أن يكون واجباً أو يكون حراماً, لأنه يعلم فی هـذا الفرض بـأنّ كـل واحـد منهمـا هو إمّـا واجب أو حرام, فكـل فعـلٍ على حِـدِه يـدور أمره بين المحـذورين, فكأنّ العلوم الاجماليه فی هذا الفرض متعدّده.

وهـذه المسأله غير مسأله دوران الأمر بين المحـذورين فی الفعل الواحد التی تقدّم بحثها فی أصاله التخيير، فهناک يعلم المكلّف بأنّ لديه فعلاً واحداً يدور أمره بين الواجب والحرام، ونسـتطيع التعبير عن هذا بأنه يعلم بأنه إمّا يكون الفعل واجباً والترک حرام، وإمّا العكس، أی أنّ الترک واجب والفعل حرام, وليس فی مسأله دوران الأمر بين المحذورين أكثر من ذلک.

وهنـاک مسـأله اخری تكلّمنـا عنهـا فی مسأله دوران الأمر بين المحـذورين وهی ما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم فی وقائع متعـدّده، ومثّلوا لـذلک بما إذا علم المكلف بأنه إمّا أن يكون قد حلِف على أن يجلس فی مكانٍ معينٍ فی صـباح كل يوم، وإمّا أنه حلِف على ترک الجلوس فی ذلک المكان فی صـباح كل يوم، فيكون الجلوس فی صباح اليوم الأول دائر أمره بين الوجوب والتحريم، وهكـذا فی صـباح اليوم الثانی، وهكـذا فی صـباح اليوم الثالث... وهكذا, فالفعل يدور أمره بين الوجوب والتحريم فی وقائع متعـدّده, فالجلوس فی كل صـباح يـدور أمره بين محذورين ولم يكن هذا الأمر موجوداً فی أصل المسأله؛ لأنه مثلاً إمّا أن يكون حلِف على السـفر، أو حلِف على ترک السـفر، وليس ذلـک فی كـل يومٍ، وإنمـا فی يوم معين، فيـدور الأمر بين أن يكون السفر واجباً، وبين أن يكون حراماً.

ص: ۲۰۶

وهـذه المسـأله ـــــــــــــــــ دوران الأـمر بين محـذورين فی وقائع متعـدّده ـــــــــــــــــ تشبه مسألتنا باعتبار أنّ العلم الاجمالی فيها يتعـدّد بتعـدّد الوقائع, وهذا التعدّد موجود فی محل كلامنا باعتبار أنّ كل فعلٍ من الفعلين يدور أمره بين أن يكون واجباً، وبين أن يكون حراماً، فالمكلّف عنـدما يلتفت إلى هـذا الفعل على حِـدِه فأنه يعلم بأنه إمّا أن يكون واجباً، وإمّا أن يكون حراماً، وكـذلک الكلاـم فی الفعـل الاـخر عنـدما يأخـذه على حِـدِه, فيتعـدّد العلـم الإجمـالی, فيكـون شـبيه دوران الأـمر بين المحـذورين بلحـاظ وقـائع متعـدّده, فهنـاک وقـائع متعـدده وفی المقـام أفعال متعـدده، فيتعـدّد العلم الإجمالی بلحاظها. وهناک

مشابهه من جهةٍ أخرى بين المقامين هى أنّ هناك لم يكن المكلف قادراً على الموافقه القطعيه لكل واحدٍ من العلمين الإجماليين؛ لأنّها لا تتحقق لا في الفعل ولا في الترك، فمثلًا: في صباح اليوم الأول هو يعلم أنّ الجلوس إمّا أن يكون واجباً، وإمّا أن يكون حراماً، فكيف يوافقه قطعاً ؟! وفى محل الكلام تتعذّر الموافقه القطعيه ايضاً؛ لأنه بلحاظ كل واحدٍ من الفعلين يدور أمره بين المحذورين وهكذا الفعل الثانى, فإذا فعل يحتمل الموافقه، وإذا ترك كذلك.

ذكر الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) أنّ الموافقه القطعيه لأحد العلمين لا تكون منجّزه؛ لأنها تستلزم المخالفه القطعيه للعلم الاخر, فالعلمين الأساسيين هما: العلم الأول الذى هو أنه يعلم بوجوب أحدهما، والعلم الثانى هو العلم بحرمه أحدهما الاخر, فالعلم بوجوب أحدهما موافقته القطعيه تكون بالإتيان بكلا الفعلين، فهو______________ أى الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) ______________ يقول: بأنّ هذا فيه مخالفه قطعيه للعلم الاجمالى الثانى؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف يعلم بحرمه أحدهما, كما أنّ الموافقه القطعيه للعلم الاجمالى الثانى التى تتحقق بالترك لكل منهما فيها مخالفه قطعيه للعلم الاجمالى الاول الذى هو عباره عن العلم بوجوب أحدهما, ومن هنا لا يمكن الالتزام بالموافقه القطعيه لكلا العلمين، ولا تتنجّز على المكلف؛ لأنّ فيها مخالفه قطعيه للعلم الاجمالى الاخر ولا مائز بين العلمين الإجماليين، ومن هنا يقول: بعد سقوط الموافقه القطعيه لهذين العلمين يتعيّن المصير إلى الموافقه الاحتماليه, وهى تكون بأن يأتى بأحدهما ويترك الاخر. نعم هو يتخيّر بين ما يفعله ويتركه، فيستطيع أن يفعل الاول ويترك الثانى، ويستطيع أن يعكس؛ لأنّ الموافقه الاحتماليه تتحقّق فى كلٍ منهما. (١) يقول الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه):(والحكم فيما نحن فيه: وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيرا فى ذلك، لأن الموافقه الاحتماليه فى كلا التكليفين أولى من الموافقه القطعيه فى أحدهما مع المخالفه القطعيه فى الآخر).

١- فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٤٠٣.

ويظهر من هذا الكلام أنّ الشيخ الأنصاري(قدّس سرّه) يقول: بأنّ هذا التخيير ابتدائي وليس استمرارياً, بمعنى أنه الآن مخير في الإتيان بالأول وترك الثاني، أو يعكس، فإذا اختار فعل الأول وجب عليه ترك الآخر، وهذا معنى أنّ التخيير ابتدائي، وإذا اختار ترك الأول يجب عليه فعل الثاني, ولا يصح أن يقول بأنّي اتعامل مع الفعل الأول لوحده فأختار فعله، ثمّ يأتي إلى الفعل الثاني فيقول أنّي اتعامل مع هذا الفعل لوحده واختار فعله، أو يختار ترك الأول ويختار ترك الثاني ايضاً، فأنه لا يصح. وفي مقابل التخيير الابتدائي التخيير الاستمراري الذي يعني أنه في كل واحدٍ من الفعلين هو مخيّر, فيأتي المكلّف إلى الفعل الأول، فيقول بأنّ امره عندي يدور بين الوجوب والتحريم، والحكم هو التخيير، فأختار فعله، ثمّ يأتي إلى الفعل الثاني، فيقول بأنّ أمره عندي يدور بين الوجوب والتحريم، فيدخل في دوران الأمر بين المحذورين، ويقول بأنّي مخيرٌ بينهما، فأختار فعله, أو يختار تركهما، وهذا هو معنى التخيير الاستمراري، كما قيل بذلك في تعدد الوقائع، فكل واقعه يدور أمرها بين الوجوب والتحريم، فالجلوس في اليوم الأول يدور أمره بين الوجوب والتحريم، فيتخيّر، والجلوس في اليوم الثاني أيضاً يدور أمره بين الوجوب والتحريم، فيتخيّر أيضاً..... وهكذا، فيكون التخيير استمرارياً.

وجه التخيير الاستمراري: هو أن يقال بأنّ كل واحدٍ من الفعلين هو واقعه مستقلّه يدور أمرها بين المحذورين؛ لأنه يعلم إمّا بوجوبه، أو حرمته، ومع تعذّر الموافقه القطعيه لهذا العلم الإجمالي يحكم بالتخيير، فيتخيّر المكلّف في هذا الفعل الواحد بين فعله وتركه، والفعل الثاني واقعه مستقلّه أخرى، فيأتي فيها نفس الكلام، أي يتخيّر المكلف بين الفعل والترك.

ص: ٢٠٨

وجه التخيير الابتدائی: الـذی هو ظاهر کلام الشـیخ الأنصاری(قدّس سرّه)، هو أن العلم الإجمالی فی کل واحدٍ من الفعلین وإن سقـط عن المنجّزیه باعتبـار عـدم قـدره المکلّف علی امتثاله, لکن هـذین العلمین الإجمالیین فی الفعلین، یعنی فی کل فعلٍ علی حِـِدده فی الحقیقه تولـدا من العلمین الإجمالیین المفروضـین فی محل الکلام، والعلمان هما أنه یعلم إجمالاً بوجوب أحد الفعلین ویعلم علمـاً اجمالیـاً آخر بحرمه احـد الفعلین, والآـن نسأل: هل یقبل العلمان الاساسـیان المفروضان فی محل الکلام التنجیز, أی هل یمکن موافقتهما القطعیه ؟ وهل یمکن مخالفتهما القطعیه ؟

نعم یقبلاـن التنجیز،فـالعلم الإجمالی الأول بلحاظ مجموع الفعلین هو یعلم أنّ أحـدهما واجب، وهـذا العلم لوحـده قابل للتنجیز، ویمکن أن نتصوّر فیه المخـالفه القطعیه، وذلک بترک کلا الفعلین, مع العلم بوجوب أحـدهما کالظهر والجمعه، وکـذلک العلم الاجمالی الأساسـی الثانی ــــــــــــــ العلم بحرمه احد الفعلین ــــــــــــــ فأنه فی حدِّ نفسه قابل للتنجیز وتُتصوّر فیه المخـالفه القطعیه، وذلـک بأن یأتی بکلٍ منهما؛ وحینئـذ کل علم اجمالی ینجّز حرمه مخالفته القطعیه؛ لأنه لا إشـکال فی تنجیزه لحرمه المخالفه القطعیه بعـد فرض إمکانها, فالعلم الاجمالی الأوّل بأنّ أحدهما واجب ینجز حرمه المخالفه القطعیه بترکهما معاً، والعلم الاجمـالی الثـانی بحرمه أحـدهما ینجّز حرمه مخـالفته القطعیه بفعلهمـا معـاً، وبالتـالی نجّز هـذان العلمـان الإجمالیان علی المکلف حرمه ترک کلا الفعلین وحرمه فعلهما معاً, وحینئذ تکون النتیجه أنّ هذا المکلف لا یجوز له أن یفعل کلا الفعلین معاً؛ لأـنّ هـذا مخـالفه قطعیه للعلم الاجمـالی الـذی یقول بـأنّ أحـدهما حرام، ولا یجوز له أن یترک کلا الفعلین معاً؛ لأنّ فیه مخالفه قطعیه للعلم الاجمالی الـذی یقول بأنّ احـدهما واجب. والنتیجه هی ما قاله الشـیخ الأنصاری(قدّس سرّه)، هی أن یفعل أحدهما ویترک الاخر، وإذا اختار فعل هذا الأول یجب علیه ترک الثانی، وإذا اختار ترک الأول یجب علیه فعل الثانی.

ص: ۲۰۹

الأصول العمليّه / الزياده فی الواجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / الزياده فی الواجب

عرفنا ممّا تقدّم أنّ التكليف لا يتنجّز بالعلم الإجمالی بلحاظ كل واحدٍ من الفردين؛ لأنّ الأمر فيه يدور بين المحذورين؛ لأنّ كل فعل هو يدور أمره بين الوجوب والتحريم، لكن كون العلم الإجمالی ــــــــــــ بلحاظ كل واحدٍ من الفعلين بحياله ــــــــــــ غير منجّز للتكليف فی كل واحدٍ منهما لا يـنافی أن يكون هناك علم إجمالی آخر يُلحظ بالنسبه إلی مجموع الفعلين ويكون هذا العلم الإجمالی منجّزاً للتكليف، فی نفس الفعل الأمر يدور بين المحذورين، هذا الفعل إمّا واجب أو حرام، فيدور أمره بين المحذورين، لكن إذا لاحظنا كِلا الفعلين المكلّف عنده علم إجمالی بوجوب أحدهما، وعنده علم إجمالی بحرمه أحدهما، هذان العلمان الإجماليان ينجّزان التكليف فيهما؛ لما تقدّم من أنّ المخالفه القطعيه ممكنه بالنسبه إلی كل واحدٍ من العلمين الإجماليين. وقلنا أنّ مقتضی تنجيز هذين العلمين الإجماليين هو أنّهما ينجزان حرمه المخالفه القطعيه، ومعنی تنجيز هذا العلم وحرمه المخالفه القطعيه هو أنّه لا يجوز للمكلّف تركهما معاً، ومقتضی تنجيز العلم الإجمالی الآخر الذی هو العلم الإجمالی بحرمه أحدهما هو حرمه مخالفته القطعيه التی تكون بفعلهما معاً، بالنتيجه هذا المكلّف لا يجوز له فعلهما معاً، ولا يجوز له تركهما معاً؛ وحينئذٍ يأتی كلام الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) الذی ذكره بأنّ التخيير فيهما ابتدائی، بمعنی أنّه يتخيّر بين أن يأتی بهذا، فلابدّ أن يترك الآخر، أو يعكس بأن يأتی بالآخر، فلابدّ أن يترك الأول. وهذا هو معنی التخيير الابتدائی.

أشكل المحقق النائينی(قدّس سرّه) علی إطلاق الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) القول بالتخيير فی محل الكلام، وذلك باعتبار أنّ الدليل الذی استدلّ به الشيخ(قدّس سرّه) علی التخيير الابتدائی بالمعنی المتقدم كان هو أنّ الموافقه القطعيه للتكليف فی أحد العلمين تستلزم المخالفه القطعيه للتكليف الحاصل من العلم الآخر وحيث لا يتمكن المكلف من الموافقه القطعيه لكلٍ منهما، فيدور الأمر بين الموافقه القطعيه لأحدهما ومخالفه الآخر، وبين العكس, ولا مرجّح فی المقام لأحد الطرفين؛ وحينئذٍ يُصار إلی الموافقه الاحتماليه التی هی عباره عن التخيير الابتدائی الذی ذكره. المحقق النائينی(قدّس سرّه) يقول أنّ هذا الكلام وإن كان تامّاً لإنتاج التخيير الابتدائی، لكنّه لابدّ من تقييده بما إذا لم يكن أحد التكليفين أقوی ملاكاً من الآخر، أما إذا فرضنا أنّ أحد التكليفين أهم وأقوی ملاكاً من الآخر، فلابدّ من تقديم موافقته القطعيه وإن استلزمت المخالفه القطعيه للآخر، باعتبار أنّ التكليف فيه اهم من التكليف فی الاخر, كما لو فرضنا أنّ الوجوب اهم من التحريم فلابدّ من موافقته ويأتی بكلا الفعلين وإن كان فی ذلك مخالفه قطعيه للتكليف الآخر, والعكس ايضاً صحيح، أی عندما تكون الحرمه هی الأهم لابدّ من ترك الفعلين وإن استلزم المخالفه القطعيه للتكليف الآخر(الوجوب).

ص: ۲۱۰

وذكر المحقق النائينی(قدّس سرّه) فی مقام التوجيه لهذا التقييد أنّ هذا يندرج فی باب التزاحم فی حاله وجود أهميه فی البين، ويكون أحد التكليفين أهم من الآخر وأقوی ملاكاً، فأنهما يندرجان فی باب التزاحم، وفيه يُقدّم الأهم والأقوی ملاكاً، ويكون العمل عليه وإن استلزم المخالفه للمهم المزاحم له, لكن هذا التزاحم تزاحم من جهه تأثير العلم الإجمالی، فكل واحدٍ من

العلمين الإجماليين يقتضى تنجيز التكليف المعلوم إجمالاً، ويُلزم المكلف بالخروج عن عهدته خروجاً يقينياً, وهذا شأن كل علمٍ إجمالى, ومن هنا يحصل التزاحم بين هذا العلم الإجمالى بلحاظ تأثيره فى لزوم الامتثال القطعى للتكليف المنجّز به، وبين العلم الإجمالى الآخر فى مقام تأثيره فى لزوم الامتثال القطعى للتكليف المنجز به، فيتزاحمان فى مقام التأثير فيقدم الاقوى ملاكاً، فتجب موافقته القطعيه وان استلزم المخالفه القطعيه للآخر. (۱)

لوحظ على كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) أنّ التزاحم اذا كان بهذا الشكل سوف يعطى نتيجه قد لا يلتزم بها المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وهى ما يكون فى صوره التساوى وعدم وجود اهميه فى البين, فأنّ إدخال المقام فى باب التزاحم ــــــــــــــ ولو بالمعنى الذى ذكره أى التزاحم فى مقام تأثير العلم الاجمالى ــــــــــــــ فى هذه الصوره لازمه أن يكون تخيير المكلف بين الموافقه القطعيه للعلم الاجمالى الاول وبين الموافقه القطعيه للعلم الاجمالى الثانى, وهذا شىء آخر غير ما يقوله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه), فالتخيير الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) هو أن يتخير بين فعل احدهما وترك الاخر وبين العكس, وفى المقام حيث أنّ التزاحم وقع فى تأثير العلم الاجمالى فى إدخال التكليف فى العُهده والزام المكلف بامتثاله قطعاً، ووقع التزاحم بين تأثير العلم الاجمالى الأول فى وجوب الموافقه القطعيه لهذا، وبين تأثير العلم الإجمالى الثانى فى وجوب الموافقه القطعيه للآخر, فإذا كانت الاهميه موجوده؛ فحينئذٍ نقدّم بالأهميه, ولكن عندما نفرض التساوى وعدم وجود أهميه، فلابدّ أن يتخيّر بين الموافقتين؛ لأنّ التزاحم وقع بلحاظهما، فيتخيّر بأن يوافق العلم الاجمالى الاول فيأتى بكلا الفعلين، وبين أن يختار الموافقه القطعيه للعلم الاجمالى الثانى فيترك كلا الفعلين, أى أنّ التخيير أصبح بين الاتيان بهما معاً، وبين تركهما معاً, وهذا غير ما يقوله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)، فأنه خيّر المكلف بين أن يأتى بالفعل ويلتزم بترك الاخر أو يعكس, ورفض مسأله فعل كل منهما أو ترك كل منهما واعتبره مخالفاً للقواعد.

۱- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ۲۶۳.

هـذه الملاحظه الاخيره على كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) يمكن أن يقال فيها أنّ هذا الكلام صحيح، الا أنّ الظاهر أنّ المفروض فى كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) أنّ العقل يحكم فى المقام وحكمه هو أنّ الموافقه الاحتماليه لهما أولى من الموافقه القطعيه لأحدهما المستلزمه للمخالفه القطعيه للآخر؛ وحينئذٍ يدور الأمر بين الموافقه القطعيه لأحدهما المستلزمه للمخالفه القطعيه للآخر، وبين الموافقه الاحتماليه، والمحقق النائينى(قدّس سرّه) يقول أنّ العقل يحكم فى المقام بأنّ الموافقه الاحتماليه لهما أولى من الموافقه القطعيه لأحدهما المستلزمه للمخالفه القطعيه للآخر، فإذا ضممنا هذا الحكم العقلى لما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) سوف ينتج التخيير الذى ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه).

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله والى هنا تمّ الكلام فى البراءه والاشتغال من الاصول العمليه، وقد جرت العاده بعد الانتهاء من ذلك ذكر خاتمه يُذكر فيها شرائط جريان هذه الاصول المتقدمه (البراءه والاشتغال). فعنوان الخاتمه هو:

شرائط جريان الأصول

والمقصود من الأصول فى المقام البراءه الاشتغال وليس الاستصحاب من ضمنها. وعندما دخلوا فى هذه الخاتمه تكلّموا فى مقامين:

المقام الاول: فى شرائط جريان الاشتغال والاحتياط. فهل يستطيع المكلف الاحتياط فى كل الأمور ____________ التوصّليات والعبادات، سواء استلزم التكرار أم لم يستلزم ذلك، وسواء تمكّن من تحصيل الموافقه القطعيه، أم لم يتمكّن ____________ أم إنه توجد فيه شرائط خاصّه ولا يجوز الاحتياط إلّا بتوفّر هذه الشرائط ؟

المقام الثانى: فى شرائط جريان البراءه. ويُقال فيه نفس الكلام الذى قيل فى المقام الأول، لكن هنا بلحاظ البراءه.

أما بالنسبه إلى المقام الاول: وهو شرائط العمل بالاحتياط، فقد ذكروا أنه لا يعتبر فى العمل بالاحتياط؛ بل فى حكم العقل بحسن الاحتياط لا يشترط أزيد من تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف، فإذا احتمل المكلف التكليف جاز العمل بالاحتياط؛ بل يحكم العقل بحسنه؛ وذلك لأنه يدرك به الواقع سواء كان الواقع المطلق أو الواقع النسبى، كما لو فرضنا دوران الأعلميه بين شخصين، فالحكم بالاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين وهو احتياط نسبى وليس مطلقاً.

نعم، قد تُذكر شرائط فى المقام لجريان الاحتياط هى فى الحقيقه ليست شرائط لحكم العقل بحسن الاحتياط بعد فرض صدق عنوانه, فلا معنى لتوقف العقل للحكم بحسن الاحتياط على شرائطٍ بعد أن يكون إحرازاً للواقع على كل حالٍ؛ بل يحكم العقل بحسنه بلا شرائط, فالشرائط التى تُذكر فى هذا المقام ترجع إلى شرائط فى صدق عنوان الاحتياط لا فى حكم العقل بحسنه بعد فرض صدق عنوانه, ومثال ذلك ـــــــــــ شرائط فى صدق عنوان الاحتياط ـــــــــــــ كما قالوا بأنّ الاحتياط يشترط فى حكم العقل بحسنه وفى جوازه أن لا يكون مخالفاً لاحتياطٍ آخر من جهةٍ اخرى، وهذا فى الحقيقه شرطٌ فى أنّ هذا ليس احتياطاً، لا أنه احتياط لكن العقل لا يحكم بحسنه؛ بل أنه ليس احتياطاً لأنّ فيه احتمال مخالفه للواقع من جهةٍ اخرى, ومثال ذلك أيضاً ما يشترطونه فى أن لا يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام, وإذا كان كذلك فهذا يعنى بأنه ليس احتياطاً، فإنّ اختلال النظام مما لا يرضى به الشارع ومما يبغضه الشارع، فكيف يكون هذا العمل احتياطاً مع إنه يُقدم به على ما هو مبغوض للشارع. فكل الشرائط التى تُذكر فى المقام هى فى الحقيقه شرائط لصدق عنوان الاحتياط وليست شرائط فى حكم العقل بحُسنه وجوازه بعد فرض صدق العنوان.

ذكر المحقق النائينى(قدّس سرّه) كلاماً فى المقام وهو أنّ الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه معتبره؛ حينئذٍ يعتبر فى حسنه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّى الحجّه المعتبره، ثمّ بعد ذلك يعمل بالاحتياط، أى يعمل بعد ذلك على خلاف ما تقتضيه الحجه المعتبره, ولم يجوّز العكس، أى لم يجوّز بأن يعمل المكلف على خلاف ما تقتضيه الحجه المعتبره اولاً، ثمّ يعمل بما تقتضيه الحجه المعتبره.

وقال: أنّ هـذا لا يحكم العقل بحسـنه, ومثّل لذلك ــــــــــ وإن كان هذا المثال فی باب العبادیات وکلامنا أعمّ من ذلک ــــــــــ بمـا إذا دلّ الـدلیل المعتبر علی وجـوب صـلاه الجمعـه فی زمـان الغیبـه، واحتمـل المکلـف وجـوب صـلاه الظهر ــــــــــ مثلاً ــــــــــ فهنا تاره یصلّی صلاه الجمعه، ثمّ یصلّی صلاه الظهر، یقول المحقق النائینی(قدّس سرّه): أنّ هذا هو مـا یحکم العقل بحسـنه؛ لأنه عمل بما تقتضـیه الحجّه المعتبره التی دلّت علی وجوب صـلاه الجمعه، ثمّ احتاط بلحاظ صـلاه الظهر التی یحتمـل وجوبهـا بعـد ذلـک, وأمّـا إذا عکس، فصـلّی الظهر اولاً ثم عمل بما تقتضـیه الحجّه المعتبره التی دلّت علی وجوب صـلاه الجمعه، فیقول(قـدّس سـرّه): إنّ هذا لیس احتیاطاً حسـناً ولا یحکم العقل بحسـنه. وذکر فی مقام تعلیل ذلک بأنّ هـذه الحجّه معتـبره ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــ ومعنی اعتبـار الإمـاره وحجیتهـا هـو إلغـاء احتمـال الخلاـف, وبعبـاره اخری: عـدم الاعتنـاء باحتمـال الخلاـف, والمکلّف فی محل الکلام إذا صـلّی الظهر أولاً، فهـذا یعنی أنه لم یلغِ احتمال الخلاف فی الأماره القائمه علی وجوب صـلاه الجمعه، وهـذا یعنی أنه اعتنی باحتمال الخلاف, أما إذا عمل بالأماره اولاً وصـلّی الجمعه، ولم یعتنِ باحتمـال الخلاـف کمـا هـو المطلـوب منه ــــــــــ وهـو معنی الحجّیه ــــــــــ وبعـد أن أکمل صلاه الجمعه صـلّی الظهر، فلا مشکله حینئذٍ؛ لأنّه عمل بالإماره ولم یعتنِ باحتمال الخلاف فی البدایه. وهذا الکلام یظهر فیما اذا کان الفعل یسـتلزم التکرار, أمّا فیما لا یسـتلزم التکرار، کما لو احتمل وجوب السوره فی الصـلاه، ودلّ الدلیل علی عدم وجوبها، وأراد أن یحتاط فی المقام، فمقتضی الاحتیاط هو الإتیان بالسوره ولا مشکله فی المقام. (1)

۱- فوائد الأصول، تقریر بحث المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۲۶۵.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

قلنا في الدرس السابق أنّالمحقق النائيني(قدّس سرّه) قال أنّ الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه معتبره؛ فحينئذٍ يعتبر في حُسنه أن يعمل المكلّف أولاً بمقتضى الحجّه المعتبره، ثمّ بعد ذلك يحتاط، ومنع من العكس، وقلنا أنّه عللّ ذلك بأنّ معنى حجّيه الحجّه هو إلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به، وكأنّه يرى أنّ الإتيان بالاحتياط قبل العمل بمقتضى الحجّه المعتبره فيه نوع من الاعتناء باحتمال الخلاف، فهو لم يلغِ احتمال الخلاف عملاً وإنما اعتنى به، بينما هو مأمور ــــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــــ بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف؛ ولذا كان المناسب أن يقدّم العمل بمقتضى الإماره والحجّه المعتبره، ثمّ بعد ذلك يحتاط.

ما ذكره المحقق النائيني(قدّس سرّه) إذا كان بهذه الحدود الموجوده في التقريرات، فيُلاحظ عليه أنّ الذي يُستفاد من دليل حجّيه اعتبار الإماره هو وجوب العمل بمفاده، ولازم وجوب العمل بمفاده هو عدم جواز الاقتصار على ما يخالفه، يعني في مقام العمل لا يجوز للمكلّف أن يقتصر على ما يخالف مؤدّى الإماره؛ لأنّ المكلّف مأمور بالعمل بمؤدّى الإماره. وأمّا مسأله عدم جواز فعل ما يخالف مؤدّى الإماره مع عدم الاقتصار عليه في مقام العمل، وإنما هو يعمل بما يخالف مؤدّى الإماره، لكن مع عدم الاقتصار عليه، وإنّما يأتي به من باب الاحتياط، يضمّ إليه العمل بمؤدّى الإماره. إذن: هو يعمل بمؤدّى الإماره، ويأتي بما يخالف مؤدّى الإماره احتياطاً وإدراكاً للواقع. هذا لا يمكن أن نستفيد عدم جوازه من دليل اعتبار الإماره، حيث أنّ مفاد دليل اعتبار الإماره هو عدم جواز الاقتصار في مقام العمل على ما يخالف مؤدّى الإماره، وفي محل الكلام هو لا يقتصر على ما يخالف مؤدّى الإماره في مقام العمل. غايه الأمر أنّه قدّم الاحتياط على العمل بمؤدّى الإماره، فيكون المقصود بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف ــــــــــ بناءً على هذا ــــــــــ في مقابل الاعتناء بمؤدى الطريق، ومعنى الاعتناء بمؤدى الطريق هو وجوب العمل به وجواز الاقتصار عليه، فيكون معنى عدم الاعتناء باحتمال الخلاف هو عدم جواز الاقتصار عليه في مقام العمل، هذا لا يمنع من الطريق المطروح في المقام وهو أن يأتي بالاحتياط قبل العمل بمؤدّى الإماره، ولا يكون دليل الحجّيه مانعاً من ذلك.

ص: ۲۱۵

من جمله المباحث التي وقع الكلام فيها في مقام بيان شروط العمل بالاحتياط هو جريان الاحتياط في العبادات، أنّه هل العمل بالاحتياط في العبادات جائز قبل الفحص، أو لا ؟

هنا ذكروا أنّه لا إشكال في حُسن الاحتياط في العبادات في حاله تعذر الامتثال التفصيلي بعلمٍ أو علمي، وإن استلزم التكرار، وإنما الإشكال وقع بينهم فيما إذا تمكّن من تحصيل الامتثال العلمي ــــــــــ الامتثال التفصيلي ــــــــــ أي بإمكانه أن يعرف ما هو الواقع، صلاه الظهر، أو صلاه الجمعه، أو بإمكانه أن يعثر على الحجّه المعتبره التي تشخّص وجوب أحدهما، هو لا يحصّل العلم، ولا يبحث عن الحجّه المعتبره التي هي(العلمي) ويحتاط، فيأتي بالصلاتين معاً. هنا وقع الكلام في جواز

الاحتیـاط فی حـاله التمکّن من تحصـیل الامتثـال التفصـیلی بعلم، أو بعلمی، هـل یجوز له الامتثال الإجمالی الـذی هو عباره عن الاحتیاط، أو لا ؟ هـذه المسأله مطروحه وتقـدّم الکلام عنها مفصـلاً سابقاً فی آخر مباحث القطع. فیه کلام تقدّم سابقاً ولا حاجه إلی تکراره وإعادته، وتبیّن هناک أنّ الصـحیح هو جواز الامتثال الإجمالی حتی فی صوره التمکّن من الامتثال التفصـیلی، فضـلاً عن صوره عدم التمکن من الامتثال التفصیلی. هذا کلّه فی ما یرتبط بالمقام الأوّل، أی فی شروط العمل بالاحتیاط.

المقام الثانی: شروط العمل بالبراءه.

هنـا یقع البحث فی جواز إجراء الـبراءه قبـل الفحص وعـدم جوازه. أو بعبـارهٍ أخری: وقع الکلاـم فی وجوب الفحص عن الحجّه علی التکلیف، والحجّه أعم من العلم، أو الحجّه المعتـبره. هـل یجب الفحص عن الحجّه علی التکلیف قبـل إجراء الـبراءه، أو أنّ المکلّف بمجرّد تحقق موضوع البراءه وهو الشک فی التکلیف یجری البراءه ؟ ولا یجب علیه الفحص عن الأدله؛ لأنّه قد یفحص عن الأـدله ویعثر علی مـا یثبت التکلیف. فهل یجوز له إجراء البراءه بمجرّد الشک فی التکلیف قبل الفحص عن ما یثبته من حجّه معتبره من علمٍ، أو علمی، أو لاـ یجوز له ذلـک إلاّـ بعـد الفحص وعـدم العثور علی ما یثبت ذلک التکلیف المحتمل. هـذا محل الکلام فعلاً.

الکلام تارةً یقع فی الشبهات الحکمیه، وأخری فی الشبهات الموضوعیه، والکلام عن الثانی إنما ینفتح المجال له إذا فرغنا فی المقام الأول عن لزوم الفحص فی الشبهات الحکمیه، وإذا قلنا فی الشبهه الحکمیه وجوب الفحص قبل إجراء البراءه؛ حینئذٍ یقع الکلام فی أنّه فی الشبهه الموضوعیه أیضاً لابدّ من الفحص قبل إجراء البراءه، أو یجوز العمل بالبراءه قبل الفحص فی الشبهات الموضوعیه ؟ وأمّا إذا قلنا فی الشبهات الحکمیه بعدم وجوب الفحص وجواز إجراء البراءه قبل الفحص عمّا یثبت التکلیف، لا إشکال فی جواز ذلک بالنسبه إلی الشبهه الموضوعیه؛ ولذا قدّمنا الکلام عن الشبهات الحکمیه حتی نعرف ما هی النتیجه.

لزوم الفحص فی الشبهات الحکمیه: الکلام أیضاً تارةً یقع فی اشتراط الفحص فی جریان البراءه العقلیه ________ بناءً علی الإیمان بالبراءه العقلیه ________ وأخری یقع الکلام فی اشتراط الفحص فی جریان البراءه الشرعیه. کلامنا فعلاً فی جواز التمسّک بالبراءه العقلیه ________ بناءً علی القول بقاعده قبح العقاب بلا بیان ________ فی الشبهات الحکمیه قبل الفحص.

المعروف هو اشتراط الفحص فی جریان البراءه العقلیه ولا یجوز التمسّک بالبراءه العقلیه فی الشبهات الحکمیه قبل الفحص عمّا یثبت التکلیف؛ بل ذکروا أنّ هذا المطلب واضح ولا إشکال فیه ولا ینبغی التأمّل فی اشتراط الفحص قبل إجراء البراءه العقلیه فی الشبهات الحکمیه. واستدلوا علی ذلک بأنّ موضوع حکم العقل بقبح العقاب هو عدم البیان؛ فحینئذٍ لکی نحرز البراءه وقبح العقاب لابدّ من إحراز موضوع هذه القاعده وهو عدم البیان. إذن: لابدّ من إحراز عدم البیان حتی یمکن إثبات البراءه العقلیه وقبح العقاب، ومن الواضح أنّ المکلّف قبل البحث عن الأدله التی تثبت الأحکام عادةً هو لا یستطیع أن یحرز عدم البیان، فإذا کان لا یحرز عدم البیان قبل الفحص، فکیف یجوز له التمسّک بالقاعده لإثبات محمولها، وإثبات الحکم فیها وهو البراءه وقبح العقاب، فإذن: لابدّ من الفحص حتی یحرز بعد الفحص وعدم العثور علی دلیلٍ مثبت للتکلیف یستطیع أن یقول بعدم وجود البیان، فإذا أحرز عدم البیان بعد الفحص؛ حینئذٍ تجری البراءه العقلیه. نعم، هو قبل الفحص یحرز عدم وصول البیان إلیه، لکن البیان الذی أُخذ عدمه موضوعاً فی قاعده قبح العقاب بلا بیان لا یُراد به البیان الواصل، وإنما المراد هو البیان الذی یکون ما عبّروا عنه ب______(الذی یکون فی معرض الوصول) بحیث أنّ المکلّف عادةً إذا فحص یعثر علیه إن کان موجوداً، فإذن موضوع القاعده هو عدم البیان الذی یکون فی معرض الوصول، ومن الواضح أنّ المکلّف قبل الفحص لا یحرز عدم هذا البیان، ولعلّ هذا البیان موجود وإذا فحص یعثر علیه، فهو قبل الفحص لا یحرز عدم وجود بیان فی معرض الوصول، وإنما یحرز عدم وجود بیان واصل إلیه، لکن الموضوع فی القاعده لیس هو البیان الواصل، وإنما الموضوع هو البیان الذی یکون فی معرض الوصول، وإحراز عدمه یتوقف علی الفحص، فالمکلّف إذا لم یفحص لا یحرز عدم مثل هذا البیان، فلا یجوز له التمسّک بالقاعده، وإذا فحص وعثر علی بیان؛ فحینئذٍ ینتفی موضوع القاعده، لکن إذا فحص ولم یعثر علی بیان یستطیع أن یقول أنا أحرز عدم وجود بیان فی معرض الوصول، فیجوز له التمسّک بالقاعده، لکن بعد الفحص. هذا هو الدلیل علی عدم جواز التمسّک البراءه العقلیه قبل الفحص.

الظاهر أنّه يمكن تتميم ما ذكروه حتى بناءً على إنكار قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وذلك لأنّ من ينكر قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الحقيقه هو ينكرها كقاعدهٍ عقليه، فالعقل لا ـ يحكم بهذا الشىء، باعتبار أنّ مولويه المولى ثابته حتى فى التكاليف المحتمله والموهومه، فضلاً عن التكاليف المعلومه، هى مولويه واسعه وثابته فى كل شىءٍ؛ وحينئذٍ يكون له حق الطاعه فى التكليف ولو كان محتملاًـ وموهوماً، لكنّه يؤمن بها كقاعده عقلائيه جرى عليها العقلاء فى مولوياتهم العرفيه فيما بينهم، قاعده قبح العقاب بلا بيان حتى إذا كانت قاعده عقلائيه هى مشروطه بالفحص؛ لأنّ العقلاء لا يقبلون العذر فيما إذا تبيّن وجود تكليف وأجرى البراءه قبل الفحص، يعنى عندما يكون التكليف فى معرض الوصول، وعندما تكون عاده المكلّف والمولى هى أن لا يوصل البيان إلى كل مكلّفٍ بيده، وإنما يجعله فى معرض الوصول، التمسّک بالبراءه قبل الفحص لا يراه العقلاء عذراً ومبرراً للمكلّف بحيث هو لا يستحق العقاب؛ بل يرونه مستحقاً للعقاب عندما ينفى التكليف عند الشك فيه قبل الفحص؛ لأنّهم يقولون له أنّ البيان على التكليف جُعل فى معرض الوصول، فعليک الفحص حتى يمكنک التمسّک بالبراءه. هذا بالنسبه إلى البراءه العقليه.

وأمّا البراءه الشرعيه، يعنى الأدله الداله على البراءه وهى كثيره. هنا قالوا: لو بقينا نحن ودليل البراءه الشرعيه، فدليلها مطلق وكما يشمل حاله ما بعد الفحص أيضاً يشمل حاله ما قبل الفحص وليس فى دليل البراءه ما يوجب تقييدها بما بعد الفحص، فهى تشمل كلتا الحالتين. قالوا: أنّ الكلام فى المقام يقع فى المانع، يعنى كأنّهم فرغوا عن إطلاق دليل البراءه، وإنما الكلام فى وجود ما يمنع من ثبوت البراءه لحاله ما قبل الفحص.

وبعباره أخرى: كأنّهم يرون أنّ المقتضى للبراءه قبل الفحص موجود وهو إطلاق دليل البراءه، وإنّما الكلام فى وجود ما يمنع من ذلك؛ ولذلك تكلموا فى أنّ المانع ما هو ؟ هل هو مانع عقلى، أو مانع شرعى ؟ واختلفوا فى ذلك، لكنّ ظاهرهم هو الاتفاق على أنّه لا قصور فى المقتضى، وأنّ الأدله مطلقه بلحاظ ما قبل الفحص وبلحاظ ما بعد الفحص بحيث إذا ناقشنا فى المانع المدّعى فى المقام سواء كان عقلياً، أو كان شرعياً؛ حينئذٍ إطلاق الأدله يكفى لإثبات البراءه حتى فى صوره ما قبل الفحص.

فى المقابل هناك رأى يرى أنّ هناك قصوراً فى المقتضى، يعنى هناك رأى يمنع من الإطلاق فى أدله البراءه الشرعيه بنحوٍ يشمل حتى صوره ما قبل الفحص، ومن هنا المنع من جريان البراءه قبل الفحص فى الشبهات الحكميه والمقصود هو البراءه الشرعيه، المنع من جريان البراءه يمكن أن يُبيّن بلسان قصور المقتضى وعدم وجود إطلاقٍ فى أدله البراءه، وله بيانات أخرى، فقد يُبيّن بلسان الاعتراف بوجود المقتضى وإطلاق الأدله، لكن هناك مانع عقلى يمنع من ثبوت البراءه الشرعيه فى صوره ما قبل الفحص. وقد يُبيّن بلسان وجود مانع شرعى يمنع من ذلك كما سيظهر من خلال البحث.

بالنسبه إلى قصور المقتضى ـــــــــــــ وهذه نقطه مهمّه جداً ـــــــــــــ إنّ أدله البراءه هل فيها إطلاق يشمل صوره ما قبل الفحص، أو ليس فيها إطلاق ؟ إذا لاحظنا أدله البراءه وحدها وقصرنا النظر عليها، فالظاهر أنّه لا مجال للتشكيك فى وجود إطلاق من قبيل(رُفع ما لا يعلمون)، و(ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا).....الخ من الأدله التى استُدل بها على البراءه، ليس فيها خصوص ما يشير إلى تقييد البراءه المجعوله فيها بما بعد الفحص، لكن ادُعى أنّ هناك قصوراً فى أدله البراءه وليس فى أدله البراءه جميعاً بلا فرقٍ بين دليل ودليل، ليس فيها إطلاق يشمل ما قبل الفحص، ادُعى ذلك ببيان: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان(البراءه العقليه) سواء قلنا أنّها قاعده عقليه، أو قلنا بأنّها قاعده عقلائيه، على كلا التقديرين لا إشكال فى أنّها قاعده مركوزه فى أذهان العقلاء وجروا عليها فيما بينهم، وطبّقوها فى المولويات الموجوده عندهم وعلى غيرهم أيضاً؛ حينئذٍ فى مثل هذه الحاله يقال فى مقام بيان قصور المقتضى يقال: عندما ترِد نصوص شرعيه بما يطابق هذه القاعده المرتكزه فى أذهان العقلاء، يعنى الدليل الشرعى يكون مطابقاً للارتكاز العقلائى؛ حينئذٍ فى حاله من هذا القبيل هذا الدليل الشرعى ينصرف إلى ما هو المرتكز فى أذهان العقلاء ويتحدد بحدوده ويتبعه فى السعه والضيق، فإذا كانت تلك القاعده مرتكزه فى أذهان العقلاء وكان لها حدود معيّنه، الدليل الشرعى أيضاً سوف يتحدد بتلك الحدود، فإذا كانت واسعه ومطلقه، فالدليل الشرعى أيضاً سيكون واسعاً ومطلقاً، وأمّا إذا كانت هذه القاعده المرتكزه ضيقه وتثبت فى حاله معيّنه، الدليل الشرعى أيضاً يتبعها فى ذلك وينصرف إلى خصوص تلك الحاله المعينه التى هى مرتكزه فى أذهان العقلاء؛ حينئذٍ هذا الكلام يمكن أن يُطبّق فى محل الكلام، فالقاعده العقليه هى قاعده ارتكازيه، بعد الفراغ عن ذلك؛ حينئذٍ نقول: وردت أدله شرعيه مفادها البراءه الشرعيه. إذن: وردت نصوص شرعيه بما يطابق تلك القاعده المرتكزه فى أذهان العقلاء؛ حينئذٍ نطبّق ما تقدّم سابقاً على ذلك، فيقال: بأنّ هذا الدليل الشرعى لا يستطيع أن يتسع إلى ما لا يتسع إليه الارتكاز، وإنّما هو يتحدد بحدودها وينصرف إلى ما هو المرتكز فى أذهان العقلاء، فإذا فرضنا كما تقدّم أنّ الارتكاز العقلائى لقاعده قبح العقاب بلا بيان موجود فقط فيما بعد الفحص؛ لأننا قلنا بعدم وجود ارتكاز لدى العقلاء على المعذوريه قبل الفحص، عندما يكون المولى مولى من هذا القبيل، المولى هو لم يلتزم بإيصال البيان على تكاليفه إلى كل مكلّف كما هى العاده تقتضى هكذا فى كل القوانين لا يصل البيان على التكاليف إلى كل مكلّفٍ مكلّف، وإنّما المولى يجعله فى معرض الوصول، فى مثل هذه الحاله الارتكاز العقلائى لا يساعد على المعذريه قبل الفحص، وإنما يقول له أفحص، لعلّك تعثر على دليل على التكليف، وهذا معناه أنّ البراءه العقليه التى هى أمر ارتكازى هى مخصوصه

بصوره ما بعد الفحص، فقبل الفحص لا يوجد ارتكاز على البراءه والمعذريه، الدليل الشرعيه الذى هو يوافق هذه القاعده الارتكازيه أيضاً هو ينصرف إلى ذلك ويتحدد بهذه الحدود، وبالتالى تكون الأدله الشرعيه على البراءه مختصّه بصوره ما بعد الفحص، فإذن: لا إطلاق فى أدلّه البراءه بناءً على هذا الكلام حتى نبحث عن المانع، وإنما هناك قصور فى المقتضى يمنع من التمسک بهذه الأدله إثبات البراءه فى صوره ما قبل الفحص.

ص: ٢١٩

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

الكلام يقع في الشرط الأوّل من شروط جريان البراءه: في الدرس السابق بيّنا أنّ هذا الاشتراط قد يُبيّن بوجهين، الوجه الأول: أن يُبيّن اعتبار قصور المقتضى. الوجه الثاني: أن يُبيّن باعتبار وجود المانع. ولازال الكلام في الوجه الأول، أي في قصور المقتضى.

فُسّر هذا الوجه في بعض الكلمات بأنّ اختصاص أدله البراءه الشرعيه بما بعد الفحص وعدم شمولها لصوره ما قبل الفحص، منشأه هو أنّ قبح العقاب بلا بيان فيه جانبان: جانب إيجابي مُعبّر عنه بمعذوريه الجاهل بعد الفحص، وفيه جانب سلبي وهو عدم معذوريه الجاهل قبل الفحص، كأنّه يُدّعى أنّه كما أنّ معذوريه الجاهل بعد الفحص أمر ارتكازي عند العقلاء، عدم معذوريه الجاهل قبل الفحص أيضاً هو أمر ارتكازي عند العقلاء، يعني أنّ العقلاء في مرتكزاتهم يرون الجاهل معذوراً بعد الفحص ولا يرونه معذوراً قبل الفحص، والجانب السلبي هو الذي يكون موجباً لاختصاص أدله البراءه بما بعد الفحص، باعتبار أنّ الارتكاز قائم على عدم المعذوريه قبل الفحص، وهذا الجانب السلبي ــــــــــــــــ عدم المعذوريه قبل الفحص ــــــــــــــــ هو الذي يكون موجباً لمنع شمول أدله البراءه لما قبل الفحص، فيُحمل لا محاله على ما بعد الفحص ويختص بما بعد الفحص ولا يشمل صوره ما قبل الفحص.

لكن الظاهر أنّ هذا التفسير ليس هو المقصود بالوجه الأول؛ لأنّ وجود ارتكاز على معذوريه الجاهل بعد الفحص لا يلازم بالضروره وجود ارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص، الشيء المسلّم هو أنّ نقول في صوره ما بعد الفحص، إذا فحص المكلّف ولم يعثر على تكليف من قبل المولى هناك ارتكاز قائم على معذوريه الجاهل بعد الفحص، لكن هل هذا يعني وجود ارتكاز على عدم المعذوريه في صوره ما قبل الفحص ؟ هذا يحتاج إلى إثبات، فالشيء الذي يُسلّم به هو عد وجود ارتكاز على المعذوريه قبل الفحص، لكن ليس هناك ملازمه بين عدم وجود ارتكاز على المعذوريه قبل الفحص، وبين وجود ارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص حتى يكون هذا الارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص هو الموجب لتخصيص أدله البراءه بصوره ما بعد الفحص، ومانع من شمولها لصوره ما قبل الفحص.

ص: ٢٢٠

لكن هذا ليس مهماً؛ لأنّ العقل يحكم بعدم المعذوريه في صوره ما قبل الفحص، فحتى لو فرضنا عدم وجود ارتكاز على عدم المعذوريه قبل الفحص، المهم أنّ هذه القاعده ممّا يحكم به العقل، فالعقل يحكم بوجوب الاحتياط قبل الفحص وعدم جريان البراءه قبل الفحص. هذا الحكم العقلي هل يصلح أن يكون مانعاً من شمول دليل البراءه لصوره ما قبل الفحص ؟ هل يصلح أن يكون موجباً لتقييد دليل البراءه الشرعي بصوره ما بعد الفحص ؟ الظاهر أنّه لا يصلح لأن يكون موجباً لانصراف دليل البراءه الشرعيه لصوره ما بعد الفحص، باعتبار ما تقدم سابقاً من أنّ هذا الحكم العقلي بعدم معذوريه الجاهل قبل الفحص. أو بعباره أخرى: حكم العقل بوجوب الاحتياط قبل الفحص لا محاله يكون حكماً تعليقياً وليس تنجيزياً، بمعنى أنّه معلّق على عدم ورود الترخيص من قبل نفس المولى بارتكاب الشبهه قبل الفحص، هذه أحكام ــــــــــــــــ على ما تقدّم سابقاً ــــــــــــــــ

يـدركها العقـل من بـاب رعايه شأن المولى(سبحانه وتعالى)، من الواضـح أنّ العقل يحكم بوجوب مراعاه شأن المولى حتى إذا رخّص نفس المولى فى المخـالفه، فـدائماً حكم العقـل بالاحتيـاط وبحق الطـاعه وبعـدم معـذوريه الجاهـل، هى أحكـام تعليقيه، بمعنى أنّهـا معلّقه اساساً على عـدم ورود ترخيص من المولى فى ارتكاب الشـبهه قبل الفحص، فإذا ورد ترخيص من قبل الشارع بارتكـاب الشـبهه قبـل الفحص، هـذا الترخيص لا ينافى الحكم العقلى؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم العقلى معلّق على عـدمه، معنى ذلـك أنّ الحكم العقلى لاـ وجود له إلاّـ مع عـدم الترخيص، أمّـا مع وجود الترخيص، فلاـ وجود لحكم العقل؛ بل ينتفى الحكم العقلى بانتفـاء موضوعه؛ لأـنّ هـذا الترخيص من قبل المولى أُخـذ فى موضوع الحكم العقلى، فمع وجود الترخيص ينتفى الحكم العقلى بانتفـاء موضوعه، فلا يكون له وجود حتى يكون مانعاً؛ وحينئـذٍ نطبّق هـذا فى محل الكلام، يقال أنّ دليل البراءه الشـرعيه فى حـدّ نفسه المفروض أنّ له إطلاق ــــــــــ بقطع النظر عن هـذا الوجه الـذى نتكلّم فيه ــــــــــ يشـمل حاله ما قبل الفحص وحاله ما بعـد الفحص، وهـذه البراءه الشـرعيه الشامله لحاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص هى عباره عن ترخيص شرعى لارتكاب الشبهه قبل الفحص كما هى ترخيص شرعى لارتكاب الشبهه بعد الفحص بناءً على إطلاقه وبقطع النظر عن هذا الوجه؛ حينئذٍ ينتفى الحكم العقلى، فإذن: لا معنى لأن يقال أنّ الحكم العقلى يكون موجباً لتقييد الدليل بصوره ما بعد الفحص، ويكون مانعاً من شمول دليل البراءه لصوره ما قبل الفحص. هذا التفسير الأوّل للوجه الأول.

ص: ۲۲۱

التفسير الثانى للوجه الأول: هو أن تتم ملاحظه الارتكاز العقلائى على معذوريه الجاهل بعد الفحص؛ وحينئذٍ يقال أنّ أدله البراءه الشرعيه حيث أنّها وردت بنفس مضمون هذا الارتكاز تكون ظاهره فى إمضاء هذا الارتكاز، فقهراً تتحدد بحدوده سعةً وضيقاً، فلا تشمل دائره أوسع مما استقر عليه الارتكاز، والمفروض أنّ الارتكاز يختص بصوره ما بعد الفحص، فدليل البراءه الشرعيه الإمضائى أيضاً يتحدد بهذا الحد، فيختص لا محاله بصوره ما بعد الفحص ولا يشمل صوره ما قبل الفحص. هذ هو ظاهر الوجه الأول المدّعى فى المقام.

هذا التفسير الثانى هو أقرب من التفسير الأول. نعم، ذُكر فى أصل الوجه أنّ هذا الوجه مبنى على إنكار البراءه العقليه والقول بأنّ قبح العقاب بلا بيان هو أصل من الأصول العقلائيه التى بنا عليها العقلاء فى مولوياتهم العرفيه ولا يمتد إلى المولى الحقيقى الذى تكون مولويته مولويه حقيقيه ذاتيه، وكأنّه يقال أنّ هذا الوجه لا يجرى إذا قلنا بالبراءه العقليه، فهل صحيح أنّ هذا الوجه لا يتم بناءً على الإيمان بالبراءه العقليه، وأنّها حكم عقلى يحكم به العقل العملى وليس مجرد شيءٍ بنا عليه العقلاء فيما بينهم؛ بل هو ممّا يدركه العقل ؟ قد يقال: هذا الوجه يتم حتى إذا آمنا بالبراءه العقليه وقلنا بأنّها حكم من الأحكام العقليه التى يدركها العقل ويستقل بها، وذلك بأن يقال: كما أنّ هناك افتُرض أنّ أدله البراءه إمضائيه بناءً على إنكار البراءه العقليه والقول بأنّها ارتكاز على قبح العقاب بلا بيان، فتكون أدلّه البراءه الشرعيه إمضاءً لهذا الارتكاز، هنا بدلاً من الإمضاء نقول إرشاد، وأن يقال أنّ العقل يحكم بالبراءه، والعقل يستقل بإدراك قبح العقاب بلا بيان، والدليل الشرعى الوارد بهذا المضمون يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل، فيتحدد أيضاً بحدوده، فيأتى نفس البيان السابق هنا، فأنّ ما يحكم به العقل هو البراءه بعد الفحص، كما أنّ الارتكاز يختص بما بعد الفحص، ما يحكم به العقل من البراءه بناءً على أنّها قاعده عقليه أيضاً هو يختص بما بعد الفحص بلا إشكال، أمّا قبل الفحص فالعقل يحكم بوجوب الاحتياط، قطعاً لا يحكم بالبراءه قبل الفحص؛ وحينئذٍ يقال أنّ هذا الوجه ليس مبنياً على إنكار البراءه العقليه؛ بل يمكن أن يجرى حتى بناءً على القول بالبراءه العقليه بالالتزام بأنّ أدله البراءه الشرعيه هى إرشاد إلى ما يحكم به العقل، والمفروض أنّ ما يحكم به العقل يختص بما بعد الفحص ولا يشمل حاله ما قبل الفحص.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فی الوجه الأوّل لوجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءه الشرعیهقبل الفحص، وقلنا أنّ الظاهر من هذا الوجه هو التقریب الثانی له الذی یقول أنّ إجراء البراءه بعد الفحص هو أمر ارتکازی، فالدلیل الشرعی الوارد بهذا المضمون یکون إمضاءً لهذا الارتکاز، فیتحدد بحدوده، وبالتالی تکون أدلّه البراءه الشرعیه کلّها داله علی البراءه بعد الفحص ولا إطلاق لها لحاله ما قبل الفحص، وهذا عباره عن القصور فی المقتضی.

هل یتوقف هذا التقریب علی إنکار البراءه العقلیه کما ذُکر، أو لا ؟ یعنی حتی إذا قلنا بأنّ قاعده قبح العقاب بلا بیان هی قاعده عقلیه، مع ذلک یمکن أن یقال بهذا التقریب، باعتبار أنّ البراءه الشرعیه تکون إرشاداً إلی ما یحکم به العقل، فأیضاً تتحدد بحدوده، فلا إطلاق لأدله البراءه الشرعیه بحیث یشمل ما هو أوسع دائره مما یحکم به العقل. هذه المسأله لیست مهمّه جداً حسب الظاهر، أصل هذا الوجه بالتقریب الثانی الذی هو الأقرب، توجد علیه عدّه ملاحظات:

الملاحظه الأولی: أنّ هذا التقریب لو تم فی حدّ نفسه، فهو لا یتم فی جمیع الأصول المؤمّنه؛ لأنّ بعض الأصول المؤمّنه أصول تأسیسیه، فلا یُتصوّر فیها الإمضاء من قبیل أصاله الطهاره، ومن قبیل حتی أصاله الإباحه؛ بل یمکن أن یقال ذلک حتّی فی الاستصحاب المؤمّن ـــــــــــــــ استصحاب عدم التکلیف ـــــــــــــــ هذه أصول تأسیسیه لا یوجد عند العقلاء ارتکاز علیها حتی یقال أنّ الدلیل الشرعی لابدّ أن یُحمل علی هذا الارتکاز ویکون إمضاءً له ویتحدد بحدوده، فی أصاله البراءه هناک ارتکاز علی معذوریه الجاهل؛ حینئذٍ یقال أنّ الدلیل الشرعی الوارد بهذا المضمون یکون إمضاءً لما هو المرتکز فی أذهان العقلاء، لکن مثل أصاله الطهاره لا نستطیع أن نقول ذلک، حیث لا یوجد فی أذهان العقلاء ارتکاز علی أصاله الطهاره، فهذا الوجه لا یتم فی جمیع الأصول العملیه المؤمّنه، وإنما یتم فی الأصول العملیه المؤمنه التی یمکن فیها فرض الإمضاء، فیأتی هذا البیان، أمّا الأصول التأسیسیه التی جعلها الشارع واعتبرها تأسیساً ولیس لها ارتکاز فی أذهان العقلاء، فنواجه حینئذٍ مشکله أنّه إذا کان هذا هو الوجه الذی یوجب التخصیص وعدم شمول أدله الأصل المؤمن لحاله ما قبل الفحص، هذا یختص بمثل أصاله البراءه، أمّا أصاله الطهاره، فینبغی أ، تبقی علی إطلاقها، فیجوز العمل بها حتی فی حاله ما قبل الفحص ـــــــــــــــ کلامنا فی الشبهه الحکمیه لا فی الشبهه الموضوعیه ـــــــــــ فی الشبهه الحکمیه یجوز للمکلّف إذا شک فی طهاره شیءٍ أو نجاسته بنحو الشبهه الحکمیه، یجوز له أن یتمسک بأصاله الطهاره قبل الفحص؛ لأنّ هذا الوجه لا یمنع من إطلاق الدلیل؛ لأنّه لا یجری فی مثل الأصول العملیه المؤمّنه التأسیسیه، وإنما یجری فی أصاله العملیه الإمضائیه.

ص: ۲۲۳

الملاحظه الثانیه: أنّ المُدّعی فی هذا الوجه هو أنّ جمیع أدله البراءه الشرعیه هی إمضائیه؛ إذ لا یُفرّق بین دلیل من أدله البراءه ودلیل آخر، وهذا فیه محذور وهو أنّه بناءً علی هذا؛ حینئذٍ سوف یتّحد مفاد الأدله الشرعیه مع مفاد ما هو المرتکز فی أذهان العقلاء، یعنی مع مفاد قاعده قبح العقاب بلا بیان؛ لأنّ هذا هو مقتضی الإمضاء، ما ارتکز فی أذهان العقلاء هو قبح العقاب بلا

بیـان، وقلنا أنّ أدله البراءه الشـرعیه هی إمضاء لما هو مرتکز فی أذهان العقلاء، فیکون مفاد الأدله الشـرعیه هو نفس مفاد قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بیـان، فتکون جمیع أدله البراءه الشـرعیه بمـا فیهـا حـدیث الرفع مفادهـا هو مفـاد قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بیان ـــــــــــــ بناءً علی الإمضائیه ـــــــــــــ ؛ إذا وصـلنا إلی هـذه النتیجه؛ حینئـذٍ نقول: بناءً علی هـذا سوف یصـح ما یقوله الإخباریون من أنّ أدله وجوب الاحتیاط تکون مقدّمه علی أدله البراءه الشرعیه وحاکمه علیها؛ لأنّ أدله البراءه الشرعیه لیس فیها خصوصیه أکثر من قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بیـان، وکمـا أنّ أدله الاحتیاط الشـرعی ـــــــــــــ إذا تمّت ـــــــــــــ تکون حاکمه علی البراءه العقلیه وعلی قاعده قبح العقاب بلا بیان بلا إشکال، لوضوح أنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بیان موضوعها عـدم البیـان، ودلیل الاحتیاط الشـرعی ـــــــــــــ إذا تمّ ـــــــــــــ یکون بیاناً، فیکون رافعاً لموضوع قاعـده قبـح العقاب بلا بیان ویتقـدّم علیها، إذا قلنا أنّ مفاد أدله البراءه الشـرعیه هو نفس مفاد قاعـده قبح العقاب بلا بیان، یتحد مفادهما؛ وحینئذٍ تکون أدله الاحتیاط الشـرعی حاکمه علی أدله البراءه الشـرعیه کما هی حاکمه علی أصل قاعـده قبح العقاب بلا بیان؛ لأنّ مفاد البراءه الشـرعیه هو نفس مفاد قاعـده قبـح العقاب بلا بیان بعـد فرض أنّها جمیعاً إمضاء لما ارتکز فی أذهان العقلاء من قبح العقاب بلا بیان، وهذه نتیجه لا یقبل بها صاحب هذا الوجه ولا غیره من الأصولیین؛ بل یقولون أن أدله الاحتیاط الشرعی لیست حاکمه علی أدله الـبراءه الشـرعیه؛ بـل هم یقـدّمون أدله الـبراءه الشـرعیه علی أدله الاحتیـاط الشـرعی، ویقولون أنّ المـأخوذ فی أدله الـبراءه الشـرعیه هو عـدم البیان علی الواقع، ومن الواضـح أنّ أدله الاحتیاط الشـرعی لیست بیاناً علی الواقع، وحتی لو فرضـنا تمامیه أدله الاحتیـاط الشـرعی، یبقی المکلف شاکـاً فی الواقع؛ ولـذا لاـ تکون مقـدّمه علی أدله الـبراءه الشـرعیه، مسـأله تقـدیم أدله البراءه الشرعیه علی أدله الاحتیاط الشرعی لا یکون إلاّ إذا فرضنا اختلاف مفاد دلیل البراءه الشرعیه مع مفاد قاعده قبح العقاب بلا بیان، إذا اختلف مفادهما؛ حینئـذٍ یتم کلامهم، بأن یقال أنّ موضوع قاعـده قبـح العقاب بلا بیان هو عدم مطلق البیان، سواء کان البیان علی الحکم الواقعی أو علی الحکم الظـاهری؛ ولـذا تکون أدله وجوب الاحتیـاط حاکمه علی قاعـده قبـح العقاب بلا بیان؛ لأنّها بیـان علی الحکـم الظـاهری، وإن لـم تکـن بیانـاً علی الحکم الـواقعی، فتکـون رافعه لموضـوعه وحـاکمه علیه، لکن أدله الـبراءه الشـرعیه لیست هکـذا، حیث أنّ موضوعهـا هو عـدم البیـان علی الواقع ولیس عـدم مطلق البیـان؛ حینئـذٍ لا تکون أدله الاحتیاط الشـرعی حـاکمه علی أدله البراءه الشـرعیه. إذن: حتی یصـح کلاـم الأـصولیین فی قِبال الإخباریین لابـدّ من فرض اختلاف مفاد قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بیان عن أدله البراءه الشـرعیه، وهـذا ینافی أنّ جمیع أدله البراءه الشـرعیه إمضائیه، فإذا کانت جمیع أدله البراءه الشـرعیه إمضائیه؛ فحینئـذ یکون مفادها هو نفس مفاد قاعـده قبـح العقاب بلا بیان؛ وحینئـذٍ نقع فی هذه المشـکله التی لا یلتزم بها الأصولیون، فإذن: لابدّ من فرض اختلاف المفادین، وهذا ینافی فرض الإمضائیه فی جمیع أدله البراءه الشرعیه.

الملاحظه الثالثه: أصل مسأله أنّ ارتكازيه معذوريه الجاهل بعد الفحص، هذا هل يوجب انصراف دليل البراءه الشرعيه الذی هو بحسب الفرض فی حدّ نفسه لولا ـ هذا الوجه يكون مطلقاً ـ إلی ما بعد الفحص ؟ هل يوجب منع شموله لحاله ما قبل الفحص، أو لا ؟ مجرد أنّ المرتكز فی أذهان العقلاء هو قبح العقاب بلا بيان ومعذوريه الجاهل بعد الفحص لماذا يوجب تقييد أدله البراءه الشرعيه واختصاصها بخصوص حاله ما بعد الفحص ؟ هذا الارتكاز العقلائی هو لنكته كما هو واضح، لماذا ارتكز فی أذهان العقلاء أنّ الجاهل بعد الفحص يكون معذوراً ؟ دائماً الأصل المؤمّن، سواء كان عقلياً، أو عقلائياً هو ثابت بنكته التسهيل، الغرض منه هو تسهيل الأمر علی العباد، وهذه النكته بنظر العقلاء لا مانع من تعميمها لحاله ما قبل الفحص، يعنی العقلاء أنفسهم الذين ارتكز فی أذهانهم معذوريه الجاهل بعد الفحص لا يرون مانعاً من أنّ الشارع يوسّع من دائره هذه المعذوريه، فيجعلها شامله لحاله ما قبل الفحص بنفس النكته وهی نكته التسهيل، قد يريد الشارع توسعه التسهيل علی العباد لا يجعل البراءه والمعذوريه ثابته فقط فی حاله ما بعد الفحص، يمكن أن تتسع نكته التسهيل فی نظر الشارع، فيوسّع من دائره المعذوريه، فيجعل المعذوريه حتی لحاله ما قبل الفحص، مع هذا الشیء الذی ذكرنا، لماذا تكون مجرّد فی أذهان العقلاء معذوريه الجاهل مرتكزه فی أذهانهم لحاله بعد الفحص ؟ هذا لماذا يوجب تقييد الدليل الشرعی، والحال أنّ نفس العقلاء لا يرون مانعاً من أنّ الشارع قد يوسّع من دائره المعذوريه ومن دائره التسهيل علی المكلفين، فيجعل التسهيل بعد الفحص ويجعله أيضاً قبل الفحص ؟ لا ضير فی ذلك، فهذا الكلام إنما يتم فی حاله ما إذا كانت نكته الارتكاز بنفسها توجب تضييق الجعل الشرعی وجعله مختصّاً بحاله معينه، لكن النكته فی محل الكلام ليست هكذا؛ بل هی تقتضی تسهيل الأمر علی العباد وعدم إيقاعهم فی الحرج، والعقلاء يقولون أنّ عدم الإيقاع فی الحرج لا يختص بحاله بعد الفحص، فقد يری الشارع أنّ المصلحه تقتضی التسهيل علی العباد حتی فی حاله ما قبل الفحص، عندما لا يری العقلاء مانعاً من ذلك نحن نقول أنّ هذه الارتكازيه توجب انصراف الدليل إلی خصوص ما عد الفحص، واختصاص أدله البراءه جميعاً بحاله ما بعد الفحص، هذا غير واضح. هذه هی الملاحظات علی الوجه الأول بتقريبه الثانی.

ص: ٢٢٥

الوجه الثاني: من وجوه قصور المقتضى عن شمول أدله البراءه الشرعيه فى الشبهه الحكميه لحاله ما قبل الفحص. هذا الوجه مبنى على دعوى قصور المقتضى بعد لحاظ مجموع أدله البراءه بعضها مع بعض ـــــــــــــــــ والمقصود بأدله البراءه الثابت منها سنداً ودلاله ـــــــــــــــــ، إذا لاحظنا أدلّه البراءه الشرعيه بعضها مع بعض، فهذا سيؤدى إلى عدم ثبوت البراءه فى حاله ما قبل الفحص، هذه خلاصه هذا الوجه.

ويقال فى مقام توضيحه: أنّ ما تمّ سنداً ودلاله من أدله البراءه الشرعيه هو عباره عن آيتين من الكتاب وحديث الرفع. الآيتان من الكتاب هما: الآيه الأولى:(لا يُكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها). وقوله تعالى:(وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يُبيّن لهم ما يتّقون). وحديث الرفع واضح وتام سنداً ودلاله، ودال على البراءه. الآيتان الشريفتان تدلان على البراءه بلحاظ المستثنى منه، لكنهما فى نفس الوقت تدلان على عدم البراءه بلحاظ المستثنى(حتى يُبيّن لهم ما يتقون) قبل أن يبيّن لهم ما يتقون توجد براءه، وهذه البراءه ترتفع إذا بيّن لهم ما يتقون، فتدل على البراءه قبل أن يبيّن لهم ما يتقون، هذا المستثنى، وتدل على عدم البراءه بعد أن يبيّن لهم ما يتقون. وكذلك الآيه الأخرى، قبل أن يؤتيها لا يكلّف نفساً، لكن بعد الإيتاء عدم براءه، فلا براءه قبل الإيتاء والتبيين، وإنما تكون البراءه ثابته قبل ذلك.

أمّا حديث الرفع، فله قابليه الشمول بإطلاقه لحاله ما بعد الفحص وحاله ما قبل الفحص، باعتبار أنّ المكلّف لا يعلم. وبعباره أخرى: يدلّ حديث الرفع على البراءه فى حاله عدم وصول الحكم للمكلّف، وعدم الوصول تاره يكون بعد الفحص وتارةً يكون بسبب عدم الفحص، وبالنتيجه هو لا يعلم ولم يصله الحكم، فهى تشمل الحالتين، ومن هنا يقع التعارض بين الحديث من جهه وبين الآيتين الشريفتين بلحاظ المستثنى من جهه أخرى؛ لأنّ الآيتين بلحاظ المستثنى تقول بعد التبيين وبعد الإيتاء لا توجد براءه، دلاله الآيتين على عدم البراءه بعد التبيين والإيتاء، الكلام فى أنه ما هو المقصود بالتبيين والإيتاء ؟ ليس المقصود هو إيصال الشارع للتكليف إلى كل مكلّف، وإنما المقصود هو جعل الحكم فى معرض الوصول بحيث لو فحص المكلف عنه لوصل إليه، فهذا هو المقصود بالتبيين والإيتاء الذى ترتفع معه البراءه، فإذا جعل الشارع الحكم فى معرض الوصول، فلا براءه؛ بل يجب الاحتياط، سواء فحص المكلّف أو لم يفحص، فلا براءه عندما يكون الحكم فى معرض الوصول.

بالنسبه إلى حديث الرفع، فقد قلنا أنّ مقتضى إطلاقه هو شموله لحاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص، ومن هنا يقع التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه بين الآيتين بلحاظ المستثنى وبين حديث الرفع، ومادّه الاجتماع فى هذا التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه هى إذا لم يصل الحكم إلى المكلّف لعدم الفحص وليس إذا لم يصل الحكم إليه بعد الفحص، فى هذه الحاله حديث الرفع يجعل له البراءه؛ لأنه مطلق، والآيتان الشريفتان بلحاظ المستثنى تنفى البراءه مع افتراض أنّ الحكم فى معرض الوصول لكن المكلّف لم يفحص، فلم يصله الحكم لعدم الفحص؛ وحينئذٍ هى تنفى البراءه فى هذه الحاله، فيتعارضان فى مادّه الاجتماع. هناك قاعده تقول عندما يتعارض الكتاب مع خبر غير قطعى يقدّم الكتاب، فإذا قدّمنا الكتاب نحكم بأنّه لا براءه قبل الفحص، وهذا هو المطلوب؛ لأنّه قبل الفحص يجب الاحتياط ولا تجرى البراءه، فمقتضى الجمع بين أدله البراءه تختص البراءه بحاله ما بعد الفحص، وهذا هو المطلوب فى المقام، فلا تشمل حاله ما قبل الفحص؛ لأنّ الأدله تعارضت وقدّمنا الكتاب، والمفروض أنّ الكتاب يقول بعد التبيين، يعنى بعد جعل الحكم فى معرض الوصول يجب الاحتياط ولا تجرى البراءه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

يُلاحظ على الوجه الثانى:

الملاحظه الأولى: أنّ إيقاع التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه بين إطلاق حديث الرفع وبين إطلاق الآيتين الشريفتين بلحاظ المستثنى، إن قلنا بأنّ المستثنى يدل على عدم البراءه عند تحقق الإيتاء والتبيين، هذا ليس واضحاً؛ لأنّه يتوقف على افتراض وجود إطلاق فى عقد المستثنى فى الآيتينحتى يقال إنّ هذا الإطلاق يتعارض مع إطلاق حديث الرفع بنحو العموم والخصوص من وجه، ويجرى الكلام السابق، لكن الظاهر أنّه يمكن التشكيك فى وجود إطلاق من هذا القبيل بلحاظ المستثنى، وذلك بأن يقال أنّ الظاهر من الآيتين أنّهما بصدد بيان المستثنى منه. أو بعباره أكثر وضوحاً: أنّ الآيتين بصدد بيان معذوريه الجاهل قبل التبيّن والإيتاء وليستا بصدد بيان عدم معذوريه الجاهل بعد تحقق الإيتاء والتبيين، الآيه ليست بصدد البيان من هذه الجهه، وإنّما مساق الآيتين هو مساق بيان البراءه ومعذوريه الجاهل إلى أن يتبيّن الأمر ويحصل الإيتاء، فما سيق لأجل بيانه الكلام هو معذوريه الجاهل. أمّا عدم المعذوريه بعد تحقق الإيتاء والتبيين، الكلام ليس فى مقام بيان. نعم، قد نسلّم أنّه يُستفاد ذلك، لكن الآيه ليست بصدد بيانه؛ ولذا لا يصح التمسّك بالإطلاق من تلك الجهه؛ لأنّ المتكلّم ليس بصدد البيان من تلك الجهه، وإنما هو بصدد بيان معذوريه الجاهل قبل الإيتاء والتبيين وليس فى مقام بيان عدم معذوريه الجاهل بعد تحقق الإيتاء والتبيين حتّى يُتمسَك بإطلاقه من هذه الجهه ويكون إطلاقه معارضاً لإطلاق حديث الرفع بنحو العموم والخصوص من وجه؛ بل قد يقال ما هو أكثر من ذلك، قد يُشكك فى أصل دلاله الآيتين على عدم معذوريه الجاهل بعد الإيتاء والتبيين، فضلاً عن إطلاق ذلك، اصلاً لا يُستفاد من الآيه إلاّ معذوريه الجاهل، غايه الأمر أنّ الآيتين ذكرتا الإيتاء والتبيين كحدٍّ تنتهى معهما البراءه، لكن هذا ذُكر ليس لغرض تشريع عدم البراءه ووجوب الاحتياط بعد الإيتاء والتبيين حتى يُستفاد من الآيتين وجوب الاحتياط وعدم البراءه بعد تحقق الإيتاء والتبيين، وإنّما ذُكر الإيتاء والتبيين كحدٍّ للبراءه المجعوله، وما بعد هذا الحد كأنّه

مسکوت عنه ولا يُستفاد من نفس الآيه تشريع عدم البراءه ووجوب الاحتياط بعد تحقق الإيتاء والتبيين.

ص: ۲۲۷

أقول:هذا الأخير نحن لا نقبله، الآيتان فيهما دلاله على عدم البراءه بعد تحقق الإيتاء والتبيين، وهذا مقتضـى جعل هذا حداً، فالآيه تقول(حتى يُبيّن لهم ما يتقون) فكأن البراءه تنتهى ببيان ما يتقون، فبعدها لا براءه، فيُستفاد من الآيتين تشريع وجوب الاحتياط بعد تحقق الإيتاء والتبيين، لكن الإشكال ليس هذا، وإنّما الإشكال فى إطلاق هذا التشريع، وصحّه التمسّک بإطلاق ذلک؛ لما قلناه من أنّ الآيه ليست فى مقام بيان ذاک، وإنّما هى فى مقام بيان حکم المستثنى منه، يعنى فى مقام بيان معذوريه الجاهل، نعم نستفيد من ذلک أنّ هذه البراءه والمعذوريه ترتفع بحصول الإيتاء والتبيين، لکن الآيه ليست بصدد بيان ذلک؛ ولذا لا يصح التمسّک بالإطلاق من تلک الجهه، وبالتالى لا يتم هذا الوجه؛ لأنّ هذا الوجه يعتمد على افتراض وجود إطلاقٍ فى عقد المستثنى حتى يکون معارضاً للإطلاق فى حديث الرفع بنحو العموم والخصوص من وجه.

الملاحظه الثانيه: لو سلّمنا التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه، فى الوجه ذُكر أنّ التقديم يکون للآيتين على حديث الرفع ويثبت وجوب الاحتياط قبل الفحص عملاً بالآيتين، يعنى بلحاظ المستثنى، لکن قد يقال فى المقام لابدّ من تقديم حديث الرفع، باعتبار أنّ حديث الرفع يکون حاکماً على عقد المستثنى فى الآيتين الشريفتين؛ لأنّ مفاد عقد المستثنى فى الآيتين الشريفتين هو جعل وجوب الاحتياط، أو عدم البراءه مع الإيتاء والتبيين، يعنى أنّ مفاده هو الحکم بتنجّز التکليف على المکلّف مع إيتائه وبيانه الذى هو بمعنى جعله فى معرض الوصول، فيتنجّز التکليف على المکلّف، فيجب عليه الاحتياط، ولا براءه. هذا هو عقد المستثنى ومفاده فى الآيتين الذى هو نفس مفاد ما يحکم به العقل من وجوب الاحتياط مع بيان التکليف وإيتائه وجعله فى معرض الوصول؛ وحينئذٍ يقال أنّ دليل البراءه(حديث الرفع) بإطلاقه ـــــــــــــ المفروض أنّه مطلق ـــــــــــــ الشامل لماده الاجتماع، يعنى لصوره ما قبل الفحص، يکون رافعاً لموضوع الحکم المستفاد من المستثنى فى الآيتين الشريفتين؛ لأنّ الحکم بالتنجيز وبوجوب الاحتياط موضوعه البيان، إذا بُيّن الحکم، يعنى إذا جُعل فى معرض الوصول، إذا ورد بيانٌ من الشارع مع الإيتاء والتبيين، العقل يحکم والآيه تدل على تنجّز التکليف ووجوب الاحتياط، فإذا ورد من قِبل نفس الشارع ما يدل على جعل التأمين فى هذه الحاله، ولو بإطلاقه، يکون رافعاً لموضوع هذا الحکم وحاکماً عليه، يعنى هذا الحکم العقلى ـــــــــــــ مفاد المستثنى فى الآيه الشريفه ـــــــــــ کما يرتفع موضوعه بعدم الإيتاء والتبيين، أيضاً يرتفع موضوعه ببيان البراءه وبيان عدم التنجيز والمعذوريه.

ص: ۲۲۸

وبعباره أوضح: أنّ العقل إنّما يحكم بالتنجيز حيث لا يرد ترخيص من قِبل الشارع، يقول أنّ الشارع جعل الحكم فى معرض الوصول، فيكون هذا الحكم منجّزاً عليك، فيجب عليك الاحتياط من ناحيته قبل الفحص، هذا الحكم العقلى قطعاً هو معلّق على عدم ورود ترخيصٍ من قِبل نفس الشارع، نظير ما تقدّم سابقاً، فإذا ورد ترخيص أو تأمين من قِبل الشارع يقول له أنت مؤمّن من ناحيه هذا التكليف الذى تحتمله قبل الفحص حتى إذا كان فى معرض الوصول؛ حينئذٍ هل يحكم العقل بالتنجيز ؟ مفاد المستثنى فى الآيتين الشريفتين لا يزيد عن ما يحكم به العقل، التنجيز مع الإيتاء والتبيين وجعل الحكم فى معرض الوصول، العقل يحكم بالتنجيز، مفاد المستثنى فى الآيتين الشريفتين أيضاً التنجيز ووجوب الاحتياط، لكن كل هذه الأحكام معلّقه ومتوقفه على عدم ورود ترخيص من قِبل الشارع، والمفروض أنّ حديث الرفع بإطلاقه يشمل ماده الاجتماع، أى صوره ما قبل الفحص، فيدل على جعل البراءه فيه، يعنى جعل تأمين فى هذه الحاله، يعنى تأمينٌ صدر من الشارع تجاه التكليف المشكوك قبل الفحص، فى هذه الحاله يرتفع موضوع الحكم العقلى ويرتفع موضوع مفاد المستثنى فى الآيتين الشريفتين، وبهذا يكون حديث الرفع حاكماً على مفاد الآيتين بلحاظ عقد المستثنى، ورافعاً لموضوعه؛ وحينئذٍ يتعيّن تقديمه على الآيتين لا أننا نقدّمهما عليه؛ لأنّ هذا جمع عرفى بين الدليلين، وفى هذه المرحله مع وجود الجمع العرفى نجمع بين الدليلين، ولو كان أحدهما آيه من القرآن والآخر حديث غير قطعى السند كما فى محل الكلام. مرجع الملاحظه الثانيه فى الحقيقه إلى إنكار وجود تعارض بين الآيتين الشريفتين وبين حديث الرفع، وإنّما حديث الرفع يكون حاكماً على الآيتين.

الملاحظه الثالثه: لو تنزّلنا وسلّمنا بتحقق التعارض وتساقط الدليلين، قد يقال: فی المقام بعد افتراض التساقط نرجع إلى الاحتياط العقلی، بناءً على إنكار قاعده قبح العقاب بلا بيان، فتثبت النتيجه؛ لأنّ البراءه الشرعيه سقطت بالتعارض، المستثنى فی الآيتين الشريفتين أيضاً سقط بالتعارض؛ وحينئذٍ إذا أنكرنا البراءه العقليه نرجع إلى الاحتياط العقلی، فيجب الاحتياط عقلاً، وهذا معناه اختصاص البراءه بخصوص حاله ما بعد الفحص، وهو المطلوب. لكن الظاهر أنّ المرجع ليس هو الاحتياط العقلی فی محل الكلام، أمّا إذا آمنّا بالبراءه العقليه، فالمرجع هو البراءه العقليه لا ـ الاحتياط العقلی، فنرجع إلى البراءه العقليه؛ وحينئذٍ لا يثبت الاختصاص، أمّا إذا أنكرنا قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ حينئذٍ يمكن أن نصل إلى نفس النتيجه ونجری البراءه الشرعيه تمسّكاً بحديث الرفع فی ما يُسمّى بالمرتبه الثانيه، يعنی نجری حديث الرفع لنفی وجوب الاحتياط، باعتبار أننا نشك فی وجوب الاحتياط ووجوب الفحص بعد فرض التساقط، هذا تمسّك بالبراءه فی المرتبه الثانيه.

وبعبارهٍ أوضح: أنّ الذی يسقط بالتعارض هو عباره عن البراءه فی المرتبه الأولى التی هی عباره عن الشك فی الواقع، عندما يشك المكلّف فی الحكم الواقعی هنا يوجد عنده دليلان، أحدهما يجعل له البراءه، والثانی يوجب عليه الاحتياط، فإذا لم نستطع أن نقدّم أحدهما على الآخر يتساقطان، فالذی يسقط بالتعارض هو عباره عن البراءه عند الشك فی الحكم الواقعی، المكلّف عند الشك فی الحكم الواقعی لا يجری البراءه؛ لأنّ حديث الرفع سقط بالمعارضه؛ وحينئذٍ بعد التساقط لا إشكال فی أنّ المكلّف يبقى شاكاً فی أنّه هل يجب عليه الاحتياط، أو لا ؟ وهذا ليس شكاً فی الواقع، وإنّما هو شك فی وجوب الاحتياط بعد فرض الشك فی الواقع، وهذا الشك فی وجوب الاحتياط يمكن أن تجری فيه البراءه الشرعيه لنفی وجوب الاحتياط، فبالتالی البراءه أمّا أن نثبتها بالبراءه العقليه، إن قلنا بها، وإمّا بالبراءه الشرعيه، لكن الجاريه فی وجوب الاحتياط؛ لأنّ المكلّف لا محاله بعد التساقط يشك فی وجوب الاحتياط عليه، وحديث الرفع يرفع وجوب الاحتياط عندما يشك المكلّف فيه كما يرفع الوجوب الواقعی عندما يشك المكلّف فيه، فإذا كان هذا مشكوك، فحديث الرفع يدل على التأمين من ناحيته، وكذلك وجوب الاحتياط إذا كان مشكوكاً أيضاً حديث الرفع يدل على التأمين من ناحيته، فبالتالی لا نصل إلى النتيجه، وإنّما نصل إلى البراءه وعدم وجوب الاحتياط بعد الفحص، وهذا معناه أنّ هذا الوجه لا ـ يتم لإثبات اختصاص أدله البراءه الشرعيه بحاله ما بعد الفحص.

ص: ۲۳۰

الوجه الثالث: هذا الوجه مبنی علی رأی یختاره السید الشهید(قدّس سرّه). [(۱)](#content_note_231_1) وقد تقدّم أکثر من مرّه، وهو أنّه یری أنّ احتمال وجود القرینه یوجب الإجمال فی الدلیل ویمنع من التمسّک بالظهور حاله حال احتمال قرینیه الموجود، هو لا یُفرّق بین احتمال قرینیه الموجود وبین احتمال وجود القرینه المتصله، فیقول أنّ کلاًـ منهما یوجب الإجمال ویمنع من التمسّـک بالظهور، هذا رأیه(قدّس سرّه) خلافاً للمشهور الذی یُفرّق بینهما ویقول أنّه عندما نحتمل قرینیه الموجود فأنّه یوجب الإجمال ویمنع من التمسّک بالظهور، لکن إذا احتملنا وجود القرینه المتصله، قالوا هذا لا یوجب الإجمال ولا یمنع من التمسّک بالظهور.

بناءً علی أنّه لاـ فرق بینهما من حیث أنّ کلًا منهما یوجب الإجمال ویمنع من التمسک بالظهور؛ حینئذٍ یقال: أنّ احتمال وجود القرینه المتصله یمکن نفیه بشهاده الراوی نفسه، الراوی عندما یروی الروایه من دون هذه القرینه التی نحتملها، سکوت الراوی عن هذه القرینه وعدمه ذکره لها یعتبر شهاده منه علی عدم وجود هذه القرینه المتصله، وإلاّ لو کانت هناک قرینه متصله فی الکلاـم تؤثر علی ظهوره لکان مقتضی الأمانه فی النقل هو أن ینقل تلک القرینه، فیمکن نفی احتمال وجود القرینه المتصله بالکلام بشهاده الراوی وسکوته، لکن هذا إنّما یتم فی القرائن المقالیه اللّفظیه، أمّا عندما تکون القرینه حالیه، وخصوصاً القرینه فی محل الکلام التی سنذکرها، هی متصیّده فی الحقیقه من مجموع کلمات المعصومین(علیهم السلام) فی طیله حیاتهم، عندما تکون القرینه حالیه بهذا الشکل لا یظهر من الراوی أنّه یتعهد بنقلها، وإن کانت هی مؤثره فی الظهور، لکن لا یوجد بناءٌ من قبل الرواه علی نقل کل القرائن حتی لو کانت قرائن حالیه متصیّده من مجموع کلمات المعصومین(علیهم السلام) فی مدّه حیاتهم، الراوی لاـ یری مُلزم له بأن یذکر هذه القرینه، فیذکر الکلام ولا یذکر هذه القرینه. مع وجود احتمال قرینه حالیه متصله بهذا الشکل لا یمکن أن نستند إلی شهاده الراوی لنفی هذا الاحتمال؛ لأنّ الراوی لا یتعهد بنقل حتی القرائن الحالیه.

۱- مباحث الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج ۴، ص ۴۳۱.

بناءً على هذا الكلام حينئذٍ يقال: فی محل الكلام نحن نحتمل وجود قرينه حاليه متصله محتفّه بأدله البراءه الشرعيه، وهذه القرينه الحاليه وهی عباره عن اهتمام الشارع المقدّس بالأحكام الشرعيه وتبليغها، وحثّ الناس على تعلّمها ومعرفتها والوصول إليها والسؤال عنها، وما أكثر الروايات التی تأمر الناس بالفحص والسؤال والتصدّی لمعرفه الأحكام الشرعيه ونشرها بين الناس، مجموع هذه الأمور يشكّل قرينه حاليه على أنّ أدله البراءه عندما يكون ظاهرها الإطلاق تشمل حتى صوره ما قبل الفحص، هذه قرينه حاليه تقول إنّ هذه الأدله لا يُراد بها ظاهرها لوجود هذه القرينه. لا معنى أن يجعل الشارع البراءه قبل الفحص ويقول للمكلّف أنّك بمجرّد أن تشك فی التكليف لا تفحص عمّا يثبت ذلك التكليف المشكوك فی مظان وجوده، وأنا أجعل لك البراءه وأؤمنك من ناحيته، هذا لا ينسجم مع هذه القرينه، هذه قرينه على أنّ البراءه المجعوله فی أدله البراءه الشرعيه تختص بحاله ما بعد الفحص ولا تشمل حاله ما قبل الفحص؛ بل يقول السيد الشهيد(قدّس سرّه) فی هذا الوجه: أننا نقطع بوجود هذه القرينه الحاليه وتكون موجبه لاختصاص أدله البراءه الشرعيه بصوره ما بعد الفحص، لكن نقول (نحتمل) من باب التنزّل، على تقدير التنزّل وكون الشیء فقط احتمال، أيضاً بناءً على المبنى الذی ذكره وهو أنّ احتمال وجود القرينه المتصله يمنع من التمسك بظهور الدليل ويوجب إجماله؛ حينئذٍ نقول: نحن نحتمل ذلك، وهو يمنع من التمسك بإطلاق أدله البراءه الشرعيه، وهذا أيضاً نوع من قصور المقتضی.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

ص: ٢٣٢

الوجه الرابع: عن السيد الخوئی(قدّس سرّه) دعوى انصراف أدلّه البراءه الشرعيه إلى ما بعد الفحص، أو انصرافها عن حاله ما قبل الفحص، والموجب لهذا الانصراف هو حكم العقل بوجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص. ويقول(قدّس سرّه) أنّ العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى، ويقول أنّ هذا الحكم العقلی يدخل فی باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ويرى بأنّ هذا الحكم العقلی بمنزله القرينه المتصله تمنع من انعقاد الإطلاق فی أدله البراءه، فتختص أدله البراءه من البدايه بما بعد الفحص ولا تشمل حاله ما قبل الفحص، ويعتبر هذا أيضاً قصور فی المقتضی، أساساً لا يوجد إطلاق فی هذه الأدله، والسر فی هذا القصور فی المقتضی هو حكم العقل بوجوب الفحص. (1)

وقد تقدّم الإشاره إلى جواب هذا الوجه، وهو أنّ هذا الحكم العقلی مسلّم ولا إشكال فيه، فالعقل يحكم بوجوب الفحص ولزوم الاحتياط قبل الفحص، ولكن هذا الحكم العقلی حكم تعليقی وليس تنجيزياً، بمعنى أنّه معلّق على عدم ورود ترخيص من قِبل الشارع فی ارتكاب الشبهه قبل الفحص، أمّا مع ورود ترخيص من قِبل الشارع فی ارتكاب الشبهه قبل الفحص؛ فحينئذٍ يرتفع هذا الحكم العقلی بارتفاع موضوعه؛ لأنّ موضوع هذا الحكم العقلی هو عدم ورود الترخيص، فإذا ورد الترخيص يرتفع موضوع الحكم العقلی، فالعقل إنّما يحكم بالاحتياط إذا لم يرخّص الشارع؛ وحينئذٍ لا معنى لأن يقال أنّ حكم العقل يخصص دليل البراءه، فمع وجود إطلاق دليل البراءه لا يوجد حكم عقلی حتّى يكون مقيداً له؛ لأنّ الحكم العقلی اساساً معلّق على عدم ورود

الترخيص، ولا إشكال أنّ إطلاق دليل البراءه يعتبر ترخيصاً فى ارتكاب الشبهه، وتأميناً من ناحيه التكليف المحتمل قبل الفحص.

ص: ۲۳۳

۱- دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ۳، ص ۴۷۶.

الوجه الخامس: دعوى أنّ أدله البراءه وإن كانت فى حدِّ نفسها مطلقه وفيها من الشمول ما يجعلها ثابته فى كلتا الحالتين(ما قبل الفحص، وما بعد الفحص)، لكنّها مقيّده بعدم قيام الإماره المعتبره؛ لأنّه مع قيام الإماره المعتبره على الخلاف __________ أى ثبوت التكليف الذى نشك فيه ونريد أن نجرى البراءه من ناحيته __________ حينئذٍ لا إشكال فى عدم ثبوت البراءه.

وحينئذٍ يقال: أنّ المكلّف قبل الفحص فى مظان وجود الأدله المعتبره المثبته للتكليف هو يحتمل وجود الإماره المعتبره على الخلاف، أى على ثبوت التكليف، وما دام هو يشك فى وجود الإماره المعتبره على الخلاف؛ حينئذٍ لا يجوز له التمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه قبل الفحص؛ لأنّه حينئذٍ يكون تمسّكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص، واتفقوا على عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص، فلا يجوز التمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه قبل الفحص؛ فحينئذٍ ينحصر جريان البراءه بحاله ما بعد الفحص.

هذا الوجه مبنى __________ كما ذكر السيد الشهيد(قدّس سرّه) (١) الذى ذكر هذا الوجه ____________ على ما نؤمن به من أنّ التنافى والتضاد بين الأحكام الشرعيه لا يختص بالأحكام الواقعيه، ليس فقط الأحكام الواقعيه متنافيه ومتضاده بوجوداتها الواقعيه؛ بل الأحكام الظاهريه أيضاً يوجد بينها تنافٍ وتضاد بوجوداتها الواقعيه، الوجوب الواقعى ينافى الحرمه الواقعيه وينافى الإباحه الواقعيه ويوجد بينها تنافٍ وتضاد فى مرتبه الواقع، هو يرى أنّ الأحكام الظاهريه أيضاً هكذا، البراءه تنافى الاحتياط بوجوداتها الواقعيه، وهكذا فى سائر الأحكام الظاهريه. يقول: بناءً على هذا المبنى يكون هذا الوجه تامّاً؛ لأنّه فى محل الكلام لدينا براءه وهى حكم ظاهرى بلا إشكال، ونتكلّم فعلاً عن جريانها فى محل الكلام قبل الفحص وعدم جريانها، ولدينا إماره معتبره على الخلاف، وهذان الأمران حكمان ظاهريان متنافيان بوجوداتهما الواقعيه، بمعنى أنّ الإماره المعتبره بوجودها الواقعى تكون منافيه ومعارضه للبراءه، باعتبار ما يؤمن به(قدّس سرّه) من أنّ ملاكات الأحكام الظاهريه هى نفس ملاكات الأحكام الواقعيه. يقول: بناءً على هذا المبنى يتم هذا الوجه؛ لأنّ هذا التنافى بين الأحكام الظاهريه بوجوداتها الواقعيه، والمقصود بالأحكام الظاهريه فى محل الكلام هى البراءه والإماره المعتبره وما تقتضيه من حكم ظاهرى مناسب لها، هذان الحكمان الظاهريان متنافيان ومتعارضان لا يمكن اجتماعهما واقعاً، بناءً على هذا يكون هذا التقييد واضحاً، وهو أنّ جريان البراءه مقيد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، إذا احتملنا وجود الإماره المعتبره على الخلاف تصبح الشبهه شبهه مصداقيه للعام، ولا يجوز التمسّك بالعام فيها؛ لأننا نشك فى شبهه مصداقيه فى المخصص؛ لأنّ جريان البراءه مقيّد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، فإذا شككنا فى وجود الإماره المعتبره على الخلاف بنحو الشبهه المصداقيه، صار الشك بنحو الشبهه المصداقيه للمخصِّص لدليل البراءه، فلا نعلم أنّ مخصص دليل البراءه موجود، أو لا ؟ فحينئذٍ يكون التمسّك بالعام تمسّكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص، وهو غير جائز، لكن هذا بناءً على وجود تنافٍ بين الأحكام الظاهريه بوجوداتها الواقعيه؛ فحينئذٍ يكون جريان البراءه مقيداً بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً، حتى بوجودها الواقعى؛ لأنّه بمجرّد أن تكون موجوده فى الواقع ولو لم تصل إلى المكلّف تكون منافيه للبراءه وعارضه لها، فقهراً يكون جريان البراءه مقيداً بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً. نعم، المكلّف يستطيع أن يقول لم تصلنى إماره معتبره على الخلاف، لكنّه يحتمل وجودها، فإذا كان يحتمل، إذن هو يشك فى وجود ما يخصص دليل البراءه بنحو الشبهه المصداقيه، فلا يجوز التمسّك بالعام.

۱- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد الحائری، ج ۴، ص ۴۳۲.

وأمّا إذا أنكرنا هذا المبنى وقلنا بعدم وجود التنافى بين الأحكام الظاهريه بوجوداتها الواقعيه، وإنّما التنافى يكون بوجوداتها الواصله إلى المكلّف، أى بلحاظ عالم التنجيز والتعذير فقط؛ حينئذٍ لا يتم هذا الوجه؛ لأنّه بناءً على هذا الوجه حينئذٍ لا نستطيع أن نقول أنّ جريان البراءه مقيد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف؛ لأنّ وجود إماره معتبره فى الواقع على الخلاف لا ينافى جريان البراءه لعدم التنافى بينهما؛ ولذا لا يكون جريان البراءه مقيداً بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف حتى إذا شككنا فى وجود إماره معتبره على الخلاف بنحو الشبهه المصداقيه لا يجوز التمسّك بالعام؛ لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص، أصلًا لا يوجد تخصيص بناءً على المبنى الآخر، فتجرى البراءه ولا مشكله فى جريانها، والتمسّك بدليل البراءه حينئذٍ لا يكون تمسّكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص؛ لأنّ جريان البراءه غير مخصص بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف. نعم، هو مخصص بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واصله إلى المكلّف، فيستطيع المكلّف أن يقول لم تصلنى إماره؛ فحينئذٍ بإمكانه أن يتمسّك بالبراءه، فلا يتم هذا الوجه.

أشكل(قدّس سرّه) على نفس الإشكال، وحاصله: بناءً على هذا البيان؛ حينئذٍ ينبغى أن نلتزم بعدم جريان البراءه حتى بعد الفحص، صحيح أنّ المكلّف فحص ولم يعثر على إماره معتبره على الخلاف، لكنّه عاده يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف لم يعثر عليها بعد الفحص، فيجرى نفس الكلام السابق، فيقال أنّ جريان البراءه مقيد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً، والمكلّف يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً، فيكون الشک شكّاً بنحو الشبهه المصداقيه للمخصص، فلا يجوز التمسّك بدليل البراءه؛ لأنّه تمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص. أىّ فرقٍ بين ما قبل الفحص وما بعد الفحص ؟ لنفترض أنّ هذا المكلّف بقى يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف، فهو يشک أذن . إذا كان جريان البراءه مقيداً بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف واقعاً، فالشک فى كلتا الحالتين يكون من نوعٍ واحد، والتمسک بالعام فى كلتا الحالتين يكون تمسّكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص. (1)

ص: ٢٣٥

1- مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد الحائرى، ج ۴، ص ۴۳۳.

وأجاب(قدّس سرّه) عن هذا الإشكال: بأنّ هناك فرقٌ بينهما، قبل الفحص الإماره المعتبره على الخلاف التى يحتملها المكلّف هى إماره فى معرض الوصول؛ لأنّه ترک الفحص، وإلاّ لو فحص لعثر عليها، الإماره عندما تكون فى معرض الوصول تكون حجّه؛ ولذا يكون شكّه شكاً فى وجود إماره معتبره على الخلاف، يعنى يحتمل وجود إماره فى معرض الوصول؛ وحينئذٍ يجرى الكلام السابق وهو أنّ شكّه يكون شكاً بنحو الشبهه المصداقيه للمخصص؛ لأنّ جريان البراءه مقيّد بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، وهو فعلاً يشکّ فى وجود إماره معتبره على الخلاف؛ لأنّ الإماره إذا كانت فى معرض الوصول وهو لم يفحص عنها، إذن هى إماره معتبره وحجّه، وجريان البراءه مقيّد بعدمها، فلا يجوز التمسّک بالبراءه. أمّا بعد الفحص وعدم العثور على هذه الإماره، فهذا معناه أنّ الإماره ليست فى معرض الوصول؛ لأنّها لو كانت فى معرض الوصول لعثر عليها؛ لأنّه فحص فى مظان وجودها ولم يعثر عليها، والإماره التى ليست فى معرض الوصول ليست حجّه ولا تشملها أدلّه الحجّيه، فأدلّه الحجّيه للإماره هى إمّا بناء العقلاء، وإمّا الأدله الخاصه، وبناء العقلاء لا يساعد على جعل الحجّيه للإماره التى ليست فى معرض الوصول، ولا الأدله الخاصّه من قبيل الأدله التى يُستدل بها على حجّيه خبر الثقه أيضاً تساعد على أن يُستفاد منها جعل الحجّيه للإماره ولو لم تكن فى معرض الوصول.

إذن: بعد الفحص هو لا يحتمل وجود إماره فى معرض الوصول. نعم، يحتمل وجود إماره فى الواقع وليست فى معرض الوصول، لكن هذا لا يعنى أنّه يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف حتى يكون الشک فى ذلک شكاً فى المخصص للعام بنحو الشبهه المصداقيه، وإنّما هو يحتمل وجود إماره ليست حجّه، وهذا لا يمنع من التمسّک بالبراءه؛ لأنّها ليست شبهه مصداقيه للمخصص، الشبهه المصداقيه للمخصص عندما يحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف، وهذا لا يكون إلاّ قبل الفحص؛ ولذا يقول: نفرّق بين حاله ما قبل الفحص وحاله ما بعد الفحص، فقبل الفحص لا يجوز التمسک بدليل البراءه لإثبات البراءه، وبعد الفحص يجوز. والنتيجه هى أنّ أدله البراءه تختص بصوره ما بعد الفحص.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كـان الكلام فی الوجه الخـامس من وجوه منع الإطلاق فی أدله البراءه الشرعيه لحاله ما قبل الفحص، وقلنا أنّه قـد اعترض على هذا الوجه وذكرنا الجواب على هذا الاعتراض فی الدرس السابق.

فی الحقيقه لابـد من التوقـف عنـد جواب هـذا الاعتراض، بمعنى أنّ الكلام يقع فی أنّ الإمـاره إذا كـانت فی معرض الوصول، وبعباره أكثر دقه: الإماره غير الواصله إلى المكلّف، وإنّما هی فقط فی معرض الوصول، هل تشملها أدله الحجّيه، أو لا ؟

من الواضـح أنّ هـذا الوجه مبنی على افـتراض شـمول أدله حجّيه الإمـاره للإمـاره الـتی هی فی معرض الوصول، وأمّـا إذا أنكرنا ذلك، وقلنا بأنّ الإماره التی فی معرض الوصول ما لم تصل إلى المكلّف لا تشـملها أدله الحجّيه، وإنّما أدله الحجّيه يسـتفاد منها حجّيه الإمـاره الواصـله بالفعـل إلى المكلّـف ولا يُسـتفاد منهـا حجّيه الإمـاره فی معرض الوصول من دون أن تكون واصـله إلى المكلّف. إذا قلنـا بهـذا؛ حينئـذٍ أصـل هـذا الوجه لا يكون تامّاً؛ لأنّ المفروض فی محل كلامنا قبل الفحص وبعـد الفحص عـدم وصـول الإمـاره إلى المكلّـف بالفعـل، صـحيح أنّ عـدم وصول الإمـاره له هو بسـبب تركه الفحص، لكن بـالنتيجه لم تصـل إليه الإماره، وهذا معناه أنّ مثل هذه الإماره ما دامت غير واصله إليه لا تكون معتبره؛ لأننا نتكلّم بناءً على أنّ أدله الحجّيه لا تشمل إلّا الإمـاره الواصـله إلى المكلّف بالفعل، وقبل الفحص الإماره غير واصـله إلى المكلّف، فإذن: لا تكون معتبره، وهـذا معناه أنّ أدله البراءه ليست مقيـده بعـدمها، لمـا قلنـاه من أنّ أدله البراءه مقيـده بعـدم قيـام إمـاره معتبره على الخلاف، والإمـاره التی يحتملها المكلّف قبـل الفحص ليست معتـبره، ولا تشـملها أدله الحجّيه، وإنّمـا أدله الحجّيه تشـمل الإمـاره الواصـله بالفعـل، ومـا يحتمله المكلّف قبـل الفحص إمـاره غير واصـله، وإن كـانت فی معرض الوصول، فهی ليست معتبره، فـإذا لم تكن معتبره لا تكـون أدله البراءه مقيّده بعـدمها، وبالتـالی لا يكون الشك فيها داخلاً فی مسأله التمسك بالعام فی الشـبهه المصـداقيه للمخصـص، نظير ما ذكرناه فی مقام التفرقه بين ما قبل الفحص وما بعد الفحص؛ لأنّه بناءً على أنّ الحجّيه تختص بخصوص الإماره الواصله؛ حينئذٍ لا فرق بين مـا قبـل الفحص وبين مـا بعـد الفحص، فی كلٍ منهما الإماره المعتبره لا تكون حجّه، والإماره المحتمله لا تكون معتبره؛ لأنّ اعتبـار الإمـاره منوط بالوصول، وفی كلٍ منهما لا وصول للإماره. صـحيح أنّ عـدم الوصول بعـد الفحص هو لا بتقصـير من المكلّف؛ لأنّه فحص ولم يعثر، وعـدم الوصول قبـل الفحص بسـبب تركه للفحص، لكن هـذا لا يعنی أنّ الإماره التی تكون غير واصـله تكون حجّه؛ لأنّ المفروض أنّ أدله الحجّيه لا تشـمل غير الإماره الواصله إلى المكلّف، والإماره غير واصله إلى المكلّف فی كلا الموردين، فلا تكون أدله البراءه مقيده بعدمها، وبالتالی لا يمكن إدخال الشك فيها فی مسأله التمسك بالعام فی الشبهه المصداقيه للمخصص.

ص: ۲۳۷

إذن: أصل الوجه والجواب عن الاعتراض الذی أورد عليه يبتنيان على القول بأنّ أدله حجّيه الإماره تشمل الإماره التی فی معرض الوصول وإن لم تكن واصـله بالفعل. إذا قلنا بهـذا؛ فحينئـذٍ يتم هـذا الجواب والاعتراض عليه مـدفوع بما ذُكر من أنّ هناك فرقٌ

بین ما قبل الفحص وما بعد الفحص؛ لأنّ الإماره قبل الفحص فی معرض الوصول، فتکون معتبره، فأدله البراءه مقیّده بعدمها؛ وحینئذٍ یدخل الشک فیها فی مسأله التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه للمخصص. أمّا بعد الفحص وعدم العثور علیها، فالإماره لیست فی معرض الوصول، فلا تکون معتبره، وأدله البراءه لیست مقیده بعدمها؛ وحینئذٍ لا یدخل المقام فی باب الشک فی الشبهه المصداقیه للمخصص، فیتم الفرق بینهما. أمّا إذا أنکرنا هذا وقلنا أنّ الحجّیه ثابته للإماره الواصله؛ فحینئذٍ لا فرق بین المقامین، فکما یمکن إجراء البراءه بعد الفحص، لا ـ مانع من إجرائها قبل الفحص. (نحن نتکلّم فی حدود ما نتکلّم عنه بقطع النظر عن الموانع والأدله الأخری). فالمسأله مبتنیه علی تحقیق أنّ أدله الحجّیه للإماره هل تشمل الإماره التی هی فی معرض الوصول، أو لا تشملها، وإنّما تختص بخصوص الإماره الواصله بالفعل ؟

قد یقال بالثانی، یعنی تختص بخصوص الإماره الواصله بالفعل ولا تشمل الإماره التی فی معرض الوصول، وذلک باعتبار أنّه فی قضیه من هذا القبیل، عندما یُطرح هذا السؤال: أنّ الأدله تشمل هذه الحاله، أو لا ؟ أدله الحجّیه کخبر الثقه ـــــــــــ مثلاً ـــــــــــ هل تشمل الإماره التی هی فی معرض الوصول، أو لا ؟ لکی نعرف ذلک لابدّ أن نراجع هذه الأدله، إذا رجعنا إلی أدله الحجّیه سنجد أنّ أدله الحجّیه هی عباره عن بناء العقلاء أو ارتکاز العقلاء، وإمّا أدله لفظیه تدل علی حجّیه خبر الثقه، وقد تمّ جمله من الأدله اللّفظیه، إذا رجعنا إلی هذه الأدله سنجد أنّه لا یوجد فیها إطلاق یشمل حاله ما قبل وصول الإماره، القدر المتیقن منها هو ما إذا وصلت الإماره إلی المکلّف، الأدله تدل علی حجّیه هذه الإماره الواصله، ولیس فیها إطلاق یشمل حاله ما قبل الوصول حتی إذا کانت فی معرض الوصول، مثلاً: آیه النبأ ـــــــــــ إذا قبلنا الاستدلال بها علی حجّیه خبر العادل والثقه ـــــــــــ یُستدل بمفهومها، ومنطوقها هو(إن جاءکم فاسق بنبأ، فتبیّنوا) ومفهومها هو(إن جاءکم عادل بنبأ، فلا تتبینوا)، فإذا تم الاستدلال بها، من الواضح أنّ هذا مقید بالوصول، (لا یجب التبیّن) الذی ینتزع منه عنوان الحجّیه لخبر العادل إنّما یکون حجّه إذا جاءکم عادل بنبأ، ومن الواضح أنّ المقصود به هو الخبر الواصل الذی یجیء به العادل إلینا، وهذا یعنی الوصول، فالدلیل یدل علی الحجّیه للخبر الواصل الینا، ولیس فیه دلاله علی ما هو أکثر من ذلک، أی علی الخبر حتی إذا لم یجئ به العادل. والأدله اللّفظیه الأخری هی أیضاً من هذا القبیل(فما أدیّا إلیک عنی، فعنی یؤدیان) الذی هو من أهم أدله حجّیه خبر الثقه، فجمله(فعنی یؤدیان) التی یُفهم منها جعل الحجّیه لما أدّیا عنه موضوعها هو(ما أدّیا إلیک عنه) وهذا یساوق الوصول، فالحجّیه مجعوله للخبر الذی أداه ناقله إلیک، أی للخبر الواصل، ولا نفهم منها أکثر من هذا، أی أنّه حتی إذا لم یؤدیا إلیک تکون الأدله داله علی حجّیه ذلک الخبر الذی یرویه هذا العادل أو الثقه، فهذه الأدله لیس فیها إطلاق لإثبات الحجّیه لما قبل الوصول.

أمّا بناء العقلاء، فيمكن أن يُبيّن عدم الإطلاق باعتبار أنّ الارتكاز العقلائى هو دليل لبّى وليس دليلاً لفظياً، فمع الشك يُقتصر فيه على القـدر المـتيقن، والمتيقن منه هو مـا إذا وصـلت الإمـاره إلى المكلّف بالفعـل، أكثر من هـذا لاـ نسـتطيع أن نثبت الحجّيه به استناداً إلى هذا الدليل اللّبّى.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ المفروض فى محل كلامنا أننا نشك أنّ أدله الحجّيه هل تشمل الإماره التى فى معرض الوصول، أو لا ؟، وإلاّ لما وقع هذا الكلام، ومن جهه أخرى لا إشكال فى أنّ بناء العقلاء هو دليل لبّى، والقاعده فى مثل ذلك مع الشك وكون الدليل لبّى هى أن يُقتصـر فقـط على القـدر المتيقن، والمتيقن هو مـا إذا وصـلت الإمـاره إلى المكلّف، فلاـ يمكن أن نثبت ببناء العقلاء حجّيه ما هو أكثر من ذلك، فيُقتصر على هذا المقدار.

بناءً على هذا تختص أدله الحجّيه بالإماره الواصـله، ولا تشمل الإماره الغير واصله حتى إذا كانت فى معرض الوصول، وبناءً عليه، فأدله البراءه التى هى مقيـده بعـدم قيام الإماره المعتبره على الخلاف، أدله البراءه موضوعها محرز فى المقام قبل الفحص؛ لأنّه لا توجـد إمـاره معتبره؛ لأـنّ الإماره غير واصـله إلى المكلّف، والمفروض أنّ اعتبار الإماره متقوّم بالوصول، وقبل الفحص لا يوجد وصول. إذن: ما يحتمله هو إماره غير معتبره، فيستطيع المكلّف أن يقول: لم تقم الإماره المعتبره على خلاف البراءه؛ لأنّه لم تصله إماره على الخلاف حتى تكون معتبره، فموضوع البراءه يكون محرزاً قبل الفحص؛ وحينئذٍ لا مانع من جريان البراءه قبل الفحص.

نعم، هناك شـىء آخر يجب الالتفات إليه وهو أنّه لا إشـكال فى أنّه يجب الرجوع إلى الثقات والأخذ منهم، قبل وصول الإماره إلى المكلّف يجب عليه أن يتصـدّى لمعرفه أخبار الثقات وأن يرجع إليهم ويأخـذ منهم، لكنّ وجوب الرجوع إليهم قبل الوصول ـــــــــ بناءً على القول بأنّ الإماره المعتبره هى الإماره الواصـله بالفعل ـــــــــ فقد يُشكل بأنّه إذا كانت الإماره الحجّه هى الإماره الواصـله، فهل يجب عليه أن يرجع إلى أخبار الثقه قبل الوصول ويأخذ من الثقات ؟ نقول نعم قد يقال بأنّه يجب عليه أن يرجع إلى الثقات ويأخـذ منهم، لكن هـذا لا يعنى أنّ الخبر غير الواصل، أو الـذى فى معرض الوصول حجّه حتى يكون منافياً للاحتمال الثانى الـذى بيّناه الآن، هذا مبنى على أنّ المكلّف قد يتنجز عليه الواقع كما فى موارد العلم الإجمالى بحيث لا يجوز له المخـالفه، أو أن تكون الشـبهه قبل الفحص، أيضاً يتنجز الواقع على المكلّف، عنـدما يتنجّز الواقع على المكلف يُطالَب بتحصـيل المؤمّن من الواقع الـذى تنجّز عليه، العقل حينئـذٍ يُلزم هـذا المكلّف بأن يأخـذ من الثقه ويفحص عن أخبار الثقات لكى يحصـل على المؤمّن من الواقع الـذى تنجّز عليه، سواء تنجّز عليه بـالعلم الإجمـالى، أو تنجّز عليه الشك قبل الفحص، فيجب عليه الرجوع إلى الثقـات والأخـذ منهم، فـإذا أخـذ منهم؛ حينئـذٍ حصـل على المؤمن وكان ما أخـذه منهم حجّه؛ حينئـذٍ يكون هـذا حجّه بعد وصـوله لاـ أنّه يكون حجّه قبـل الوصول، لكن هـذا لاـ يُعفى المكلّف عن أن يفتش عن مؤمّن من نـاحيه الواقع الـذى تنجّز عليه بـالعلم الإجمالى أو بالشك قبل الفحص. واقع تنجّز عليه وهو مسئول تجاهه، ويؤاخَـذ إذا لم يحصل على مؤمّن عنـدما يريـد أن يخالف هذا الواقع المنجّز عليه؛ فحينئذٍ يُلزم بأن يفحص عن المؤمّن، ويفحص عن أخبار الثقات لعلّ فيها ما يكون مؤمّناً له إذا لم يرد أن يحتاط، فإذا فحص ورجع إلى الثقات وعثر على خبر ثقه مؤمّن؛ حينئـذٍ يكون هذا حجّه بعد الوصول ويكون مؤمّناً، وبهذا يتخلّص مما تنجّز عليه سابقاً عن طريق العثور على المؤمّن. هـذا لا يعنى حجّيه خبر الثقه قبل الوصول، وإنّما يعنى أنّ هناك واقعاً تنجّز على المكلّف والمكلّف بحكم العقل ملزم بأن يحصل على مؤمّن تجاه هـذا الواقع الذى تنجّز عليه، فيجب عليه الرجوع إلى الثقـات، يجب عليه الفحص حـتى يحصـل على مـؤمن حجّه بعـد وصوله، وهـذا كمـا هو واضـح لاـ يلاـزم القول بـأنّ الخـبر قبل الوصـول، أو كـونه فى معرض الوصـول يكفى لإثبـات حجّيتـه وشـمول أدلـه الحجّيـه لـه نظير العلم الإجمـالى، ففى بـاب العلم

الإجمالى يتنجّز الواقع على المكلّف، فإذا لم يُرِد المكلّف أن يحتاط؛ فحينئذٍ يجب أن يحصل على مؤمّن .

ص: ٢٣٩

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

نظيف شيئاً جديداً إلى ما تقدّم فی الدرس السابق، وهو يمكن أن يكون اعتراضاً على ما ذُكر أخيراً، وحاصله أنّه قد يقال: أنّ أدله الحجّيه ما يُستفاد منها هو حجّيه خبر الثقه فی الواقع، بمعنى أنّ الحجّيه المستفاده من أدله الحجّيه ليست مقيّده بأی شیءٍ حتى بالوصول، فضلاً عن أن تكون فی معرض الوصول، فالحجّيه ثابته للإماره الواقعيه، إذا كان الشخص ثقه فخبره حجّه من دون أن تكون الحجّيه الثابته له مقيّده بالوصول أو بكونها فی معرض الوصول بحيث أنّها إذا لم تكن فی معرض الوصول لا تكون حجّه، أو إذا لم تصل إلى المكلّف لا تكون حجّه، الحجّيه تثبت لنفس الإماره الواقعيه. والوجه فی ذلك هو أنّه لا إشكال فی أنّ نكته الحجّيه الثابته لخبر الثقه هی عباره عن كاشفيه خبر الثقه عن الواقع بدرجهٍ معيّنه من الكاشفيه، من الواضح جداً أنّ الكاشفيه مرتبطه فقط بكون المخبر ثقه، عندما يكون المخبر عادلاً ـ ثقه؛ حينئذٍ يكون لإخباره درجه معينه من الكاشفيه عن الواقع، فی قبال خبر الفاسق غير الثقه؛ حينئذٍ تمام هذه النكته ترتبط فقط وفقط بكون المخبر ثقه فی حديثه ضابطاً فی نقله، وأمّا وصول خبره، أو كون خبره فی معرض الوصول هذا ليس له دخل فی الكاشفيه، يعنی هل يمكن أن نصدق أنّ خبر الثقه إذا وصل إلى المكلّف يكون كاشفاً عن الواقع بالدرجه المعينه التی لاحظها الشارع، وإذا لم يصل إلى المكلّف لا يكون كاشفاً ؟! إذا كان فی معرض الوصول تكون له تلك الدرجه من الكشف، أمّا إذا لم يكن فی معرض الوصول لا تكون له تلك الدرجه من الكشف ! هذا شیءٌ لا يصدق، بمعنى أنّ تمام النكته فی الحجّيه هی الكاشفيه، والكاشفيه ليست منوطه بالوصول ولا بكون الإماره فی معرض الوصول، وإنّما هی منوطه بأن يكون المخبر ثقه عادلاً ضابطاً فی نقله، متى ما تحققت هذه الأمور يكون خبره كاشفاً، يعنی تكون فيه تلك الدرجه من الكاشفيه عن الواقع التی لاحظها الشارع عندما جعل الحجّيه لتلك الإماره وهی خبر الثقه، فلا ـ معنى لأن نقيّد الحجّيه الثابته لخبر الثقه بكون الخبر فی معرض الوصول بحيث أنّ الخبر إذا لم يكن فی معرض الوصول لا ـ يكون حجّه، أو نقيّد حجّيه تلك الإماره المنوطه بالكاشفيه بكون الإماره فی معرض الوصول بحيث إذا لم تكن فی معرض الوصول لا ـ تكون حجّه، هذا شیء لا ـ يمكن التسليم به؛ بل الظاهر هو ما قلناه من أنّ الحجّيه ثابته لخبر الثقه الواقعی وللإماره الواقعيه، سواء وصلت إلى المكلّف أو لم تصل، وسواء كانت فی معرض الوصول أو لم تكن فی معرض الوصول. هذا هو الظاهر من الأدلّه.

ص: ۲۴۰

بناءً على هذا؛ حينئذٍ سوف تنعكس النتيجه، بمعنى أنّ التمسّك بأدلّه البراءه حينئذٍ لا ـ يكون جائزاً فی كلتا الصورتين __________ بقطع النظر عن الأمور الأخرى التی سنذكرها __________ قبل الفحص وبعد الفحص، حتى بعد الفحص ما دام هناك احتمال بوجود إماره معتبره على الخلاف لا يجوز التمسّك بدليل البراءه؛ لأنّه تمسك بالعام فی الشبهه المصداقيه؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ أدلّه البراءه مقيده بعدم قيام إماره معتبره على خلاف أدلّه البراءه، وبناءً على ما ذكرناه أخيراً الإماره تكون معتبره بوجودها الواقعی، وصلت أو لم تصل، كانت فی معرض الوصول، أو لم تكن فی معرض الوصول، ما دام المكلّف يحتمل وجود إماره معتبره واقعيه على الخلاف لا يجوز له التمسّك بدليل البراءه؛ لأنّ التمسّك بدليل البراءه هو تمسك بالعام

فی الشبهه المصداقیه له؛ لأنّ دلیل البراءه مقید ومخصص بقیام إماره معتبره علی الخلاف، فإذا شک المکلّف بنحو الشبهه المصداقیه فی هذا المخصِّص، هناک إماره واقعیه علی الخلاف، أو لا ؟ لا یجوز له التمسّک بدلیل البراءه؛ لأنّه تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه. هذا المطلب من دون فرقٍ بین أن یکون ذلک قبل الفحص أو بعد الفحص. أمّا قبل الفحص، فواضح، المکلّف قبل الفحص یحتمل قطعاً وجود إماره واقعیه علی الخلاف، فإذا احتمل والمفروض أنّ دلیل البراءه مقید بعدمه، فإذا احتمل هذا وشک فی وجود إماره بنحو الشبهه المصداقیه یکون التمسک بالدلیل تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، وهو غیر جائز. هذا قبل الفحص.

أمّا بعد الفحص،فنقول نفس الکلام، فیما إذا فرضنا أنّ فحص المکلف ورجوعه إلی مظان وجود تلک الإماره علی الخلاف، وعدم عثوره علی تلک الإماره قد نفترض فی بعض الأحیان أنّه یوجب زوال حاله الشک بأن یحصل عند المکلّف اطمئنان بعدم وجود إماره حتی فی الواقع علی الخلاف، إذا حصل عنده اطمئنان أو علم بعدم الإماره، فلا إشکال فی أنّه یجوز له الرجوع إلی أدلّه البراءه؛ لأنّه یحرز موضوع دلیل البراءه الذی هو الشک وعدم وجود إماره علی الخلاف، والمفروض أنّه علم بعدم وجود إماره علی الخلاف نتیجه الفحص وعدم العثور علی إماره من هذا القبیل. هذا لیس محل کلامنا، کلامنا فیما إذا فحص ولم یعثر علی إماره معتبره علی الخلاف وبقی محتملاً لوجود إماره فی الواقع، لنفترض أنّه بقی یحتمل وجود إماره واقعیه علی الخلاف، هذا کیف یجوز له التمسّک بدلیل البراءه ؟ التمسک بدلیل البراءه بالنسبه إلیه کالتمسّک به فی حاله ما قبل الفحص هو تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه؛ لأنّ المفروض أنّ دلیل البراءه مقید بعدم قیام إماره واقعیه معتبره علی الخلاف، والمفروض أنّه یحتمل وجود إماره واقعیه معتبره علی الخلاف، فما دام یحتمل ذلک ویشک فی ذلک بنحو الشبهه المصداقیه لا یجوز له التمسک بالعام؛ لأنّه تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه وهو غیر جائز، فلا فرق حینئذٍ ________ بناءً علی هذا الکلام ________ بین ما قبل الفحص وبین ما بعد الفحص، هذا بقطع النظر عن الأمور الأخری.

ومن هنا يظهر أنّ هذا الوجه الخامس الذى ذُكر لإثبات قصور المقتضى ومنع إطلاق الأدله الشرعيه على البراءه لحاله ما قبل الفحص، هذا الوجه بالصيغه الأوليه له التى عُرض فيها هذا الوجه ـــــــــــ إذا آمنا بأصل الوجه ـــــــــــ هذا ينتج التفصيل بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص، فلا يجوز التمسك بالبراءه قبل الفحص؛ لأنّه تمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه، ويجوز بعد الفحص. هذا التقريب الأوّلى لهذا الوجه مبنى على مسأله أنّ الحجّيه تثبت للإماره التى هى فى معرض الوصول، قبل الفحص الإماره فى معرض الوصول موجوده فهى حجّه، فإذا شک فيها يكون التمسک بالعام تمسّكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه، بعد الفحص وعدم العثور على إماره، إذن لا توجد إماره فى معرض الوصول؛ لأنّه لو كانت موجوده لعثر عليها؛ لأنّه فحص فى مظان وجودها، فإذن لا توجد إماره فى معرض الوصول، يعنى لا توجد إماره على الخلاف معتبره، فهو يحرز عدم وجود إماره معتبره على الخلاف، فيجوز له التمسّک بدليل البراءه ولا يكون التمسک به من باب التمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه. هذا التقريب الأوّلى للوجه.

بناءً على ما ذكرناه أولاً وهو أن يقال أنّ الحجّيه لا تثبت للحجّيه التى هى فى معرض الوصول، وإنّما هى تختص بالإماره الواصله، ما ذكرناه أولاً ينتج عدم التفصيل بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص، بمعنى أنّه تجرى البراءه فى كلٍ منهما، وذلک لعدم وصول الإماره فى كلٍ منهما، الإماره المعتبره هى الإماره الواصله، والمكلّف فى كلتا الحالتين لم تصله الإماره، صحيح أنّه فى الحاله الثانيه لم تصله الإماره لأنّه ترک الفحص، لكن بالنتيجه لم تصله الإماره، والمفروض على هذا الوجه أنّ الإماره الحجّه هى الإماره الواصله إلى المكلّف، والمكلّف لم تصله الإماره، إذن هو يحرز عدم وجود إماره معتبره على الخلاف، فلا مانع حينئذٍ من التمسک بدليل البراءه لإثبات البراءه قبل الفحص وبعد الفحص. هذا الوجه الذى ذكرناه فى الدرس السابق.

ص: ٢٤٢

الوجه الـذی ذکرنـاه الیوم أیضـاً یقتضـی عـدم التفصـیل بین الحـالتین لکن مع منع جریـان دلیل البراءه فی کلٍ منهما؛ لأنّ الـذی ذکرنـاه هو أنّ الحجّیه تثبت لخبر الثقه الواقعی، إذا کان المخبر ثقه ضابطاً، فخبره حجّه من دون أن تکون هـذه الحجّیه مقیـده لا بـالوصول ولا بکونها فی معرض الوصول، المکلّف فی کلتا الحالتین یحتمل وجود خبر ثقه فی الواقع علی الخلاف، قبل الفحص ویمکن أیضـاً فرض الاحتمـال بعـد الفحص، وفی کلتـا الحـالتین حینئـذٍ إذا احتمـل وجود إمـاره حجّه معتبره علی الخلاف بنحو الشـبهه المصداقیه لا یجوز له التمسک بدلیل البراءه؛ لأنّه تمسک بالعام فی الشـبهه المصداقیه؛ لأنّ دلیل البراءه مقید بعدم وجود إمـاره معتبره علی الخلاـف بوجودهـا الواقعی، المکلّف قبـل الفحص یحتمـل وجود مثـل هـذه الإماره ویشک فی وجودها بنحو الشـبهه المصـداقیه، وأیضاً یحتمل ویشک فی وجودها بعـد الفحص، أو لنفترض أنّه یحتمل وجودها، فیکون التمسک بالعام غیر جائز، فلا یجوز التمسک بأدله البراءه. إذن: البراءه لا تجری فی کلتا الصورتین.

قـد یقـال: هل یمکن الالتزام أساساً بأن نقول أنّ أدله البراءه لا تشـمل لا حاله ما قبل الفحص ولا حاله ما بعـد الفحص ؟ إلا یلزم من هـذا بقـاء أدله البراءه بلاـ مورد ؟! لأـنّ المکلّف فی الشـبهه لاـ یخلو إمّا أن یفحص، أو لا یفحص، إذا لم یفحص یقال له أنّ أدلّه البراءه غیر شـامله لک، یعنی لا یجوز لک التمسک بأدلّه البراءه؛ لأنّه تمسک بالعام فی الشـبهه المصـداقیه، وإذا فحص ولم یعثر أیضاً نقول له لاـ یجوز لک التمسک بأدلّه البراءه. إذن: من الـذی یجوز له التمسّک بأدلّه البراءه لکی نثبت البراءه ؟ فی أی شبههٍ من الشبهات الحکمیه یمکن التمسک بالبراءه ؟

يمكن أن يقال: فى مقام دفع هذا الإشكال، فى حاله ما بعد الفحص وعدم العثور على إماره على الخلاف، حاله زوال احتمال وجود إماره على الخلاف ليست حاله نادره، بمعنى أنّ افتراض أنّ المكلّف بعد أن يفحص فى مظان وجود الإماره على الخلاف ولا يعثر على الإماره على الخلاف على الأقل إذا لم يحصل له علم يحصل له اطمئنان بعدم وجود إماره على الخلاف. هذه الحاله ليست حاله نادره بحيث لا تقع إلا نادراً؛ بل قد تقع، المكلّف إذا يفحص فى مظان وجود الإماره، وخصوصاً هذه الأيام بعد أن ترتبت وتنظمت الأدله وأمكن الوصول إليها، إذا يفحص المكلّف فحصاً كاملاً فى مظان وجودها قد يصح أن أقول عاده يحصل له اطمئنان ووثوق بعدم وجود إماره على الخلاف، فى هذه الحاله الغير النادره يمكن التمسک بأدلّه البراءه. وحينئذٍ لا تكون بلا مورد. هذا كلّه نقوله بقطع النظر عمّا سيأتى .

الصحيح، حتى بناءً على ما ذُكر أخيراً من أنّ الحجّيه ثابته لخبر الثقه الواقعى والإماره الواقعيه، هو أننا لا نصل إلى النتيجه التى تقول يمنع التمسک بالبراءه فى كلتا الحالتين؛ وذلک لما سيأتى من أننا فى المقام يمكننا أن نحرز موضوع البراءه بالاستصحاب، ما دمنا شاكين فى وجود إماره معتبره على الخلاف؛ يمكننا حينئذٍ أن ننفى وجود هذه الإماره المحتمله على الخلاف تعبّداً بالاستصحاب، وإذا أجرينا الاستصحاب بأنّه هل هناک إماره معتبره على الخلاف ؟ لا إشكال أنّ هذه الإماره مسبوقه بالعدم، فنستصحب عدم وجود إماره من هذا القبيل، فالاستصحاب يعبّدنا بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، وبهذا نحرز موضوع أدلّه البراءه بضم الوجدان إلى التعبّد، موضوع أدلّه البراءه هو الشک وعدم العلم زائداً عدم وجود إماره معتبره على الخلاف، الشک وعدم العلم محرز بالوجدان، وعدم قيام إماره معتبره على الخلاف نحرزه بالاستصحاب، فإذا أحرزنا موضوع البراءه ولو بضم التعبّد إلى الوجدان؛ فحينئذٍ يمكن التمسّک بأدلّه البراءه. وهل نفرّق حينئذٍ بين ما قبل الفحص وبين ما بعد الفحص ؟ كلا، حتّى قبل الفحص يمكن التمسک بالاستصحاب لإحراز موضوع دليل البراءه كما هو الحال فى كثير من الشبه التى يكون العام مقيداً بقيد وجودىٍ مسبوقٍ بالعدم، هناک يقال نفس الكلام، (يجب عليک إكرام العلماء إلاّ الفاسقين)، هنا إذا شككنا فى فسق أحدهم لا يجوز التمسک بالعام؛ لأنّه تمسک بالعام فى شبهه مصداقيه، لكن ذكروا أنّ هذا إذا لم يكن هناک استصحاب يجرى يحرز لنا عدم الفسق، وهنا يمكن أن يجرى الاستصحاب؛ لأنّ الفسق حاله مسبوقه بالعدم، فإذا شككنا فى تحققها فى ضمن هذا الفرد من العام يمكن استصحاب عدمها، فنقول هذا عالم وليس فاسقاً، وبضم الاستصحاب إلى الوجدان؛ حينئذٍ نحرز موضوع الحكم بوجوب الإكرام، فيمكن التمسک بدليل(يجب إكرام العالم). هذا لا مشكله فيه، وإنما يقال بأنّه لا يجوز الرجوع إلى العام؛ لأنّه تمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه حيث لا يكون هناک ما يحرز لنا عدم وجود هذا المخصص، نفس الكلام يطبّق فى المقام، لدينا عام وهو أدلّه البراءه، وهى مقيّده بعدم وجود إماره معتبره على الخلاف، فإذا أمكن إجراء الاستصحاب لنفى وجود إماره معتبره على الخلاف، باعتبار أنّ المكلف شاک فى ذلک؛ حينئذٍ يمكن إحراز موضوع البراءه وموضوع أدلّه البراءه بضم الوجدان إلى التعبّد، وبذلک لا نصل إلى هذه المشكله التى هى أنّه فى كلتا الحالتين لا تجرى البراءه؛ بل نقول أنّه بمقتضى ما ذكرناه فى كلٍ منهما تجرى البراءه بمعونه الاستصحاب، كما تجرى بعد الفحص كذلک يمكن أن تجرى قبل الفحص.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

يُضاف إلى ما تقدّم في الدرس السابق أنّه في بعض الحالات قد لا نحتمل وجود إماره معتبره على الخلاف، وإنّما يكون تحصيل العلم من جهه تجميع القرائن من دون أن تكون هناك إماره واقعيه محتمله، في حاله من هذا القبيل حتى إذا كانت حاله نادره لا يجري هذا الوجه؛ لأنّ هذا الوجه يعتمد على افتراض وجود إماره معتبره على الخلاف، وأنّ احتمال هذه الإماره يمنع من التمسك بالبراءه باعتباره تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص، أمّا حيث نجزم بوجود إماره معتبره على الخلاف في خصوص شبهه معيّنه، فينبغي أن نلتزم بناءً على هذا الوجه بجواز التمسك بالبراءه حينئذٍ؛ لأنّ التمسّك بالبراءه لا يكون حينئذٍ تمسكاً بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص.

إلى هنا يتم الكلام عن الوجوه المتعدده التي ذكرناها لبيان قصور المقتضي، أي لبيان منع إطلاق أدلّه البراءه الشرعيه لحاله ما قبل الفحص وتبيّن أنّ عمده هذه الوجوه هو الوجه الثالث وهو أقربها لإثبات قصور المقتضي. الآن ندخل في دعوى وجود المانع بأن نعترف بأنّ أدلّه البراءه فيها من الإطلاق ما يجعلها شامله لحاله ما قبل الفحص، فلا قصور في المقتضي، وإنّما يُدّعى وجود ما يمنع من شمول أدلّه البراءه لحاله ما قبل الفحص. وجود المانع أيضاً يمكن أن يُبيّن بوجوه:

الوجه الأوّل: هو الوجه المعروف والمشهور وهو دعوى وجود علم إجمالي بأحكام وتكاليف إلزاميه في الشريعه في ضمن الشبهات. لا إشكال في أنّ كل من يعلم بوجود شريعه وشارع يعلم بأنّ هناك أحكاماً إلزاميه في هذه الشريعه وأنّ هذه الأحكام الإلزاميه موجوده في ضمن الشبهات التي يشك في حكمها بحيث لو فحص لعثر عليها، أو يقال بتقريبٍ آخر: أنّ هناك علماً إجمالياً بوجود إمارات معتبره تتضمّن أحكاماً إلزاميه. هذه العلم الإجمالي بصيغته الأولى وهو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميه في الشريعه، أو بصيغته الثانيه وهو العلم الإجمالي بوجود إمارات معتبره تتضمن أحكاماً إلزاميه، هذا العلم الإجمالي يمنع من التمسك بالبراءه قبل الفحص في أي شبههٍ من الشبهات، في كل شبههٍ تعرض على المكلّف قبل أن يفحص لا يجوز له التمسّك بالبراءه؛ لأنّ العلم الإجمالي يمنع من جريان البراءه في أحد أطرافه لأجل التعارض في دليل البراءه بين هذه الشبهات على القاعده في باب العلم الإجمالي، حيث أنّ العلم الإجمالي يمنع من إجراء البراءه في أحد أطرافه؛ لأنّ إجراء البراءه في أحد أطرافه يكون مُعارَضاً بإجراء البراءه في الطرف الآخر، وإجراء البراءه في الطرفين، أو في كل الأطراف إذا كانت كثيره كما في محل الكلام؛ لأنّ أطراف العلم الإجمالي في محل الكلام هي جميع الشبهات، إجراءه في جميع الشبهات غير ممكن؛ للعلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزاميه في ضمن هذه الشبهات، وإجراءها في بعض الشبهات دون بعض ترجيح بلا مرجّح، وهذا يوجب تعارض الأصول في الأطراف، وكل شبهه من الشبهات التي تعرض على المكلّف هي طرف لهذا العلم الإجمالي ويحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها، فالبراءه فيها تكون معارضه بالبراءه في سائر الأطراف وهذا يوجب سقوط البراءه وعدم إمكان التمسّك بها في أيّ شبههٍ من الشبهات.

اعتُرض على هذا الوجه باعتراضات عديده:

الاعتراض الأوّل: ما ذكره فى الكفايه وفى كلام الشيخ أيضاً إشاره إلى هذا الاعتراض، وحاصله هو: أنّ وجوب الفحص إذا كان من جهه العلم الإجمالى كما هو مقتضى هذا الوجه؛ حينئذٍ لابدّ أن نلتزم بعدم وجوب الفحص فى حاله انحلال العلم الإجمالى؛ لأنّه إذا افترضنا أنّ سبب وجوب الفحص هو العلم الإجمالى، فهو يدور مداره وجوداً وعدماً، فإذا كان علماً إجمالياً قائماً يجب الفحص ولا يجوز إجراء البراءه قبل الفحص، أمّا إذا زال العلم الإجمالى وانحل؛ فحينئذٍ لا يبقى موجب للفحص، فيجوز إجراء البراءه قبل الفحص، وهذا يكون فى ما إذا بدأ الفقيه باستنباط الأحكام الشرعيه وعثر على مائه حكم من الأحكام الشرعيه الإلزاميه وهو مقدارٍ لا يقل عن المعلوم بالإجمال، فيصبح عالماً تفصيلاً بثبوت هذه الأحكام المائه، فينحل العلم الإجمالى المُدّعى فى المقام بالعلم التفصيلى بثبوت مائه حكم فى هذه الشبهات، الكلام بعد ذلك عندما تعرض عليه شبهه رقمها مائه وواحد ــــــــــــ مثلاً ــــــــــــ فهل يجوز له التمسك بالبراءه قبل الفحص فى هذه الشبهه، أو لا ؟ يقول صاحب الكفايه(قدّس سرّه) (۱) فى اعتراضه بأنّ هذا الدليل الذى ذُكر لا يستطيع أن يثبت وجوب الفحص فى باقى الشبهات؛ لأنّ الموجب للفحص هو العلم الإجمالى بحسب فرض هذا الوجه، والعلم الإجمالى زال وانحل، فلا موجب للفحص حينئذٍ فى سائر الشبهات، وهذا هو معنى ما قالوا من أنّ مناقشه صاحب الكفايه(قدّس سرّه) تتلخص فى أنّ الدليل أخص من المدّعى؛ إذ أننا فى المدّعى نريد أن نثبت وجوب الفحص فى كل شبههٍ من الشبهات، بينما هذا الدليل لا يثبت إلّا وجوب الفحص فى الشبهات الأولى قبل أن يعثر على المقدار المساوى للمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الشرعيه الإلزاميه وهى الشبهات المائه فى مثالنا، فهى التى يجب فيها الفحص، لكن بعد أن يعثر على مائه حكم وهو لا يقل عن المعلوم بالإجمال بحسب الفرض ينحل العلم الإجمالى، فينبغى أن نلتزم بجواز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص فى سائر الشبهات. إذن: الدليل أخصّ من المدّعى؛ لأنّ الدليل يثبت وجوب الفحص فى بعض الشبهات ولا يستطيع أن يثبت وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص فى جميع الشبهات كما هو المُدّعى فى المقام.

ص: ۲۴۶

۱- كفايه الأصول، الشيخ الآخوند، ص ۳۷۵.

تخريج هذ الإشكال من ناحيه فنيه يكون بهذا الشكل: بعد انحلال العلم الإجمالى يكون الشك فى سائر الشبهات شكّاً بدوياً غير مقرون بـالعلم الإجمـالى لانحلال العلم الإجمالى، يعنى تجرى البراءه بلا مانع؛ لأنّ البراءه تجرى فى الشك البـدوى بلا إشـكال، وإنّما يُمنع من جريان البراءه فى الشك المقرون بالعلم الإجمالى.

أشـكل المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) على هـذا الاـعتراض وحـاول أن يـدفعه، وخلاـصه مـا يريـد أن يقوله هو: إذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامه وتميز فأنّه لا ينحل بمجرّد العثور على مقـدار من التكاليف لا تقل عن المقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف الإلزاميه، باعتبار أنّ الواقع عنـدما تنجّز بهذا العلم الإجمالى تنجز بما له من العلامه والتميّز، تنجّز بخصوصـيته وبما له من العنوان؛ وحينئـذٍ كيف يعقـل انحلاله بالفحص والعثور على جمله من الأحكام الإلزاميه لا تقل عن المعلوم بالإجمال ؟ ! لا يُعقل أن ينحل به، ويُمثّل لـذلک لتوضـيح الفكره بمثال الـدين المعروف، لو فرضـنا أنّ الشـخص كان مـديناً بمقدار من المال وكان هذا الدين معلوم إجمالاً ومردد بين الأقل والأكثر، لكن كان يعلم أنّ هذا الدين مسـجل فى دفتر خاص يُسـجل فيه ديونه، يقول: هل يمكن لأحـد أن يقـول أنّ بإمكـانه أن يجرى الـبراءه لنفى الزائـد من دون الفحص والرجـوع إلى الـدفتر ؟ مع أنّه هنـا أيضـاً يوجـد علم إجمالى، وينحل هـذا العلم الإجمالى لوجوب المتيقّن الـذى هو العشـره والشک فى الزائـد لكن مع هـذا يمنع هـذا الشـخص من الرجوع إلى البراءه قبـل الفحص فى الـدفتر، يجب عليه أن يفحص ويرجع إلى الـدفتر لكى يعرف أنّه هـل هو مـدين بالأـكثر، أو بالأقـل، ولاـ يجوز له التمسـک بـالبراءه. يقول: مـا نحن فيه من هـذا القبيـل، باعتبـار أنّ ما نعلمه إجمالاً من الأحكام الإلزاميه فى الشـريعه هى معنونه بعنوان ومتميزه بميزه وهـذه الميزه هى عبـاره عن أحكـام شـرعيه مضـبوطه فى ما بأيـدينا من الكتب المعتبره عنـدنا، هـذه خصوصـيه للمعلوم بالإجمـال، ليس المعلوم بالإجمـال هو أحكـام شـرعيه مطلقه وبلاـ خصوصـيه، وإنّما هى أحكام شرعيه فى ما بأيدينا من الكتب المعتبره، مثل هذا العلم الإجمالى سوف ينجّز الواقع الذى هو عباره عن الأحكام الشرعيه المعلومه بالإجمال، ينجزها بما لها من هذه الخصوصيه وبما لها من هذا العنوان، يعنى ينجّزها بما هى موجوده فى ما وصل إلينا من الكتب المعتبره؛ حينئذٍ إذا فرضنا أنّ الفقيه فحص وعثر على المقدار المعلوم بالإجمال الذى افترضناه فى المثال مائه حكم إلزامى، يقول: هـذا لاـ يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى حتى يقال أنّه يصـح له الرجوع إلى البراءه قبل الفحص؛ بل يجب عليه أن يفحص فى كل شبهه، يفحص فى ما بأيدينا من الكتب المعتبره. (١)

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ٢٨٠.

نعم، إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال مثل هـذه الخصوصـيه كما إذا قلنا فى مثال الـدين بأنّه يعلم أنّه مـدين بمقدار من الدين مردد بين الأقـل والأـكثر، بين العشـره والعشـرين، هنـا بإمكـانه أن يجرى لنفى الزائـد؛ لأـنّ هـذا العلم الإجمالى لا ينجّز عليه إلاّ الأقل، والزائـد يكون مشـكوكاً، فتجرى فيه البراءه، لم يتنجّز عليه الواقع بعنوانٍ خاص، وإنّما الذى تنجّز عليه هو الواقع بلا عنوان خاص؛ فحينئذٍ يمكن الرجوع إلى البراءه، لكن هذا حيث لا يكون متميزاً وله علامه خاصه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، ما نحن فيه المعلـوم بالإجمـال ذو علامـه وذو تميّز واقعى؛ لأـنّ مـا نعلمه بالإجمـال هـو أحكـام شـرعيه موجوده ومبثوثه فى الكتب المعتـبره الواصـله إلينـا، هـذا يجب مراعـاته، يقول: مثـل هـذا العلم الإجمالى لا ينحل بمجرّد العثور على أحكام شـرعيه إلزاميه لا تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالى المدّعى فى المقام.

إذا أردنا أن نوضـح كلامه أكثر، هو لا ينكر العلم الإجمالى المـدّعى فى أصل الاعتراض الذى يمكن أن نسـميه(العلم الإجمالى الكبير) الذى هو عباره عن العلم بوجود إحكام إلزاميه فى الشريعه، لكن يظهر من كلامه أنّه يدّعى أنّ هذا العلم الإجمالى الكبير ينحـل بعلم إجمـالى اصغر منه دائرته مخصوصه بخصوص الكتب المعتبره الواصـله إلينا، هـذا العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الصـغير بشـرائط الانحلال فى هذا الباب، ومنها: أن لا يقل المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير عن المعلوم بالعلم الإجمالى الكـبير، فـإذا علمنـا بوجـود مـائه حكم فى دائره أضـيق من دائره العلم الإجمـالى الكـبير الـذى هـو أوسع دائره، قهراً ينحـل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصـغير، هو يـدّعى أنّ هـذا العلم الإجمالى الكبير ينحل بهذا العلم الإجمالى الصـغير؛ لأننا نعلم بوجود إحكـام إلزاميه شـرعيه مبثوثه فى الكتب المعتبره لاـ تقـل عن المعلوم بـالعلم الإجمالى الكبير. إذن: ينبغى أن نلاحظ هـذا العلم الإجمالى الصـغير، هـذا هو العلم الإجمالى الموجود لدينا، معلومنا بالإجمال بعد الانحلال هو وجود أحكام إلزاميه فى هذه الـدائره معنونه بهذا العنوان ومميّزه بهذه الميزه، وطبّق الفكره السابقه على هذا العلم الإجمالى، هو الذى قال أنّ المعلوم بالإجمال فى محـل الكلاـم له علامه وتميز واقعى، فيكون نظير الـدين فى ما إذا كان مسـجلاً فى الـدفتر، وكما لا يجوز الرجوع إلى البراءه لنفى الزائـد على القـدر المتيقن فى باب الـدين من دون الرجوع إلى الـدفتر وملاحظته كـذلك فى محل الكلام لا يجوز الرجوع إلى البراءه فى مـا زاد على الشـبهات التى فحص عنهـا وعثر على مـائه حكم إلزامى، فى مـا زاد على ذلـك لاـ يجوز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص فى الكتب المعتبره، فحينئذٍ لا يرد هذا الاعتراض ولا يمكن لصاحب الكفايه(قدّس سـرّه) أن يقول أنّ السبب الموجب لوجوب الفحص هو العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى ينحل، وإذا انحل؛ حينئذٍ لا يبقى هناك موجب لبقاء الفحص، فيجوز الرجوع إلى البراءه فى بـاقى الشـبهات قبـل الفحص، وهـذا معناه أنّ الـدليل يكون أخص من المـدّعى، ويقول أنّ الـدليل مطـابق للمـدّعى؛ لأـنّ هـذا الوجه كمـا يوجب الفحص فى الشـبهات الأـولى التى افترضـنا أنّها مائه، كـذلك يوجب الفحص فى الباقى، يجب الرجوع إلى الكتب المعتبره كما يجب على الشخص المدين أن يرجع إلى الدفتر لمعرفه مقدار الدين الذى عليه .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

ذكرنا في الدرس السابق كلاماً للمحقق النائيني(قدّس سرّه) في دفع اعتراض صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، إلّا أنّ ما ذكره (قدّس سرّه) غير واضح، وهو مجرّد دعوى إلى الآن ونحتاج إلى أن نفهم ما هو مراد المحقق النائيني(قدّس سرّه) بهذا الكلام، ما معنى أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان له علامه، أو تميّز؛ فحينئذٍ العثور على مقدار المعلوم بالإجمال لا يوجب انحلال العلم الإجمالي ؟ لماذا لا يوجب انحلاله ؟ وما هو الفرق بين الحاله الثانيه والحاله الأولى ؟

المحقق النائيني(قدّس سرّه) كأنّه يريد أن يقول أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان من البدايه مردداً بين الأقل والأكثر، في هذه الحاله العثور على مقدار المعلوم بالإجمال يوجب الانحلال، كما هو الحال في الحاله الأولى في الفرض الأول الذي افترضناه، في مثال القطيع من الغنم التي يعلم صاحبها أنّ فيها ما هو محرّم، وهو مردد بين الأقل والأكثر، لا يعلم هل المحرّم عشره أو عشرون. في هذه الحاله يقول المحقق النائيني(قدّس سرّه) أنّ الانحلال يتحقق، بمعنى أنّ المكلّف إذا فحص وعثر على مقدار المعلوم بالإجمال، عثر على عشره من الغنم وميّز هذه العشره بأنّها موطوءه إنسان، فتكون محرّمه، فينحل العلم الإجمالي، والسر في ذلك أنّ العلم الإجمالي إذا كان مردداً من البدايه بين الأقل والأكثر هو لا ينجز إلا الأقل الذي هو في المثال العشره، غايه الأمر أنّ هذه العشره قبل الفحص والبحث هي مردده بين أفراد القطيع كلّه، وكل فرد من القطيع هو طرف لهذا العلم الإجمالي، لكن بعد العثور على عشره موطوءه إنسان؛ حينئذٍ ينحل هذا العلم الإجمالي؛ لأنّه لم ينجّز إلا الأقل، والنكته هي أنّ التردد بين الأقل والأكثر هو من بدايه الأمر، وهو بمرتبه العلم وليس متأخّراً عنه.

ص: ۲۴۹

وأمّا إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال له عنوان خاص، وهذا العنوان الخاص بما له من الأفراد هو الذي يكون معلوماً بالإجمال بعنوانه وترددت أفراده بين الأقل والأكثر، وهذا هو الذي يقول عنه أنّ له علامه وتميز ويمثّل له بمثال وهو ما إذا علم أنّ البيض في هذا القطيع من الغنم هي موطوءه إنسان، وترددت البيض بين عشره وبين عشرين، هنا يقول بأنّه إذا علم بالتفصيل بعد الفحص والبحث بأنّ هذه العشره من القطيع موطوءه إنسان؛ فحينئذٍ لا ينحل العلم الإجمالي؛ لأنّ العلم الإجمالي في هذه الحاله يختلف عن العلم الإجمالي في الحاله الأولى، العلم الإجمالي في الحاله الأولى لم ينجّز إلا الأقل، الأقل قبل الفحص منجّز على المكلف وكل طرف هو طرف للعلم الإجمالي يجب اجتنابه، لكن بعد الفحص والعثور على مقدار المعلوم بالإجمال المنجّز على المكلّف، يعني بعد العثور على عشره محرّمه موطوءه إنسان ينحل العلم الإجمالي قهراً، فيجوز الرجوع إلى البراءه في الباقي، أما عندما نفترض وجود علامه للمعلوم بالإجمال وأنّه مميّز بعنوانٍ خاص ويكون منجّزاً بهذا العنوان، بمعنى أنّ العلم الإجمالي ينجّز

حرمه الغنم البيض الواقعيه بمـا لها من الأفراد الواقعيه، وهـذه الغنم البيض ترددت بين الأقل والأكثر، هنا يقول بأنّ العلم الإجمالى بمقـدار المعلوم بالإجمـال لاـ يوجب انحلاـل العلم الإجمالى، فإذا فتش وفحص وعثر على عشـره موطوءه إنسان، هـذا لا يوجب انحلاـل العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى تنجّز بعنوانه على المكلّف، ومن المحتمل أن يكون العنوان منطبقاً على الباقى، يعنى يُحتمل أن يكون فى الباقى غنم بيض موطوءه إنسان غير المقدار الذى عثر عليه بالفحص، يُحتمل أن يكون ما تنجّز عليه موجودا فى الزائد، وهذا يمنع من انحلال العلم الإجمالى. هذا ما أراد المحقق النائينى(قدّس سرّه) أن يقوله والذى يُفهم من كلامه؛ ولذا يقول : فى هـذه الحاله لابدّ من الفحص التام ولا يجوز الرجوع إلى البراءه فى الزائد بمجرّد أن يعثر على عشـره من الغنم موطوءه إنسـان ومحرمه، هـذا لا يكفى لانحلال العلم الإجمالى؛ بل يبقى العلم الإجمالى على حاله، وهو يمنع من الرجوع إلى البراءه قبل الفحص. السرّ فى ما قاله هو أنّه فى الحاله الأولى واضح أنّ الشك والتردد بين الأقل والأكثر موجود من البدايه، يعنى موجود فى مرتبه العلم، بمعنى أنّه فى الواقع والحقيقه وإن كـان هنـاك تردّد بين الأقـل والأـكثر، لكنّه تردد صورى ليس له واقع، فى الواقع المكلّف يعلم بالأقل ويشك فى الزائـد، فى الواقع لا يوجد علم، وإنّما توجد قضـيه متيقنه وتوجد قضـيه مشـكوكه من البدايه، ما يعلمه المكلّف من البدايه هو الأقل وما زاد عليه يكون مشـكوكاً، قضيه التردد بين الأقل والأكثر ليس شيئاً متأخّراً عن فرض العلم بالشيء، فى الصوره الأولى من البدايه يوجد تردد بين الأقل والأكثر، يعنى توجد قضيه متيقنه وهى الأقل، وتوجد قضيه مشكوكه وهى المقـدار الزائـد على الأقل، وهذا من البدايه، عندما علم بوجود ما هو موطوء إنسان فى هذا القطيع وتردد بين الأقل والأكثر، يعنى صارت لديه قضـيه متيقنه وهى أنّ الأقل قطعاً موطوء إنسان والزائد مشـكوك، وهذا التردد ليس متأخّراً عن العلم، وإنّما هو موجود فى مرتبه العلم؛ بل فى الحقيقه ما يعلمه المكلّف هو الأقل، والزائد لا يوجد فيه علم.

إذن: من البدايه القضيه مردده بين الأقل والأكثر، يعنى مردده بين قضيه متيقنه وهى الأقل وقضيه مشكوكه وهى عباره عن الزائد، ومن الواضح أنّه فى هذه الحاله لا- يتنجّز عليه إلاّ- الأقل، العلم الإجمالى الموجود فى المقام ينجّز على المكلّف الأقل، قبل الفحص وقبل العثور على مقدار معلوم بالإجمال من الغنم موطوءه إنسان تنجّز عليه الأقل، وهذا الأقل مبثوث فى ضمن القطيع كلّه، فيجب عليه الاحتياط وكل طرف من هذا القطيع هو طرف من أطراف العلم الإجمالى، هذا قبل الفحص. إذن: العلم الإجمالى نجّز عليه الأقل، والأقل يُحتمل وجوده هنا وهنا وهنا ....وهكذا، يعنى يجب عليه الاحتياط، لكن بعد أن يفحص ويعثر على عشره وهى المقدار الأقل المنجّز عليه؛ حينئذٍ ينحل العلم الإجمالى، هو تنجّز عليه الأقل والذى كان يعلم به إجمالاً فى ضمن هذا القطيع، والآن هو حصره فى عشره؛ لأنّه علم بالتفصيل أنّ هذه العشره هى موطوءه إنسان، فينحل العلم الإجمالى بهذا العلم التفصيلى الحاصل من الفحص والعثور على عشره موطوءه إنسان، فينحل هذا العلم الإجمالى، إذا انحل هذا العلم الإجمالى؛ حينئذٍ ليس هناك داعٍ للفحص فى الباقى، فيتم كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه). هذا فى الحاله الأولى.

فى الحاله الثانيه هناك نوع من الترتب والطوليه بين مرتبه العلم وبين مرتبه الشك والتردد بين الأقل والأكثر، فى الحاله الثانيه المكلّف فى مرتبه العلم ليس لديه إلاّ- العلم وليس لديه تردد وشك، الشك والتردد بين الأقل والأكثر يكون فى مرتبه متأخره، المكلّف فى مرتبه العلم لديه وضوح وعلم وانكشاف تام بأنّ البيض من الغنم موطوءه إنسان، هذا أمر هو يجزم به وليس فيه تردد، فى مرتبه متأخّره وبعد الفراغ عن أنّ الغنم البيض الموجوده فى هذا القطيع موطوءه إنسان ومحرّمه؛ حينئذٍ يلتفت إلى عدد هذه الغنم البيض ويدور أمرها بين الأقل والأ-كثر، هنا تأتى مرتبه الشك والتردد بين الأقل والأكثر، فتكون متأخّره عن مرتبه العلم، فى هذه الحاله العثور على مقدار عشره من الغنم المحرّمه لا يوجب انحلال هذا العلم الإجمالى؛ لأنّ ما تنجّز عليه بالعلم هو عباره عن الغنم البيض بما لها من الأفراد الواقعيه وليس تنجز عليه الأقل؛ لأنّ التردد بين الأقل والأكثر لم يكن موجوداً من بدايه الأمر. هذا التوضيح لكلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) مأخوذ من كلام المحقق الشيخ حسين الحلى (قدّس سرّه) (1) فى مقام توضيح ما ذكره استاذه المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وضّحه بهذا الشكل، ثمّ ذكر بأنّ العلم الإجمالى فى الحاله الأولى يكون فى مرتبه حدوثه __________ وهذا مهم جداً __________ يكون متقطعاً إلى قضيه متيقنه وقضيه مشكوكه، هو من البدايه ينحل إلى قضيه متيقنه وقضيه مشكوكه؛ لأنّه ليس لديه علم إلا- بالأقل بخلاف الحاله الثانيه، فأنّ العلم فيها فى مرتبه حدوثه لا يوجد فيه شك ولا تردد ولا ينحل إلى قضيه متيقنه وقضيه مشكوكه؛ بل هو عباره عن قضيه واحده متيقنه لا شك فيها، وإنما يكون الشك فى مقدار الموجود من موضوع تلك القضيه المتيقنه الذى هو الغنم البيض التى يعلم بحرمتها، مقدار هذا الموضوع هو يشك فى أنّه يتردد بين الأقل والأكثر.

۱- أصول الفقه، الشيخ حسين الحلّى، ج۵، ص۲۳۸.

بناءً على هذا حينئذٍ يقال: أنّ العلم بمقدار المعلوم بالإجمال الذى هو الأقل فى الحاله الأولى يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ لا موجب للفحص بعد انحلاله ويتم اعتراض صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، وأمّا فى الحاله الثانيه لا يكون العلم بالأقل موجباً لانحلال العلم الإجمالى؛ لأنّ المفروض أنّه تنجّز عليه حرمه الأفراد البيض الواقعيه من القطيع، فلابدّ من الاجتناب عنها، وحيث أنّه يحتمل وجودها فى الباقى بعد العلم بالأقل، فلا يجوز إجراء البراءه قبل الفحص.

الآن نأتى إلى كيفيه تطبيق هذا الكلام على محل كلامنا، فى محل الكلام يدّعى المحقق النائينى(قدّس سرّه) بأنّ ما نحن فيه يدخل فى الحاله الثانيه؛ لأنّ المعلوم بالإجمال فى محل كلامنا هو عباره عن الأحكام الإلزاميه الموجوده فى ضمن الإمارات المعتبره الموجوده فى الكتب المعتبره؛ لأنّه قال أنّ العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الصغير فى دائره الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا، هو يقول: بأنّ هذا يجعل للمعلوم بالإجمال ميزه وعلامه وعنوان ويتنجّز بهذا العنوان، فإذا فرضنا أنّ الفقيه فحص وعثر على المقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الإلزاميه التى قلنا أنّها مائه فى المثال، بناءً على هذا ليس له الرجوع إلى البراءه فى الزائد من دون فحصٍ عن الإمارات الموجوده فى الكتب المعتبره؛ لأنّ التكليف المعنون بهذا العنوان حيث أنه تنجّز على المكلّف بعنوان إمارات موجوده فى الكتب المعتبره؛ فحينئذٍ هو يحتمل انطباقه على الزائد على المقدار الذى عثر عليه، أى بمعنى أنّ الشبهه التى هى أزيد من المقدار بعد أن عثر على المقدار المعلوم بالإجمال تأتى شبهه زائده ويحتمل أنّ هذه الشبهه يوجد فيها حكم إلزامى موجود فى ضمن إماره من الإمارات الموجوده فى الكتب المعتبره، هذا محتمل، فإذا كان محتملاً؛ فحينئذٍ يجب عليه الرجوع إلى الإمارات ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه قبل الفحص عن تلك الإمارات؛ لأنّ ما نحن فيه يدخل فى الحاله الثانيه . هذا الذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) لم يلقَ القبول من المحققين المتأخرين، حيث اشكل السيد الخوئى(قدّس سرّه) عليه، وتلامذته أيضاً تبعوه فى هذا الإشكال.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

بعد أن ذكرنا إشكال المحقق النائيني(قدّس سرّه) على الاعتراض الأول لصاحب الكفايه(قدّس سرّه)، الآن نتطرّق إلى الجواب عن هذا الإشكال.

السيد الخوئي(قدّس سرّه) أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله: أنّ المعلوم بالإجمال مجرّد أن تكون له علامه وتميّز لا يمنع من انحلال العلم الإجمالي مطلقاً وفي جميع الحالات، وإنما يمنع من انحلال العلم الإجمالي إذا لم يكن المعلوم بالإجمال بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر، وكان له علامه وتميّز، وأمّا إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال هو أساساً مردداً بين الأقل والأكثر؛ فحينئذٍ هذا لا يمنع من الانحلال؛ بل ينحل العلم الإجمالي بالعثور على مقدار يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه. ويمثّل لذلك بما إذا علمنا إجمالاً بوجود إناء نجس بين أواني محصوره مردده بين الأقل والأكثر، وعلمنا أيضاً بنجاسه إناء زيد المعلوم وجوده فيها، في هذا الحاله إذا علمنا بعد ذلك تفصيلاً بالفحص بنجاسه إناء معيّن من هذه الآنيه، من دون فرق بين أن نعلم بنجاسته وجداناً أو تعبداً، لكن علمنا بنجاسه إناء معين من دون إحراز أنّه إناء زيد؛ حينئذٍ لا موجب لانحلال العلم الإجمالي هنا؛ لأنّ المعلوم بالإجمال ليس مردداً بين الأقل والأكثر، المعلوم بالإجمال ليس هو مطلق النجاسه، وإنما هو النجاسه المعيّنه بأنها في إناء زيد، هنا يقول يتم كلام المحقق النائيني(قدّس سرّه)؛ لأننا إذا عثرنا بالفحص على نجاسه إناء معيّن لا بعنوان أنه إناء زيد لا ينحل العلم الإجمالي؛ بل يبقى العلم الإجمالي بوجود إناء نجس لزيد يبقى على حاله وهذا يمنع من إجراء الأصل في باقي الأطراف؛ لأنّ العلم الإجمالي منجز، مجرّد العثور على إناء نجس في ضمن هذه الآنيه الموجوده لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي الذي يكون لمعلومه بحسب الفرض تميز وعنوان خاص وهو كونه إناء زيد، والسر في هذا أنّ المعلوم بالتفصيل ليس معنوناً بذلك العنوان، يعني المعلوم بالإجمال غير المعلوم بالتفصيل، المعلوم بالإجمال هو نجاسه إناء زيد، بينما المعلوم بالتفصيل هو نجاسه إناء لا نجاسه إناء بعنوان أنه إناء زيد، وهذا لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، في هذه الحاله يتم كلامه. وأمّا إذا فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال هو بنفسه كان مردداً بين الأقل والأكثر، ويطبّق هذا على محل الكلام، في محل الكلام المعلوم بالإجمال هو مردد بين الأقل والأكثر، في محل كلامنا ما نعلمه هو وجود أحكام إلزاميه في ضمن الكتب التي وصلت إلينا، هذا المعلوم بالإجمال نفسه مردد بين الأقل والأكثر؛ نحن لا نعلم عدد هذه الأحكام الإلزاميه في ضمن الكتب الواصله إلينا، وإنّما هي مردده بين الأقل والأكثر، فإذا كان المعلوم بالإجمال بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر، يقول : العلم التفصيلي بالأحكام التي تشكل قدراً متيقناً يوجب انحلال العلم الإجمالي، ويكون الشك في سائر الموارد شكاً بدوياً ولا يكون شكاً مقروناً بالعلم الإجمالي؛ وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى البراءه ويتم اعتراض صاحب الكفايه (قدّس سرّه). هذا ما يذكره السيد الخوئي(قدّس سرّه).

ص: ٢٥٣

يمكن على ضوء ما بيّناه في مقام شرح كلام المحقق النائيني(قدّس سرّه) يظهر أنّ هذا الاعتراض لا يرد عليه؛ وذلك لأنّ المحقق النائيني(قدّس سرّه) أساساً يفترض أنّ المعلوم بالإجمال مردد بين الأقل والأكثر، يعني هو لا يريد أن يثبت ما يقوله في

حـاله مـا إذا كـان المعلوم بالإجمال غير مرددٍ بين الأقل والأكثر كما فى مثال إناء زيـد الـذى ذكره، وإنّما هو يـدّعى أنّ المطلب الذى ذكره فى ما إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل والأكثر، ولكنه يقول على ضوء ملا تقدم أنّ هذا الشك والتردد بين الأقل والأكثر فى ما إذا كان المعلوم بالإجمال له علامه وتميّز، يقول هذا التردد متأخر عن مرتبه العلم، ليس هذا التردد بين الأقل والأـكثر موجوداً من أول الأـمر كمـا ينص على ذلـك، يقول: لو كـان التردد موجوداً من أول الأمر فأنه يـدخل فى الحاله الأولى التى هو قـال هنا ينحل العلم الإجمالى بالعثور على مقـدار المعلوم بالإجمال، لكن يقول عنـدما يكون المعلوم بالإجمال له علامه وتميز، هو يعلم بحرمه البيض من الغنم الموجوده فى هـذا القطيع، بأنّ البيض من الغنم موطوءه إنسان، عنـد حـدوث هذا العلم لا يوجـد تردد، هو يعلم قطعاً بأنّ جميع الغنم البيض الموجوده فى ضـمن هـذا القطيع هى موطوءه إنسان، فلا يوجـد تردد فى هـذا، وإنّما التردد والإجمال يكون بعـد ذلك فى مرتبه متأخره؛ لأنّ الشك والتردد بين الأقل والأكثر يكون فى موضوع ما علمه، يعنى فى موضوع القضـيه المتيقنه، هو يتيقن بحرمه البيض من الغنم الموجوده فى هـذا القطيع؛ حينئـذٍ يقول أنـا لا أعلم كم عـدد الغنم البيض عشره، أو عشرون، هكذا يدّعى هو، فلا يرد عليه بأنّه لو قلنا بأنّ المعلوم بالإجمال كان أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، فهذا يكون موجباً للانحلال، هو يقول لاـ يكون موجباً للانحلال؛ لأنّ العلم نجّز على المكلف تمام الغنم البيض الموجوده فى ضـمن هـذا القطيع، حينمـا يـدور الأـمر بين الأقل والأكثر، كأنه هكـذا يقول: أنا لا أعلم كم عـدد الغنم البيض الـذى تنجز علىّ، هل هو عشـره أو عشـرين ؟ الغنم البيض الموجوده فى القطيع التى يحرم أكلهـا والتى هى موطوءه إنسـان مردده بين الأقـل والأـكثر، فإذا فرضـنا أنّه فحص وعثر على عشـره من هـذه الغنم بالمقـدار المتيقن(الأقل) يقول هـذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالى؛ لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على سائر الأفراد، هذا محتمل، والمفروض أنّه تنجّز عليه، فيجب عليه الاحتياط ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه فى البـاقى؛ بـل يجب عليه الفحص؛ لأنّ حرمه أكل كل فرد من الغنم البيض هى حرمه تنجّزت عليه، فيجب عليه مراعاتها، ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه.

وبعباره أخرى: كل غنم من سائر الأفراد بعد العثور على القدر المتيقن هو طرف لذلك العلم الإجمالى، مجرد أن يعثر على غنم بيض عشره هذا لا يكفى لحل العلم الإجمالى؛ لأنّه يحتمل أنّ الغنم البيض الأخرى الموجوده فى ما زاد على القدر المتيقن بأنها هى المعلومه بالإجمال، والمفروض أنّها تنجّزت عليه، فيجب عليه الاحتياط ولا يجوز له الرجوع إلى البراءه قبل الفحص. هذا مدّعى المحقق النائينى(قدّس سرّه). فافتراض أنّ كلامه لا يتم فى ما إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل والأكثر، وإنّما يتم فى ذاك، هذا كلام لا يرضى به المحقق النائينى(قدّس سرّه)؛ لأنّه ذكر دليلاً لإثبات أنّ التنجيز يبقى ثابتاً والعلم الإجمالى يبقى ثابتاً وينجّز حتى ما زاد على القدر المتيقن لاحتمال كونه أحد أفراد الغنم البيض المعلومه بالإجمال. صحيح أنّ الغنم البيض مردده بين الأقل والأكثر، لكن ما زاد على الأقل هو أيضاً يحتمل أن يكون من الغنم البيض موطوءه الإنسان التى تنجزت عليه حرمتها بذلك العلم التفصيلى الذى لا يشوبه شك.

الجواب الآخر عن هذا الإشكال: ما كره المحقق النائينى(قدّس سرّه) إنما يكون تاما فى ما إذا كان الفرد المعلوم بالتفصيل لا يُحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، لا نعلم أنّه هل هو مصداق للمعلوم بالإجمال أو ليس مصداقاً له، وهنا لا يكون العثور على هذا المقدار بالتفصيل موجباً لانحلال العلم الإجمالى، كما لو فرضنا أننا علمنا بنجاسه إناء زيد واشتبه إناء زيد بغيره من الآنيه، هنا حصل لدينا علم إجمالى بوجود إناء زيد النجس فى ضمن هذه الآنيه، هذا بالضبط يكون مما نحن فيه أى المعلوم بالإجمال معنون بعنوان خاص، هنا إذا فحص المكلّف وعثر على إناء نجس لا بعنوان أنّه إناء زيد، هنا لا ينحل العلم الإجمالى، عثر على إناءٍ نجس لا يُعلم انطباق المعلوم بالإجمال عليه، يعنى ليس لديه علم بأنّ هذا الفرد الذى علم بنجاسته بالتفصيل هو مصداق للمعلوم بالإجمال، وإنما لديه شك فى هذا، يحتمل أنّه إناء زيد، لكنه أيضاً يحتمل أنّه ليس إناء زيد، فى هذه الحاله لا ينحل العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى إنما استلزم تنجيز التكليف فى إناء زيد فقط، هذا الإناء الذى عثرت عليه بالتفصيل لمّا كان لا يُعلم كونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فمثل هذا لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى، فيبقى العلم الإجمالى بوجود إناء زيد النجس فى ضمن هذه الآنيه على حاله ولا يرتفع إلّا إذا علمت بالتفصيل بأنّ هذا الإناء هو إناء زيد؛ حينئذٍ ينحل العلم الإجمالى، حتى لو فرضنا أنّه عثر على إناء نجس، لكنه يبقى عالماً بأنّ إناء زيد الواقعى الذى يعلم بنجاسته موجود فى ضمن هذه الآنيه، فلا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى، كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) يصح فى مثل هذا الفرض، وأمّا إذا فرضنا أنّ الأفراد المعلومه بالتفصيل بعد الفحص يُعلم بأنّها من أفراد المعلوم بالإجمال ومصداق له، فى هذه الحاله يكون العثور على هذا المقدار من المعلوم بالتفصيل موجباً لانحلال العلم الإجمالى، فى المثال السابق كما لو فرضنا أنّه فحص وعثر على إناء زيد، هذا مصداق للمعلوم بالإجمال، فينحل العلم الإجمالى بلا إشكال. فى محل كلامنا إذا فرضنا أنّ الفقيه فحص فى الأدله وعثر على جمله من الأحكام لا تقل عن المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المعلوم بالإجمال مردد بين الأقل والأكثر، فى هذه الحاله ينحل العلم الإجمالى، باعتبار أنّ هذه التكاليف المعلومه بعد الفحص هى تكاليف واقعيه فى ما وصل إلينا من الكتب، يعنى يُعلم بكونها مصداقاً للمعلوم بالإجمال، ما هو الفرق بين الفقيه عندما يفحص فى الأدله وفى الكتب التى وصلت إليه ويعثر على مائه حكم إلزامى ـــــــــ كما مثلنا فى أصل المثال ـــــــ يُعلم بكونها مصداقاً للمعلوم بالإجمال؛ لأنّ ما يعلمه بالإجمال هو عباره عن إحكام إلزاميه موجوده فى ضمن الكتب المعتبره الواصله إلينا، نم، هذه الأحكام مردده بين أن تكون مائه حكم أو تكون مائتى حكم، فإذا فحص فى الكتب الواصله إلينا وفى الأدله وعثر على مائه حكم إلزامى، هنا يُعلم بأنّ هذا المعلوم بالتفصيل نتيجه الفحص هو مصداق للمعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ لا علم لدى المكلّف بوجود أحكام إلزاميه فى ما زاد على ما عثر عليه، ما يعلمه هو مائه بحسب الفرض، ما يعلمه مردد بين الأقل والأكثر، إذن: ما يعلمه هو عباره عن مائه حكم إلزامى فى هذا ويشك فى وجود

غيره، ما يعلمه هو عباره عن القـدر التيقن، فإذا فحص وعثر على هـذا القـدر المتيقن هو مصداق للمعلوم بالإجمال؛ وحينئذٍ ينحل العلم الإجمـالى قهراً. فـإذن: المسـأله ترتبط بأنّ المعلوم بالتفصـيل هل يُعلم بكونه مصـداق للمعلوم بالإجمال، أو لا ؟ إذا لم يُعلم بكونه مصـداقاً للمعلوم بالإجمـال فهـذا لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى، وأمّا إذا كان يُعلم انطباق المعلوم بالإجمال عليه وكونه مصـداقاً للمعلوم بالإجمال، فهـذا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى. وما نحن فيه هو من هذا القبيل؛ لأنّ الفقيه بعد أن يفحص ويعثر جمله من الأحكـام يُحتمـل انطبـاق المعلوم بالإجمـال عليهـا، وأنّها مصـداق للمعلوم بالإجمال؛ لأنّ ما عثر عليه هو أحكـام واقعيه إلزاميه من هـذه الكتب الواصـله إلينـا، وهـذا هـو نفس المعلوم بالإجمـال، المعلوم بالإجمـال هو عبـاره عن وجود أحكام إلزاميه فى الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا، وهو قد فحص فى الكتب الواصله إلينا وعثر على أحكام إلزاميه لا تقل عن المعلوم بالإجمال، فينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصـيل ويكون المعلوم بالتفصـيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال، وهذا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى كما ذكره المحقق صاحب الكفايه.

ص: ٢٥٥

الجواب الثالث عن ما ذكره المحقق النائینی(قدّس سرّه) هو فی أصل مسأله العنوان وأنّ المعلوم بالإجمال إذا کان معنوناً بعنوان خاص وله علامه وتمیّز وأنّ هذا یکون موجباً لما ذکره من أنّ هذا یتنجّز بما له من العنوان، هذه المسأله غیر واضحه، یعنی مسأله أنّ الأحکام الإلزامیه إنّما تتنجز علی المکلّف بعنوان أنّها أحکام إلزامیه موجوده فی الکتب المعتبره، هذا العنوان لا نستطیع أن نأخذه قیداً للمعلوم بالإجمال بحیث أنّ التنجّز یدور مداره بحیث أنّ ما یتنجز علی المکلّف هو عباره عن الأحکام الإلزامیه المقیّده بأن تکون فی الکتب المعتبره. ما هو الدلیل علی هذا ؟ الذی یتنجّز هو عباره الأحکام الإلزامیه التی شرّعها الله سبحانه وتعالی لا خصوص الأحکام الإلزامیه التی تکون موجوده فی الکتب المعتبره، هذا التعنون وتقیید المعلوم بالإجمال بهذا العنوان بحیث یکون التنجیز لهذا العنوان ویترتب علیه الأثر الذی ذکره، هذا لیس واضحاً، وإنّما التنجز یکون للأحکام الواقعیه التی یعلم بها بالعلم الإجمالی الکبیر علی ما ذکرنا، فی الشریعه توجد أحکام إلزامیه إلهیه، هذا العلم الإجمالی الکبیر فی الشریعه بوجود أحکام إلزامیه انحل کما تقدّم بعلم إجمالی أصغر منه، فصار المکلّف یعلم بوجود أحکام إلزامیه لا تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالی السابق الکبیر فی ضمن دائره الأخبار والإمارات المعتبره والکتب المعتبره، هذا صحیح، لکن هذا لا یعنی أنّ المعلوم بالإجمال بهذا العلم الإجمالی الصغیر مقیّد بأن یکون فی خصوص الکتب المعتبره، تقیید المعلوم بالإجمال بهذا العنوان لیس واضحاً، وکلامه کلّه ینصب علی هذا، إذا فرّق بین الحالتین السابقتین باعتبار أنّ هذا عنوان وأنّ المعلوم بالإجمال مقیّد بهذا العنوان فی الحاله الثانیه، بینما فی الحاله الأولی کان المعلوم بالإجمال مرسلاً غیر مقیّد، فی الحاله الثانیه أیضاً المعلوم بالإجمال هو مرسل وغیر مقید بأن یکون فی خصوص الکتب المعتبره، یعنی أنّ الأحکام الإلزامیه الموجوده فی غیر الکتب المعتبره لا تکون منجّزه ولیس لها أثر أصلاً، ما یتنجز هو ما یعلم به المکلّف هو أحکام إلزامیه فی ضمن الکتب المعتبره، لکن (فی ضمن الکتب المعتبره) لیست قیداً للمعلوم بالإجمال بالنحو الذی ذکره بحیث یترتب علیه هذا الشیء الذی ذکره وعلی أساسه منع من انحلال العلم الإجمالی.

ص: ۲۵۶

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

ذكرنا الجواب الثانی عن إشكال المحقق النائينی(قدّس سرّه) ويُلاحظ على الجواب الثانی الذی تقدّم: يرد عليه نفس ما أوردناه على الجواب الأول، وحاصله: أنّ المفروض فی إشكال المحقق النائينی(قدّس سرّه) تنجيز جميع أفراد العنوان الواقعيه، ما دام المعلوم بالإجمال له عنوان متميز وهو يتنجز بعنوانه بما له من الأفراد الواقعيه، لا أنّه تتنجز خصوص الأفراد المعلومه، وإنّما افراد الواقعيه تتنجز على المكلّف، والمكلف يعلم بحرمه جميع أفراد العنوان، فی مثال الغنم المتقدّم يكون كل فرد من الغنم البيض واقعاً قد تنجزت حرمه أكله على المكلّف، فإذا ترددت الغنم البيض لأی سبب من الأسباب بين الأقل والأكثر بعد الفحص والعثور على المقدار المتيقن لا يكون ذلک موجباً للانحلال وجريان البراءه قبل الفحص فی الأفراد المشكوكه الزائده على المتيقن؛ بل لابد من الفحص على كل مشتبه يحتمل كونه مما تنجز عليه من الغنم البيض، هذا هو مدّعى المحقق النائينی(قدّس سرّه). يقول بأنّ ما تنجّز على المكلّف ليس هو خصوص الأفراد المعلومه من العنوان، أی ما تعلم أنّه من العنوان يتنجز عليک وما تشک فی أنّه مصداق للعنوان لا يتنجز عليک؛ بل الذی يتنجّز على المكلّف هی الأفراد الواقعيه لذلک العنوان؛ لأنّ المكلف يعلم علماً جازماً لا يشوبه شک وليس فيه تردد بأنّ جميع الغنم البيض هی موطوءه إنسان، فتتنجز عليه حرمه أكلها جميعاً، وهذا اشتغال يقينی يستدعی الموافقه القطعيه، ومن الواضح أنّ هذا يتوقف على ترک الأفراد المشكوكه كما يتوقف على ترک الأفراد المعلومه، فكل فرد يحتمل أنّه من الأفراد التی تنجزت عليه يجب عليه الاحتياط بلحاظها، فكل غنم بيض حتى بعد العثور على القدر المتيقن، حيث قلنا أنّ الغنم البيض معلومه الحرمه وترددت بين مائه ومائه وخمسين ________ مثلاً ________ فإذا عثر على مائه، فهذا لا يحل العلم الإجمالی، كل غنم بيض بعد العثور على المائه ما دام هو يحتمل أنها مما تتنجز عليه يجب عليه الاحتياط بلحاظها ولا تجری فيها البراءه، هذا نظير ما إذا علم بنجاسه جميع ثيابه، وحصل له شک فی أنّ هذه الثياب التی تنجزت نجاستها ووجوب اجتنابها عليه، هل هی ثلاثه أو أربعه ؟

ص: ۲۵۷

يقول المحقق النائينی(قدّس سرّه) شكّه وتردده إنما هو فی مقدار ثيابه التی علم بنجاستها قطعاً لا فی نجاسه جميع ثيابه أو فی بعضها؛ إذ ليس لديه شک فی هذا، أنّ جميع ثيابه تنجست أو بعض ثيابه، وإنما هو يعلم بتنجس جميع ثيابه، لكنه يجهل مقدارها، فالفرد الزائد على المتيقن الذی هو فی هذا المثال الثوب الرابع، وإن كان لا علم بكونه من ثيابه، لكنه يحتمل ذلک، والمفروض أنّ ثيابه ترددت بين الثلاثه وبيت الأربعه، والمفروض أنّه يجب عليه اجتناب جميع ثيابه؛ لأنّه يعلم بنجاسه جميع ثيابه، حتى إذا استلزم ذلک اجتناب ما يشک فی كونه من ثيابه لأجل تحصيل الموافقه القطعيه بعد اشتغال ذمته بوجوب الاجتناب عن جميع الثياب. ما نحن فيه من قبيل هذا المثال، هذا المثال أيضاً يُطبَق عليه نفس الفكره، ما يقوله صاحب هذا الجواب مجرّد أنّ الفرد المعلوم بالتفصيل من أفراد العنوان المعلوم بالإجمال هذا لا يوجب الانحلال، وإنّما يوجب الانحلال إذا كان العلم بالعنوان لا ينجز إلا الأفراد المعلومه فی الفرديه للعنوان دون الأفراد المشكوكه، لماذا ينحل العلم الإجمالی ؟ لأنّه حينئذٍ إذا عثر على المقدار المتيقن من أفراد العنوان التی هی ثلاثه فی مثال الثياب وهی مائه فی مثال الغنم، انحل العلم

الإجمالی، والزائد علی ذلک یُشک فی کونه من أفراده، فلا منجّز له؛ لأنّ الزائد ما دام مشکوکاً فلا منجّز له؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالی ینجّز الأفراد المعلومه للعنوان، إذا کان العلم الإجمالی ینجز الأفراد المعلومه للعنوان، فمن الواضح أنّ الزائد علی المتیقن مشکوک ولیس معلوماً، لا یُعلم بکونه من أفراد العنوان، فلا منجّز له، فتجری فیه البراءه، کون المعلوم بالتفصیل من أفراد المعلوم بالإجمال إنّما یوجب انحلال العلم الإجمالی إذا کان العلم الإجمالی یوجب تنجیز خصوص الأفراد المعلومه للعنوان، ما ینجّزه العلم الإجمالی فی مثال الثیاب هو ما یعلم کونه من ثیابه، وما یعلم کونه من ثیابه ثلاثه فقط، وأمّا الرابع، فهو یشک فی کونه من ثیابه لا منجّز لهذا الرابع، العلم الإجمالی لا ینجّزه، فینحل العلم الإجمالی، یعنی تجری البراءه فی الرابع بلا مانع.

ص: ۲۵۸

كلامه هذا صحيح، لكنك عرفت أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) لا يقبل هذه الدعوى، هو يرى أنّ العلم الإجمالى إذا كان المعلوم بالإجمال معنوناً بعنوان ما يتنجز على المكلف هو العنوان بأفراده الواقعيه، كل غنم ابيض تنجّزت حرمه أكله على المكلف؛ لأنّه يعلم بحرمتها وكونها موطوءه إنسان، وفى مرتبه هذا العلم قلنا لا يوجد عنده شك ولا تردد أصلاً؛ بل هو قاطع بأنّ البيض من الغنم هى موطوءه إنسان ومحرّمه الأكل، فتتنجّز عليه هذه الحرمه وتدخل فى عهدته، وهذا معناه أنّ كما ينجّز الأفراد المعلومه كونها موطوءه، كذلك ينجّز الأفراد التى يشك فى كونها موطوءه، الغنم الابيض أزيد من المائه يشك فى كونه موطوء إنسان أو لا ـ فتتنجز عليه؛ لأنّ العلم الإجمالى أوجب تنجّز الأفراد الواقعيه للعنوان، وهكذا فى مثال الثياب ما تنجّز عليه هو وجوب اجتناب جميع ثيابه، فإذا علم بأنّ الثلاثه ثيابه، والرابع يشك فى أنّه هل هو من ثيابه أو لا ؟ فمادام يحتمل أنّه من ثيابه ويشك فى ذلك يجب عليه الاحتياط لأنّ ما تنجّز عليه هو وجوب اجتناب جميع ثيابه، وهذا الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى ولا ـ يقين بالفراغ إلا ـ باجتناب هذا المشكوك. ومن هنا يظهر أنّ محل الكلام والنقض والإبرام هو ما إذا كانت الأفراد المعلومه بالتفصيل من أفراد المعلومه بالإجمال، وكان يحتمل أنّها تمام الأفراد بأن كانت بمقدار المتيقن؛ وحينئذ يقع الكلام فى ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من أفراد المعلوم بالإجمال، فى مثال الغنم كلامنا فى الغنم البيض، المعلوم بالتفصيل مائه من الغنم البيض، المعلوم بالتفصيل هو من أفراد المعلوم بالإجمال، فى مثال الثياب المعلوم بالتفصيل ثلاثه ثياب يعلم بأنها ثيابه، إذن هى من أفراد المعلوم بالإجمال، كلامنا فى هذا، غايه الأمر أنّه يحتمل أنّ هذه هى تمام الأفراد ويحتمل وجود فردٍ غيرها، وهذا معنى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكن الكلام فى ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من أفراد المعلوم بالإجمال، وأمّا إذا كان لا يعلم بكونها مصداق لعنوان المعلوم بالإجمال؛ حينئذٍ عدم الانحلال يكون واضحاً، ما علمه بالتفصيل لا يعلم كونه مصداق للمعلوم بالإجمال، هذا خارج عن محل الكلام وعدم الانحلال فيه يكون واضحا. هذا نظير مثال الإناء الذى ذكره صاحب هذا الجواب، وقال لا إشكال هنا فى عدم الانحلال. يعلم بنجاسه إناء زيد واشتبه إناء زيد بغيره، فصار لديه علم إجمالى بوجود إناء زيد فى ضمن هذين الإناءين، ثم عثر على إناء نجس لا يعلم كونه إناء زيد أو لا، فصار المعلوم بالتفصيل بعد الفحص والعثور لا يدرى أنّه مصداق للمعلوم بالإجمال أو لا ـ؛ لأنّ المعلوم بالإجمال عنوانه إناء زيد، وهو لا يعلم بأنّ هذا هو إناء زيد، أو لا ؟ هنا قال بعدم انحلال العلم الإجمالى؛ لأنّ ما تنجّز عليه هو وجوب اجتناب إناء زيد، فكل إناء يحتمل كونه إناء زيد إذا شك فى نجاسته يجب عليه اجتنابه، وما دام هو يحتمل أنّ هذا هو إناء زيد ويشك فى نجاسته، فيجب عليه اجتنابه ولا يكون هناك انحلال، وهذا هو وافق عليه، قال إذا كان المعلوم بالتفصيل لا يُعلم كونه مصداقاً للمعلوم بالإجمال، فلا انحلال.

المحقق النـائينی(قـدّس سـرّه) يقول أنّ ما نحن فيه هو من قبيل هـذا المثال، بمعنى أنّه يرى بأنّ المكلّف إذا علم بنجاسه إناء زيد وفی مرتبه هـذا العلم لا يوجـد شك، فيتنجّز عليه هـذا التكليف بوجوب اجتناب إناء زيـدٍ، وهـذا يسـتدعی الموافقه القطعيه؛ لأنّ الاشتغال اليقينی يستدعی الفراغ اليقينی، المقام هو نظير هذا. المحقق النائينی(قدّس سرّه) يريد أن يقول فی محل الكلام فی مثال الغنم المكلف يعلم بـأنّ البيض من الغنم موطوءه إنسـان، هنـا لاـ يوجـد شـك ولاـ تردد، يتنجز عليه وجوب اجتنـاب جميع الغنم البيض فی هـذا القطيع، ويتردد هـذا بين الأقـل والأـكثر، ما تنجّز عليه الغنم البيض تتردد بين أن تكون مائه أو مائه وخمسون، عثر علی مائه فما زاد علی ذلك يجب فيه الاحتياط؛ لأنّ ما تنجّز عليه هو جميع الغنم البيض، هـذا دخل فی عهدته واشـتغلت به ذمته فيجب عليه الاحتياط، فيجب عليه ترك كل غنم أبيض إذا شك فی أنّه موطوء إنسان، حتی بعد العثور علی مقدار القدر المتيقن عثر علی مـائه غنم بيض، لكن الزائـد مـا دام يشـك فی كونه موطوء إنسان أو لا ؟ هـذا أيضاً يجب فيه الاحتياط. هـذه الفكره لا نسـتطيع أن نجيب عنها ونقول إذا كان المعلوم بالتفصـيل مصـداقاً للمعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالی كما يقول صاحب هذا الجواب، المحقق النائينی(قـدّس سـرّه) يتكلّم عن هـذه الصوره(إذا كان المعلوم بالتفصـيل مصداقاً للمعلوم بالإجمال)، ويقول هو فحص فی الغنم فوجـد مقـدار المتيقن من الغنم البيض، أو فی مثالنـا فی محـل كلامنـا فحص فی الأـدله فعثر علی أحكـام واقعيه بمقـدار المعلوم بالإجمـال، كلاـمه فی مـا زاد علی ذلك، فی المشـكوك المشـتبه، هل يجوز الرجوع فيه إلی البراءه، أو لا ؟ هو يقول لاـ يجوز فيه الرجوع إلی البراءه. هـذا الكلام إذا أردنا تطبيقه فی محل كلامنا نقول: أنّ المكلّف يعلم بوجود أحكام واقعيه ضمن الإمارات فی الكتب المعتبره. هـذا العلم الإجمالی الصـغير الـذی قلنا ينحل به العلم الإجمالی الكبير، ويعلم بأنّ جميع هـذه الأحكام مما يجب عليه امتثالها؛ لأنّها تنجّزت عليه، وفی مرتبه هذا العلم لا يوجد شك وتردد أصـلاً؛ بل هو يعلم علماً جازماً بأنّ كـل حكم واقعی موجود ضـمن هـذه الإمارات يجب عليه امتثاله ويكون منجزاً عليه، وهـذا اشـتغال يقينی بهـذه الأحكام الواقعيه الموجوده ضـمن هـذه الإمـارات، وهو يسـتدعی الفراغ اليقينی وهو لاـ يكون إذا لم يجتنب الشـبهه التی يحتمـل وجود إماره فی الكتب المعتبره تدل علی حكمها الواقعی. حتی إذا فرضـنا عثوره علی مقدار من الأحكام الواقعيه بعد الفحص فی الكتب يحتمل أنها تمام الأحكام الواقعيه الموجوده ضمن هذه الإمارات. هذا هو الجواب الثانی عن إشكال المحقق النائينی(قدّس سرّه).

ص: ۲۶۰

الجواب الثالث عن إشكال المحقق النائینی(قدّس سرّه): ما یُفهم من کلام المحقق العراقی(قدّس سرّه). حیث یری(قدّس سرّه) أنّ العلم التفصیلی لا یحل العلم الإجمالی حقیقه، إلاّ فی حاله ما إذا فُرض القطع بأنّ ما علمه تفصیلاً هو عین ما علمه إجمالاً بأن نفترض أنّ العلم التفصیلی کان ناظراً إلی العلم الإجمالی ومتعلّقاً بنفس ما تعلق به العلم الإجمالی، فی هذه الحاله فقط یتحقق الانحلال الحقیقی. وأمّا إذا لم نفترض ذلک، لا یوجد قطع بأنّ ما علم به تفصیلاً هو عین ما علم به إجمالاً؛ فحینئذٍ لا یوجد انحلال حقیقی، وإنّما یکون هناک انحلالاً حکمیاً، لکن هو یری بأنّ الانحلال الحکمی مشروط بشرط وهذا الشرط هو عباره عن أن یکون العلم التفصیلی معاصراً للعلم الإجمالی وأن لا یکون متأخراً عنه وأن یکون حاصلاً مع حصول العلم الإجمالی. ویقول: أنّ هذا الشرط غیر متوفر فی محل کلامنا حیث لا تتوفر المعاصره؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالی متقدم علی العلم التفصیلی؛ لأنّ العلم التفصیلی إنما یکون بعد الفحص فی الأدله والکتب والعثور علی جمله من الأحکام الشرعیه یعلم بها علماً تفصیلیاً، فالعلم التفصیلی یکون متأخراً عن العلم الإجمالی ولیس حاصلاً مع حصوله، فشرط الانحلال الحکمی غیر متوفر فی محل کلامنا، والنتیجه التی یصل إلیها هی أنّه فی محل کلامنا لا یوجد انحلال حقیقی؛ لأنّه لیس هناک قطع بأنّ ما یعلم به تفصیلاً هو نفس ما یعلم به إجمالاً، ولا یوجد انحلال حکمی لعدم تحقق هذا الشرط، فبالنتیجه لا یوجد انحلال. ویقول المحقق العراقی(قدّس سرّه): حتی إذا کان متعلّق العلمین هو عنوان واحد لا یوجد انحلال حقیقی، ویُمثّل لذلک بما إذا علم بسقوط قطره دم علی ثوبٍ من هذه الثیاب، أنّ أحد هذه الثیاب نجس باعتبار سقوط قطره دم فیه، ثمّ علم تفصیلاً بأنّ هذا الثوب المعیّن أیضاً نجس بسبب سقوط قطره دم فیه أیضاً، هنا لا ینحل العلم الإجمالی انحلالاً حقیقیاً، إلاّ فی خصوص حاله واحده، وهی ما إذا کان العلم التفصیلی ناظراً إلی تعیین المعلوم بالإجمال، کأنّ العلم التفصیلی یقول أنّ قطره الدم التی علمت بها إجمالاً سقطت فی هذا الثوب، فی هذه الحاله ینحل العلم الإجمالی انحلالاً حقیقیاً، أمّا مجرّد اتحاد عنوان متعلّق العلمین(قطره دم) ، فهذا لا یوجب انحلال العلم الإجمالی ما لم یتحقق هذا الشرط.

ص: ۲۶۱

نعم، يكون الانحلال حكمياً، لكن بشرط التعاصر، فإذا كان العلم التفصيلى معاصراً للعلم الإجمالى هذا يوجب الانحلال الحكمى، وسرّه هو أنّ العلم الإجمالى مع فرض التعاصر لا يمكنه أن ينجّز دائره تشتمل على المعلوم بالتفصيل؛ لأنّ المعلوم بالتفصيل المعاصر له قد نجّز معلومه بالعلم التفصيلى، فعندما يأتى العلم الإجمالى ليس بإمكانه أن ينجّز ما تنجّز بالعلم التفصيلى؛ وحينئذٍ لا ينجز العلم الإجمالى معلومه على كل تقدير؛ لأنّه على تقدير أن يكون معلومه هو متعلّق العلم التفصيلى فأنّه لا يكون منجزاً له؛ لأنّه منجّز بالعلم التفصيلى. إذن: هذا العلم الإجمالى لا ينجز معلومه على كل تقدير، وهذا معناه أنّه يسقط حكماً وينحل انحلالاً حكمياً، بمعنى أنّه يجوز إجراء البراءه فى الأطراف الأخرى. هذا هو السبب فى اشتراط هذا الشرط فى الانحلال الحكمى. وهذا الشرط غير موجود فى محل كلامنا. وبالتالى لا يوجد انحلال لا حقيقى ولا حكمى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ المحقق العراقى(قدّس سرّه) يقول: حتى إذا كان متعلّق العلمين هو عنوان واحد لا يوجد انحلال حقيقى للعلم الإجمالى، إلاّ فى خصوص حالهٍ واحده، وهى ما إذا كان العلم التفصيلى ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال.نعم، يكون الانحلال حكمياً، لكن بشرط التعاصر، فإذا كان العلم التفصيلى معاصراً للعلم الإجمالى فأنّه يوجب الانحلال الحكمى، بمعنى أنّه يجوز إجراء البراءه فى الأطراف الأخرى، ولكنّ هذا الشرط غير موجود فى محل كلامنا. وبالتالى لا يوجد انحلال لا حقيقى ولا حكمى.

هذا الكلام فى قِباله هناك كلام أيضاً وملاحظات، بالنسبه إلى الانحلال الحقيقى قد يقال بأنّه متحقق فى المقام، وذلك باعتبار أنّ الانحلال الحقيقى يتحقق فى حاله ما إذا كان كلٌّ من العلمين الإجمالى والتفصيلى يتعلّقان بعنوان واحد وكنّا نحتمل تطابق العنوانين، يعنى ليس هناك شىء يمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ حينئذٍ قد يُدّعى تحقق الانحلال الحقيقى، ولا نشترط فى الانحلال الحقيقى ما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) من أنّه لابدّ أن يكون العلم التفصيلى ناظراً إلى العلم الإجمالى ومُعيّناً لمعلومه، وأنّ ما نعلمه إجمالاً هو هذا. صحيح هذا يحقق الانحلال الحقيقى، لكنّ الانحلال الحقيقى لا يتوقف عليه؛ بل يمكن أن يتحقق حتى فى ما إذا لم نقطع بأنّ ما نعلمه تفصيلاً هو ما نعلمه إجمالاً فى ما إذا كان متعلّق العلم الإجمالى ومتعلّق العلم التفصيلى عنواناً واحداً واحتملنا تطابق هذين العنوانين، يعنى لم يكُن هناك ما يمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، فى هذه الحاله أيضاً يتحقق الانحلال الحقيقى. هذا يتحقق فى جمله من الأمثله التى أخرجها المحقق العراقى(قدّس سرّه) عن الانحلال الحقيقى، وقال بعدم تحقق الانحلال الحقيقى فيها، كما إذا فرضنا أننا علمنا بنجاسه أحد الإناءين إجمالاً، ثمّ علمنا تفصيلاً بنجاسه أحدهما المُعيّن، هذا الكلام ينطبق عليه، عنوان المعلوم بالإجمال متحد مع عنوان المعلوم بالتفصيل مع احتمال الانطباق، لا يوجد شىء فى المعلوم بالإجمال يمنع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل، أو فرضنا وجود خصوصيه فى المعلوم بالإجمال، لكن نفس هذه الخصوصيه أيضاً موجوده فى المعلوم بالتفصيل، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين من دم، ثمّ علمنا بنجاسه أحدهما المُعيّن تفصيلاً من دم أيضاً، هنا أيضاً العنوانان متّحدان ولا مانع من تطابقهما، لا يوجد ما يمنع من انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، فى هذه الحاله حينئذٍ قد يُدّعى ويقال بتحقق الانحلال

الحقیقی فی هـذه الحالات، بمعنی أننا وجداناً لا یوجد لدینا علم إجمالی متبقٍ بعد حصول العلم التفصـیلی، بعد أنّ نعلم تفصـیلاً بأنّ هذا الإناء المُعیّن تنجّس من قطره دم، هذه النجاسه الناشـئه من قطره دم المعلومه بالإجمال تنطبق النجاسه المعلومه بالتفصیل؛ لأنّها أیضاً نجاسه ناشـئه من قطره دم. صـحیح، قـد تکون هناک خصوصـیات فی المعلوم بالإجمال تمنع من انطباقه علی المعلوم بالتفصـیل، لکن هذه الخصوصـیات لیست دخیله فی المعلوم بالإجمال من قبیل خصوصیه أنّ قطره الدم هذه من زید، أو أنّ هذه القطره من الـدم سـقطت فی مکان مُعیّن، أو فی زمان مُعیّن، هذه خصوصـیات قد تمنع من انطباق المعلوم بالإجمال علی المعلوم بالتفصـیل، لکن هـذه الخصوصـیات لیست دخیله فی المعلوم بالإجمال، ما نعلمه إجمالاً هو عباره عن نجاسه ناشـئه من قطره دم، هـذا هو الـذی علیه التعویـل فی قِبـال أن تکون نجاسه ناشـئه من قطره بول، أو شـیء آخر، فهـذه الخصوصـیات کلّها لا تمنع من انطباق المعلوم بالإجمال علی المعلوم بالتفصـیل، ما نعلمه إجمالاً هو عباره عن نجاسه ناشـئه من قطره دم مردده بین الطرفین، وما نعلمه بالتفصـیل هو أیضاً نجاسه ناشـئه من قطره دم مُعینه فی أحـد الطرفین، بعـد هذا لا یبقی للمکلّف علم إجمالی، وإنّما ینحل علمه الإجمالی انحلالاً حقیقیاً إلی علم بالنجاسه الناشـئه من دم مُعینه فی هذا الطرف وشک فی الطرف الآخر، وبهذا ینحل العلم الإجمالی ولا یبقی عند المکلّف علم إجمالی. نعم، لو کانت هناک خصوصـیه فی المعلوم بالإجمال مأخوذه فیه تمنع من انطباقه علی المعلوم بالتفصـیل، فی هـذه الحـاله لا نقول بالانحلال الحقیقی، وأمّا فی غیر هـذه الحاله کما إذا لم تکن هناک خصوصـیه أصـلًا مـأخوذه فی المعلـوم بالإجمـال واتحـد العنوانـان، أو کـانت هنـاک خصوصـیه مـأخوذه فی المعلوم بالإجمـال، لکنّ هـذه الخصوصـیه بنفسها مأخوذه فی المعلوم بالتفصیل، فی هذه الحاله یتحقق الانحلال الحقیقی ولا یبقی علم إجمالی فی هذه الحاله؛ وحینئـذٍ نقول أنّ محـل الکلام من هـذا القبیل؛ لأنّ ما یعلمه المکلّف إجمالاً بعـد انحلال العلم الإجمالی الکبیر بالعلم الإجمالی الصـغیر هو وجود جمله من الأحکام الإلزامیه ضمن الإمارات الموجوده فی الکتب الواصله إلینا، هذا نعلمه إجمالاً، لکن من دون التمییز، مـا نعلمه بالتفصـیل بعـد الفحص فی الأدله والمراجعه، المجتهـد إذا فحص فی الأدله وراجع سوف یعثر علی جمله من الأحکـام الإلـزامیه لاـ تقـل عن المعلوم بالإجمـال، فنفس الخصوصـیه موجوده فیه؛ لأنّه یعثر علی جمله من الأحکام الإلزامیه بعد الفحص والتتبع فی الإمارات الموجوده فی الکتب الواصله إلینا، وهذا معناه أنّ الخصوصیه لو کانت مأخوذه فی المعلوم بالإجمال هی أیضـاً مأخوذه فی المعلوم بالتفصـیل، یعنی أنّ متعلّق العلم الإجمالی ومتعلّق العلم التفصـیلی عنوان واحـد ویُحتمل تطابقهما، یعنی لاـ یوجـد مانع یمنع من انطباق المعلوم بالإجمال علی المعلوم بالتفصـیل؛ فحینئـذٍ یتحقق شـرط الانحلال الحقیقی، فإذا عثر المجتهد بعد الفحص فی الأدله وفی الکتب علی جمله من الأحکام الإلزامیه لا تقل عن عدد المعلوم بالإجمال سوف ینحل العلم الإجمالی إلی علم تفصـیلی بأحکام إلزامیه فی ضـمن الإمارات الموجوده فی الکتب الواصله إلینا وشک بدوی فی غیره، فیتحقق الانحلـال الحقیقی؛ وحینئـذٍ لاـ تصـل النوبه إلی الانحلـال الحکمی. نعم إذا احتملنـا أنّ المعلوم بالإجمـال فی محل کلامنا مقیّد بخصوصـیه یُحتمل عـدم انطباقها علی المعلوم بالتفصیل، فهـذا یمنع من الانحلال الحقیقی، لکن یُدّعی أنّ هذه الخصوصـیه غیر موجوده، وإنّما الموجود هو هذه الخصوصـیه فقط، أحکام إلزامیه موجوده فی ضـمن الإمارات المبثوثه فی الکتب الواصـله إلینا، هذا هو الذی نعلمه إجمالاً، ما نعلمه بالتفصـیل بعد الفحص هو نفس هذا، فیکون هذا من قبیل ما إذا علمنا إجمالاً بسـقوط قطره دم فی أحـد الإناءین، ثمّ علمنا بالتفصـیل بسـقوط قطره دم فی أحـدهما المعین، إن قلنا فی هذا المثال بالانحلال الحقیقی؛ حینئذٍ نقول فی محل الکلام أیضاً بالانحلال الحقیقی.

نعم، إذا التزمنا بمقاله المحقق العراقى(قدّس سرّه) الذى يقول بأنّ الانحلال الحقيقى لا يتحقق إلّا فى حاله واحده، وهى حاله ما إذا كان العلم التفصيلى ناظراً إلى العلم الإجمالى بحيث نقطع بأنّ ما نعلمه تفصيلاً هو نفس ما نعلمه إجمالاً، إذا قلنا بهذا؛ حينئذٍ لا يتحقق الانحلال الحقيقى فى محل الكلام، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائينى(قدّس سرّه) وغيره ممن التزموا فى هذه الأمثله بالانحلال الحقيقى، وأنّه يكفى فى الانحلال الحقيقى أن يتحد العنوان المعلوم بالإجمال والعنوان المعلوم بالتفصيل مع عدم وجود ما يمنع من تطابقهما، والمقصود هو أن تكون فى المعلوم بالإجمال خصوصيه تمنع من انطباقه على المعلوم بالتفصيل، فإذا قلنا بعدم وجود هذه الخصوصيه، وإنّما الخصوصيه إن وجدت، فهى لا تمنع من انطباقها على المعلوم بالتفصيل؛ وحينئذٍ يتحقق الانحلال الحقيقى.

وأمّا الانحلال الحكمى، فله تقريبان:

التقريب الأوّل: الذى يذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) فى تقريرات بحثه (1) وحاصله هو: أنّ منجّزيه العلم الإجمالى ــــــــــ على رأيه المبنى على مسلك الاقتضاء ــــــــــ تابعه لتعارض الأصول فى الأطراف وتساقطها، والعلم الإجمالى بقطع النظر عن تعارض الأصول لا ينجّز، وحيث أنّه لا معنى لجريان الأصل المؤمّن فى المعلوم بالتفصيل، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، وبذلك لا يكون العلم الإجمالى منجّزاً، وهذا هو معنى الانحلال الحكمى. يعنى فى مثال الإناءين إذا علمنا بسقوط قطره دم فى أحد الإناءين إجمالاً، ثمّ علمنا بالتفصيل بأنّ هذا الإناء الأيسر سقطت فيه قطره دم، فهذا لا يجرى فيه الأصل المؤمّن، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، وحيث أنّ المنجّزيه تابعه لتعارض الأصول وتساقطها؛ فحينئذٍ مثل هذا العلم الإجمالى لا يكون منجّزاً، فيجرى الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، وهو معنى الانحلال الحكمى.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ۲، ص ۴۳۳.

من الواضح أنّ هذا التقريب مبنی علی مسلک الاقتضاء ولا يجری علی مسلک العلّيه؛ لأنّ مسلک العلّيه يمنع من جريان الأصل فی أحد الطرفين حتی لو لم يکن له معارض، هو يری أنّ العلم الإجمالی علّه تامّه لتنجيز کلا الطرفين.

وبعباره أخری: إنّ الذی ينجّز الطرف هو احتمال انطباق الواقع المنجّز بالعلم الإجمالی عليه، العلم الإجمالی ينجّز الواقع، احتمال انطباق الواقع علی هذا الطف هو ينجّزه، سواء کان له معارض أو لم يکن له معارض، يمنع من الأصل، فلا يجری فيه الأصل، سواء کان له معارض أو لم يکن له معارض، فلنفترض أنّ المعلوم بالتفصيل لا يجری فيه الأصل المؤمّن، لکن هذا لا يعنی أنّ الأصل فی الطرف الآخر يجری؛ لأنّه تنجّز بالعلم الإجمالی، والعلم الإجمالی علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، فهو يمنع من إجراء الأصل فی أحد الطرفين حتی إذا لم يکن له معارض، فلا يجری هذا التقريب. ومن هنا يصار إلی التقريب الثانی الذی هو مبنی علی مسلّک العلّيه.

التقريب الثانی: فی هذا التقريب يُدّعی بأنّ ما يقوله المحقق العراقی(قدّس سرّه) من أنّ منجّزيه العلم الإجمالی لأطرافه مشروطه بشرط وهو أن يکون العلم الإجمالی منجّزاً لمعلومه علی کل تقدير، يعنی سواء کان معلومه فی هذا الطرف هو ينجّزه، وفی ذاک الطرف أيضاً ينجّزه؛ حينئذٍ إذا فرضنا أنّ أحد الطرفين المعيّن کان منجّزاً بالعلم التفصيلی، هو يقول: أنّ العلم الإجمالی حينئذٍ يسقط عن المنجزيه، فلا مانع من إجراء الأصل فی الطرف الآخر؛ لأنّ الشرط تخلّف؛ لأنّ شرط منجّزيه العلم الإجمالی هو أن يکون منجزاً لمعلومه علی کل تقدير، والعلم الإجمالی بعد العلم التفصيلی بأحد الطرفين لا ينجّز معلومه علی تقدير أن يکون معلومه فی الطرف الذی علمنا به تفصيلاً؛ لأنّ المتنجّز لا يتنجّز مرّه أخری، فالعلم الإجمالی علی تقدير أن يکون معلومه فی الطرف الآخر ينجّزه، لکن علی تقدير أن يکون معلومه فی هذا الطرف الذی علمنا به تفصيلاً لا ينجّزه؛ لأنّه تنجّز بالعلم التفصيلی. إذن: هو لا ينجّز معلومه علی کل تقدير، فيختل شرط المنجّزيه للعلم الإجمالی، فيسقط عن المنجّزيه؛ وحينئذٍ يمکن إجراء الأصل فی الطرف الآخر بلا محذور، وهذا هو معنی الانحلال الحکمی. فالتقريب الأوّل کان يقول يجری الأصل فی الطرف الآخر بلا معارض، أمّا المحقق العراقی(قدّس سرّه) فيقول يجری الأصل فی الطرف الآخر بلا محذور؛ لأنّ العلم الإجمالی قد سقط عن المنجّزيه؛ لأنّه لا ينجّز معلومه علی کل تقدير.

الـذی یُلاحـظ علی هـذین التقریـبین ـــــــــــ بقطع النظر عن هـذه التفاصـیل والمبـانی الـتی یبتنی علیهـا التقریب الأـول أو التقریب الثـانی؛ لأنّهـا تقـدمت سابقـاً فی بحث العلم الإجمـالی ــــــــــ مـا أشـار إلیه المحقـق العراقی(قـدّس سرّه) من أنّ الانحلال الحکمی دائماً هو مشـروط بعدم تأخر العلم التفصـیلی عن العلم الإجمالی، وهذا لیس شرطاً فی الانحلال الحقیقی حتی لو کـان العلم التفصـیلی متـأخراً عن العلم الإجمالی، إذا توفرت شـروط الانحلال الحقیقی فأنّه یتحقق ولا یُشترط فیه عـدم التأخّر والمعاصـره، لکـن فی الانحلاـل الحکمی یُشـترط المعاصـره وعـدم التـأخّر، ولابـدّ أن یکـون العلـم الإجمـالی والعلـم التفصـیلی متعاصـرین حتی ینحل العلم الإجمالی انحلالاً حکمیاً، وإلّا إذا فرضنا أنّ العلم الإجمالی متأخر زماناً عن العلم التفصیلی؛ حینئذٍ لا یتحقق الانحلاـل الحکمی. أمّا علی التقریب الأوّل المبنی علی مسـلک الاقتضاء، فلا یتحقق الانحلال الحکمی باعتبار أنّ الأصـل فی الطرف الآخر یکون مُعارَضاً بالأصل المؤمّن فی هـذا الطرف الذی هو مورد العلم التفصـیلی، لکن بلحاظ فتره ما قبل حدوث العلم التفصیلی، فالأصل فی الطرف الآخر بلحاظ الفتره الزمنیه الممتده إلی آخره یکون مُعارَضاً بالأصل فی هذا الطرف الذی هو مورد للعلم الإجمـالی، لکن بلحـاظ الفتره الزمنیه قبـل حـدوث العلم التفصـیلی، فـإذا حصـلت المعـارضه؛ فحینئـذٍ لاـ ینحل العلم الإجمـالی ولاـ یسـقط عن المنجّزیه؛ إذ أنّ المنجّزیه فرع التعـارض والتساقـط، وهنـا تعـارضت الأـصول فی الأـطراف وتساقطت، فتوجـد المنجّزیه وهـذه المنجّزیه تمنع من إجراء الأصـل فی الطرف الآـخر؛ لأـنّه مُعـارَض بأصـلٍ فی هـذا الطرف، غایه الأمر أنّ الفـترات الزمنیه تختلف، یعنی إذا أخـذنا من هـذا الطرف ــــــــــــ الـذی هو مورد العلم التفصـیلی ــــــــــــ فتره ما قبل حصول العلم الإجمالی، وأخذنا من الطرف الآخر الفتره الزمنیه علی امتدادها سـنجد أنّ الأصول فیهما متعارضان ومتساقطان، فیتنجّز العلم الإجمـالی وهـذا التنجیز یمنع من إجراء الأصـل فی الطرف الآـخر؛ لأنّه أصل معارض، والمفروض أنّ المنجّزیه تابعه لتعارض الأصول فی الأطراف وتساقطها. إذن: لابـدّ من المعاصـره، وإذا لم نفترض المعاصـره؛ حینئـذٍ لا انحلال حکمی، وهکذا الأمر بالنسبه إلی التقریب الثانی.

ص: ۲۶۵

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام في الانحلال الحقيقي: قلنا أنّ الملاحظه على الانحلال الحقيقي في المقام ــــــــــ سواء كان بالتقريب الأوّل أو بالتقريب الثاني ــــــــــــــ هي أنّ الانحلال الحقيقي مشروط بعدم تأخّر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي، وهذا الشرط غير متوفّر في محل الكلام.

المحقق العراقي(قدّس سرّه) ذكر أنّ الانحلال الحكمي لا يتحقق في المقام، لكن السيد الخوئي(قدّس سرّه) ذكر هذا كإشكال على المحقق النائيني(قدّس سرّه)، وذكر بأنّه يمكن أن نصير إلى الانحلال الحكمي؛ لأنّ الأصل يجري في الطرف الآخر بلا معارض؛ لأنّه لا معنى لجريان الأصل في مورد العلم التفصيلي، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض. هذه كفكره كلّيه صحيحه، لكن لا ـ يمكن تطبيقها في محل الكلام؛ لأنّه في محل الكلام العلم التفصيلي متأخر عن العلم الإجمالي، ومع التأخر لا يمكن أن نلتزم بالانحلال الحكمي وإمكان إجراء الأصل في الطرف الآخر، وهذا نظير ما تقدّم في مسائل سابقه في بحث الاضطرار وفي بحث الخروج عن محل الابتلاء، هناك كنّا نقول أنّ المنجز المتأخّر زماناً عن العلم الإجمالي لا يوجب الانحلال الحكمي، يعني لا ـ يُسوّغ لنا إجراء الأصل في الطرف الآخر؛ لأنّ الطرف الآخر تنجّز في فتره سابقه، قبل حصول هذا المنجّز تنجّز كلا ـ الطرفين، هذا الطرف على امتداده، والطرف الآخر في فتره زمنيه قبل حصول هذا المنجّز، وإلّا القضيه سهله؛ إذ يستطيع المكلّف التخلص من العلم الإجمالي بإراقه الماء في أحد الطرفين، أو بتطهير أحد الطرفين فيما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الطرفين؛ وحينئذٍ لا يجري فيه الأصل، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، هذا لا ينفع؛ لأنّ المنجّز حصل بعد حصول العلم الإجمالي، والعلم الإجمالي نجّز هذا الطرف طيله الفتره الزمنيه، فهو يمنع من إجراء الأصل فيه كذلك.

ص: ۲۶۶

على ضوء ما ذكرنا سابقاً من أنّ الصحيح في المقام هو بناءً على أنّ الانحلال في المقام انحلال حقيقي وليس انحلالاً حكمياً، وأنّ الانحلال الحقيقي لا ـ يُشترط فيه تأخّر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي، متى ما تحققت مقوّمات الانحلال الحقيقي، فلا يُشترط فيه المعاصره؛ بل حتى لو كان العلم التفصيلي متأخراً، إذا آمنّا بالانحلال الحقيقي، فهو يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً؛ وحينئذٍ لا تصل النوبه إلى الانحلال الحكمي. يتلخّص مما تقدّم أنّ هذا الاعتراض على الوجه الأوّل. نستذكر البحث الذي تقدّم، كلامنا في وجوب الفحص، هل يجوز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص، أو لا ؟ استُدل على وجوب الفحص بوجوه: الوجه الأوّل كان هو أنّ العلم الإجمالي يمنع من الرجوع إلى البراءه قبل الفحص. الاعتراض الأوّل على هذا الوجه، هو الاعتراض الذي ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه)؛ بل أشار إليه الشيخ(قدّس سرّه) في الرسائل، وهو إذا كان الموجب للفحص هو العلم الإجمالي، فلازم ذلك عدم وجوب الفحص بعد انحلال العلم الإجمالي، بالعلم التفصيلي الذي يكون بالفحص والعثور على جمله من الأحكام لا ـ تقل عن المعلوم بالإجمال، هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي، فإذا انحل العلم الإجمالي بالعثور على مقدار من الأحكام الواقعيه بعد مراجعه الكتب الواصله إلينا، في ما يأتي من الشبهات ينبغي أن نلتزم بجواز

التمسّک بالبراءه فيها قبل الفحص؛ لأنّ الموجب للفحص هو العلم الإجمالی، وقد انحل بالعلم التفصيلی الحاصل نتيجه الفحص والعثور علی جمله من الأحکام الشرعيه الإلزاميه التی لا تقل عن المعلوم بالإجمال، فينبغی أن نلتزم بأنّ المجتهد يفحص بمقدار إلی أن يعثر علی مقدار لا ـ يقل عن المعلوم بالإجمال من الأحکام الواقعيه فی باقی الشبهات التی تطرأ يجوز له أن يتمسک بالبراءه قبل الفحص، بينما هم لا يلتزمون بهذا؛ لأنّهم يقولون بوجوب الفحص فی جميع الشبهات.

ص: ۲۶۷

ومن الواضح أنّ كلاً من الشيخ الأنصاري وصاحب الكفايه (قدّس سرّهما) يبنيان على انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في محل الكلام، يعني يرون أنّ العلم الإجمالي في محل كلامنا ينحل بالعلم التفصيلي؛ ولذا اعترضوا بهذا الاعتراض.

المحقق النائيني(قدّس سرّه) بشكل عام يوافق على هذا، وليس لديه مشكله في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، غايه الأمر أنّه في خصوص المقام يدّعي وجود خصوصيه، ويقول: أنّ هذه الخصوصيه تمنع من الانحلال، والخصوصيه التي ذكرها هي ما تقدّم من أنّ المعلوم بالإجمال في محل الكلام مُعلّم بعلامةٍ خاصه، والمعلوم بالإجمال إذا كان مُعلّم بعلامةٍ خاصّه لا ينحل بالعلم التفصيلي، وإنما يبقى على حاله؛ ولذا أجاب عن الاعتراض بهذا كما تقدّم توضيح ذلك. إذن: المحقق النائيني(قدّس سرّه) أيضاً بشكل عام ليست لديه مشكله في انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي.

جواب ما ذكره المحقق النائيني(قدّس سرّه) هو ليس واضحاً أنّ ما نحن فيه هو من قبيل المعلوم بالإجمال الذي يكون مُعلّماً بعلامةٍ خاصّه على تقدير أن نسلّم أنّ ما يكون كذلك لا ينحل فيه العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، لو سلّمنا هذه الكبرى، فتطبيقها في المقام غير واضح، المعلوم بالإجمال في محل كلامنا ليس مُعلّماً بعلامةٍ خاصّه؛ لأنّه ذكر في تقرير بحثه (١) أنّ المعلوم بالإجمال في محل كلامنا هو عباره عن الأحكام الإلزاميه الموجوده في الكتب التي بأيدينا، وهذا المعلوم بالإجمال ليس من قبيل المعلوم بالإجمال ذي العلامه الخاصه التي ذكر في البحث السابق أنّه يكون موجباً لعدم انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي فيه، هذا بالضبط من قبيل أن اعلم أنّ عدداً من الشياه موطوء إنسان في هذا القطيع، هل معنى ذلك أنّ المعلوم بالإجمال مُعلّم بعلامةٍ خاصه ؟ فالقطيع هو ظرف للمعلوم بالإجمال، إذا كان المعلوم بالإجمال هو هذا ولم نفسره بتفسيرات أخرى، هذا المعلوم بالإجمال ليس مُعلّماً بعلامةٍ خاصه، هو عباره عن العلم بوجود أحكام إلزاميه، لكن هذه الأحكام الإلزاميه موجوده في الكتب الواصله إلينا، كما أعلم بوجود محرّمات في هذا القطيع، أعلم بوجود إناء نجس ضمن هذه الآنيه، هل هذه الآنيه تكون علامه خاصه في المعلوم بالإجمال بحيث يترتب عليه ما ذكره سابقاً ؟ الظاهر أنّ ما نحن فيه حتى لو تمّ ما ذكره من الكبرى من أنّ المعلوم بالإجمال إذا كان مُعلّماً بعلامه خاصه، فمثل هذا العلم الإجمالي لا ينحل بالعلم التفصيلي المتأخر عنه، لو تمّ هذا، فتطبيقه في محل الكلام ليس واضحاً؛ بل تقدم سابقاً أنّ الصحيح في المقام هو الانحلال الحقيقي، يعني حتى إذا تنزّلنا وأمكن تطبيق ما ذكره في محل الكلام، وسلّمنا أنّ المعلوم بالإجمال في محل الكلام مُعلّم بعلامةٍ خاصه، فالظاهر أنّ الانحلال الحقيقي متحقق في محل الكلام، وذلك لما أشرنا إليه سابقاً بأنّ ما نعلمه تفصيلاً أيضاً مُعلم بهذه العلامه، ما نعلمه تفصيلاً هو عباره عن أحكام إلزاميه واقعيه في ما وصل إلينا من الكتب، وتقدّم سابقاً أنّه كل ما كان متعلّق العلمين ___________ التفصيلي والإجمالي __________ عنواناً واحداً مع احتمال تطابقهما بأن لا يكون هناك ما يمنع من انطباق العنوان المعلوم بالإجمال على العنوان المعلوم بالتفصيل، هذا يستوجب الانحلال الحقيقي، ولا نشترط في الانحلال الحقيقي ما قاله المحقق العراقي(قدّس سرّه) من أنّه لابدّ أن يكون ما نعلمه تفصيلاً هو نفس ما نعلمه إجمالاً، هذا ليس شرطاً في الانحلال الحقيقي؛ بل يكفي أن يكون متعلّق العلمين عنواناً واحداً مع احتمال التطابق، هذا يكفي لأن لا يكون عند المكلّف علم إلا العلم التفصيلي، في ما زاد على ذلك لا يوجد عنده علم، يوجد عنده احتمال فقط، وهذا معناه الانحلال الحقيقي، وقلنا بأنّ الكثير من المحققين ذهبوا إلى الانحلال الحقيقي في مثل ذلك، وبناءً على هذا حينئذٍ المكلّف لا يوجد لديه علم بوجود أحكام إلزاميه أزيد ممّا علمه تفصيلاً، نعم، عنده احتمال بوجود أحكام إلزاميه في ما زاد على ما علمه تفصيلاً، ولعلّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) وافق على هذا المقدار أيضاً، يعني يقول: أنّ المكلّف لا يوجد عنده علم في ما زاد على ما علمه تفصيلاً، وإنّما هناك احتمال، غايه الأمر أنّه

يقول: أنّ هذه الأفراد التى يُحتمل أن يشملها العنوان المعلوم بالإجمال، هو يدّعى أنّ لها منجّز وهو الذى تقدّم سابقاً من أنّه يرى أنّ العلم الإجمـالى إذا كان معنوناً بعنوان خاص هو فى واقعه يشـتمل على مرتبتين طوليتين، العلم بوجود أحكام واقعيه، أى العلم بوجـود شـياه محرّمه بيض موطـوءه إنسـان، يقـول: فى مرتبه هـذا العلم لا ـ يوجـد شـک ولا ـ تردد، وإنّمـا يكون الشـک والـتردد والـدوران بين الأقـل والأ ـكثر فى مرتبه متـأخره عنه وفى طوله؛ لأ ـنّ المكلّف يشـک فى أنّ المحرّمـات البيض التى يعلمها والتى تنجّزت عليه مـا هو مقـدارها ؟ يتردد الأمر بين الأقل والأكثر فى مقـدار ما علم بحرمته وتنجّز عليه وهى الشـياه البيض، لكن هـذا التردد فى مرحله متـأخره عن مرحله العلم. إذن: العلم حينمـا حصل فى مرتبته لا يوجـد شک ولا تردد، فهو ينجّز معلومه الواقعى، ويـدخله فى العهـده، إذا أدخله فى العهـده؛ حينئـذٍ يجب على المكلّف أن يخرج من عهـده هـذا التكليف، ولا ـ يكون ذلـک إلّا بالاحتياط فى كل ما يحتمل كونه فرداً من أفراد ذلک العنوان؛ لأنّه إذا اقتصـر على خصوص الأفراد المعلومه لذلک العنوان، هذا معنـاه أنّه لم يحتـط ولم يخرج من عهـده التكليف، فـإذن: لابـدّ أن يحتاط فى كل فردٍ يحتمل كونه من أفراد ذلک العنوان؛ لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى.

ص: ۲۶۸

۱- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۲، ص ۵۴۴.

الذی یمکن أن یقال فی قِبال هذا الکلام هو أنّ هذا الذی ذکره أیضاً تطبیقه فی محل الکلام غیر واضح، قد یصح فی مثال الغنم البیض، لکن فی محل الکلام الظاهر أنّ ما نعلمه إجمالاً هو عباره عن أحکام إلزامیه فی هذه الکتب مردده بین الأقل والأکثر، مسأله افتراض مرتبتین طولیتین فی نفس العلم الإجمالی، فی المرتبه الأولی لا یوجد تردد ولا دوران بین الأقل والأکثر، وإنّما یکون التردد والدوران بین الأقل والأکثر فی مرتبه متأخره عن هذا، هذا لیس واضحاً ویمکن أن یقال فی محل الکلام أنّ ما نعلمه إجمالاً هو عباره عن أحکام إلزامیه فی الکتب الواصله إلینا مردده بین الأقل والأکثر لا أنّ هناک علم نجّز هذه الأحکام الواقعیه، فتنجّزت علی واقعیتها، ثم حصل دوران أمر بین الأقل والأکثر. هذا فی مثال الغنم یمکن تصوّره بالفرض، بأن یقول المکلّف یعلم بوجود غنم بیض موطوءه إنسان فی ضمن هذا القطیع، وعلمه لیس فیه شک ولا تردد ولا دوران، ثمّ ما علم به وتنجّز علیه بالعلم یدور مقداره بین الأقل والأکثر، أمّا فی محل الکلام، فتصوّره لا یخلو من صعوبه، فی محل الکلام ما یعلمه المکلف هو عباره عن أحکام إلزامیه موجوده فی الکتب الواصله إلینا مردده بین الأقل والأکثر. هذا العلم الإجمالی الذی یکون معلومه مردداً بین الأقل والأکثر یجب فیه الاحتیاط قبل حصول العلم التفصیلی؛ لأنّه من قبیل ما إذا علم الإنسان بوجود إناء نجس فی ضمن هذه الآنیه ودار أمره بین أن یکون إناءً واحداً أو إناءین، فهذا أیضاً دوران بین الأقل والأکثر، وهو یوجب الاحتیاط فی جمیع أطراف الشبهه، لکن بعد حصول العلم التفصیلی بأنّ هذا الإناء نجس ینحل العلم الإجمالی؛ وحینئذٍ یجوز الرجوع إلی البراءه فی باقی الأفراد، وما نحن فیه من هذا القبیل، لدینا علم إجمالی بوجود أحکام واقعیه فی الکتب المعتبره مردده بین الأقل والأکثر، وهذا العلم الإجمالی یُلزم المکلّف بالاحتیاط وعدم جواز الرجوع إلی البراءه فی جمیع الشبهات ما دام لم یحصل العلم التفصیلی، فإذا حصل العلم التفصیلی؛ حینئذٍ ینحل العلم الإجمالی ولا یبقی علم إجمالی ویصح حینئذٍ الاعتراض الذی ذکره صاحب الکفایه (قدّس سرّه) وأشار إلیه الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه).

ص: ۲۶۹

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

قبل الانتقال إلى الاعتراض الثانی نذكر شيئاً يرتبط بكلام المحقق النائينی(قدّس سرّه) المتقدّم، حيث تقدّم سابقاً أنّ المحقق النائينی(قدّس سرّه)بعد أن ذكر المطلب الذی تقدّم نقله استشهد على ذلك بمثال الدين، أنّ التاجر إذا كان يسجّل ديونه فی دفتر، فلا يجوز له الرجوع إلى البراءه قبل الرجوع إلى الدفتر، فجعله شاهداً على أنّه فی محل الكلام أيضاً لا يجوز الرجوع إلى البراءه إلا بعد الفحص حتّى بعد العثور على مقدار من التكاليف لا يقل عن المعلوم بالإجمال، مع ذلك لابدّ من الفحص ولا تجری البراءه. الجماعه أشكلوا على هذا المثال، وقالوا أنّه لا يصلح أن يكون شاهداً فی محل الكلام، وذلك باعتبار أنّ وجوب الفحص فی هذا المثال يكون ثابتاً بقطع النظر عن العلم الإجمالی، ليس وجوب الفحص من جهه العلم الإجمالی حتی يكون شاهداً فی محل الكلام، وإنّما هذا التاجر الذی جرت عادته على أن يسجّل ديونه فی دفتر، لو فرضنا أنّه كان لا يعلم بالدين، وإنّما احتمل وجود دين بأن جاءه شخص وقال له أنت مدين لی بكذا وطلب منه أن يلاحظ الدفتر، العقلاء يلزمونه بمراجعه الدفتر مع أنّه لا يوجد علم إجمالی، وإنّما هنا يوجد شك بدوی فی الدين، هنا توجد خصوصيه ليس وجوب الفحص فی هذا المثال من جهه العلم الإجمالی حتی يُجعل شاهد فی محل الكلام، وإنّما هذا ثابت بقطع النظر عن العلم الإجمالی، من تكون عادته أن يسجل فی دفتر العقلاء لا يرضون منه أن لا يراجع الدفتر حتی فی موارد الشك البدوی فی الدين وعدم وجود العلم الإجمالی، هذا ينبغی أن يكون له سبب أن آخر غير العلم الإجمالی؛ ولذا هذا المثال أجنبی عن محل الكلام ولا يصلح أن يكون شاهداً فی محل الكلام.

ص: ٢٧٠

الاعتراض الثانی ـــــــــــــعلى الوجه الأول الذی هو الاستدلال بالعلم الإجمالی على وجوب الفحص وعدم جريان البراءه قبل الفحص ـــــــــــــ هو ما أشار إليه الشيخ الأنصاری (قدّس سرّه)، حيث أنّه فی الرسائل عندما ذكر دليل العلم الإجمالی الذی يُستدل به على الفحص ذكر ما مضمونه أنّ هذا العلم الإجمالی لا يصلح أن يكون دليلًا على وجوب الفحص؛ لأنّ هذا العلم الإجمالی إن لم ينحل بالفحص؛ حينئذٍ يكون مانعاً من الرجوع إلى البراءه ولو بعد الفحص؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالی لا ينحل، فإذا كان العلم الإجمالی هو الذی يمنع من جريان البراءه، فهو يمنع من جريان البراءه ليس فقط قبل الفحص؛ بل حتی بعد الفحص يمنع من جريان البراءه؛ لأنّه لم ينحل.

وأمّا إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالی بالفحص؛ حينئذٍ لا يبقى مقتضی للفحص فی الوقائع الآتيه، فيمتا يبتلی به هذا المكلّف الذی فحص وعثر على جمله من الأحكام الواقعيه، وكان ذلك موجب لانحلال العلم الإجمالی، فی ما يعرض عليه من الوقائع ينبغی أن نلتزم بعدم وجوب الفحص لانحلال العلم الإجمالی. فالأمر كأنّه يدور بين أن يكون العلم الإجمالی منحلاً، أو غير منحل بالفحص، فحص المجتهد فی الأدله عن حكم الوقائع التی عرضت عليه، وعثر على جمله من الأحكام الشرعيه إذا لم ينحل العلم الإجمالی، فهذا معناه أنّه لا يجوز له إجراء البراءه حتی بعد الفحص، لبقاء العلم الإجمالی؛ لأنّ المانع من جريان البراءه هو

العلم الإجمالى، والعلم الإجمالى لم ينحل، فإذن: لا يجوز له إجراء البراءه حتى بعد الفحص، إذا انحل العلم الإجمالى؛ حينئذٍ لا يبقى مقتضى للفحص بعد انحلال العلم الإجمالى، وبالنسبه للوقائع الآتيه يجوز له إجراء البراءه فيها من دون فحصٍ.

بعباره أخرى: إنّ المكلّف لا ـ يخلو: إمّا أنّه بالفحص فى الأدله لا يعثر على ما يكون بمقـدار المعلوم بالإجمال، وبالتالى لا ينحل عنـده العلم الإجمـالى، وإمّا أن نقول أنّه بالفحص والعثور على جمله من الأحكام الشـرعيه بمقـدار المعلوم بالإجمال ينحل علمه الإجمالى، إذا فرضـنا أنّه بالفحص لم ينحل علمه الإجمالى، هـذا معناه أنّه لا يجوز له الرجوع إلى البراءه بعد الفحص، يعنى كما لا يجوز له الرجوع إلى البراءه قبل الفحص كـذلك لا يجوز له الرجوع إلى البراءه بعد الفحص لبقاء العلم الإجمالى، والمفروض أنّ العلم الإجمالى هو المانع من إجراء البراءه، فلا يجوز له الرجوع إلى البراءه بعـد الفحص. وإذا فرضـنا انحلال العلم الإجمالى؛ حينئـذٍ يرِد هـذا الإشـكال، وهو أنّه حينئذٍ لا يكون هناك مقتضٍ لوجوب الفحص فى الوقائع القادمه التى بتلى بها هذا المكلّف؛ لأنّ الفحص إنما هو من جهه العلم الإجمالى وقد انحل. هذا ما ذكره الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه).

كلامنا فعلًا فى الشق الأول من الإشـكال، باعتبار أنّ الشق الثانى هو نفس الاعتراض الذى نقلناه عن صاحب الكفايه(قدّس سرّه) وقلنـا أنّ الشـيخ(قـدّس سرّه) أشـار إليه، الشـق الثـانى يقـول: إذا فحص المكلّف فى الأدله وعـثر على أحكـام واقعيه فى ضـمن الإمـارات المعتبره لا يقل عـددها عن المعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالى، وإذا انحل العلم الإجمالى، فهـذا معناه أنّه لا يجب عليه الفحص فى الوقـائع القـادمه؛ بـل يجوز له إجراء البراءه فى كـل شـبهه من دون أن يفحص عن دليلهـا ومـدركها؛ لأنّ العلم الإجمالى انحل. هذا الشق الثانى من كلام الشـيخ الأنصارى(قدّس سرّه) هو نفس الاعتراض الأول المتقدّم وقد تقدم الكلام فيه، كلامنـا فعلاً ـ فى الشق الأـول، وحاصل ما يريـد أن يقوله هو : أننا إذا فحصـنا ولم نعثر على ما يـدل على ثبوت الحكم فى الواقعه التى ابتلينا بها وشككنا فى حكمها لا يجوز لنا الرجوع إلى البراءه بعد الفحص. فحصنا فى الكتب الواصله إلينا ولم نعثر على دليل ومـدرك فى حكم هـذه الواقعه، فهـل يجوز إجراء البراءه، أو لا ـ يجوز إجراء البراءه ؟ بناءً على الاسـتدلال بالعلم الإجمالى هـذا الفحص الـذى فحص عنه المجتهـد إذا لم يوجب انحلال العلم الإجمالى كما هى القاعده فى الوقائع الجديده، أول واقعه تعرض عليه يفحص عن دليلهـا، فـإذا لم يعثر عليه، مقتضـى الاسـتدلال بـالعلم الإجمالى هو أنّه لا يجوز له الرجوع إلى البراءه لبقاء العلم الإجمـالى. المجتهـد لا ـ ينحل علمه الإجمالى بالفحص من بـدايه الأمر، وإنّما لابـدّ أن يسـتمر يفحص فى جمله من الوقائع ويعثر على جملـه ن الأحكـام لاـ تقـل عـن المعلـوم بالإجمـال حتـى ينحـل علمـه الإجمـالى، قبـل ذلـک أول واقعـه ترد عليـه، ثـانى واقعه.....عاشـر واقعه وردت عليه اشـتبه فى حكمهـا وفحص فى الأـدله ولم يعثر على مـدرک حکمهـا، الجماعه يقولون يجوز له إجراء البراءه مع أنّه لو كان الـدليل على وجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءه هو العلم الإجمالى لكان مانعاً من الرجوع إلى البراءه حتى بعـد الفحص، هذا العلم الإجمالى كما يمنع من الرجوع إلى البراءه قبل الفحص كذلک يمنع من الرجوع إلى البراءه بعد الفحص، بينما هم لا يقولون بهذا، هم يريدون أن يصلوا إلى نتيجه أنّ المكلّف قبل الفحص لا يجوز له إجراء البراءه ويجوز له إجراء البراءه بعـد الفحص وعـدم العثور على مـدرک لحکم هـذه الواقعه. إذن: بعد أن يفحص عن حكم هذه الواقعه ولا يعثر على دليل يقولون بأنّه يجوز له إجراء البراءه، بينما لو كان المـدرک هو العلم الإجمالى؛ فحينئـذٍ يجوز له إجراء البراءه، وهذا ممّا لا يلتزمون به. هذا هو الإشكال.

أجيب عن هذا الإشكال، واشار الشيخ(قدّس سرّه) إلى هذا الجواب بأنّ ما نعلمه إجمالاً هو وجود التكاليف الواقعيه الإلزاميه فى الوقائع والمشتبهات التى يتمكن المكلّف من الوصول إلى مداركها إذا فحص، هذا هو ما نعلمه إجمالاً؛ حينئذٍ يقال أنّ المكلّف إذا فحص فى واقعه عن مدركها ولم يعثر على دليل ومدرك؛ حينئذٍ يجوز له إجراء البراءه؛ لأنّ عدم عثوره على مدرك فى تلك الواقعه يعنى أنّ تلك الواقعه خارجه عن دائره العلم الإجمالى، يعنى أنّ تلك الواقعه ليست طرفاً من أطراف العلم الإجمالى، فيجوز الرجوع فيها إلى البراءه وإن بقى العلم الإجمالى فيها على حاله ولم ينحل، وإنّما يجوز الرجوع فيها إلى البراءه ليس من جهه انحلال العلم الإجمالى حتى نقول أنّ العلم الإجمالى لم ينحل، فيقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءه، وإنّما نقول بجواز الرجوع إلى البراءه باعتبار أنّ هذه الواقعه ليست من أطراف العلم الإجمالى، فإذا لم تكن من أطراف العلم الإجمالى، فلا مانع من الرجوع إلى البراءه فيها. نكته البحث هى دعوى أنّ العلم الإجمالى، نحن لا نعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيه، وإنّما ما نعلمه إجمالاً هو وجود أحكام واقعيه مقيّده بإمكان الوصول إلى مداركها عند الفحص، فإذا فحص فى مظان وجودها ولم يعثر على مدرك، هذا معناه أنّ تلك الواقعه خارجه عن دائره العلم الإجمالى، فغذا كانت خارجه عن دائره العلم الإجمالى يجوز الرجوع فيها إلى البراءه، فيمكن الرجوع إلى البراءه، لماذا تقولون بعد الفحص أيضاً لا- يجوز الرجوع إلى البراءه لبقاء العلم الإجمالى ؟ صحيح العلم الإجمالى باقٍ ولا- نقول أنّه ينحل بالفحص عن الوقائع فى الزمن الأول ــــــــــــ مثلاً ــــــــــ لكن يجوز الرجوع إلى البراءه فى تلك الواقعه التى لم يعثر على مدرك فيها بعد الفحص؛ لأنّها خارجه عن دائره العلم الإجمالى المنجّز، العلم الإجمالى ينجّز أطرافه ولا ينجّز ما هو خارج عن أطرافه، هو ينجّز كل حكم شرعى يمكن الوصول إليه والعثور على مدركه بعد الفحص، أمّا الحكم الشرعى الذى لا يمكن العثور على مدركه بعد الفحص، فهو خارج عن دائره العلم الإجمالى ولا منجّز له، فيجوز الرجوع فيه إلى البراءه وإن بقى العلم الإجمالى غير منحل؛ لأنّ جواز الرجوع إلى البراءه ليس من جهه انحلال العلم الإجمالى حتى يقال بالفرض العلم الإجمالى باقٍ، وإنّما هو من جهه أننا نستكشف أنّ تلك الواقعه ليست من أطراف العلم الإجمالى. هذا الجواب الذى ذكره الشيخ(قدّس سرّه).

لکن الشیخ(قدّس سرّه) هو نفسه تنظّر فی هذا الجواب، وقال أنّ هذا الجواب لا یخلو من نظر؛ وذلک باعتبار أنّ الشیخ(قدّس سرّه) یقول أنّ العلم الإجمالی هو بین جمیع الوقائع وتمکّن المکلف من الوصول إلی مدرک الحکم فی تلک الوقائع لیس دخیلاً فی العلم الإجمالی، ما نعلمه هو وجود أحکام واقعیه فی ضمن الشبهات ولیس ما نعلمه هو وجود أحکام واقعیه مقیده بهذا القید(یمکن الوصول إلی مدرکها عند الفحص)، فهو ینکر وجود هذا التقیید فی المعلوم بالإجمال، ویقول أنّ دعوی اختصاص أطراف العلم الإجمالی بالمتمکن من الوصول إلی مدرکها مجازفه. وفی الحقیقه أنّ مرجع هذا الجواب إلی أنّ المعلوم بالإجمال فی محل کلامنا یقول الجواب أنّ له علامه خاصه، وهی إمکان العثور علی مدرکها بالفحص، فإذا فحصنا ولم نعثر یتبین أنّ هذه الواقعه خارجه عن دائره العلم الإجمالی، فیجوز الرجوع فیها إلی البراءه . جواب الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه) یقول المعلوم بالإجمال فی علمنا الإجمالی الذی نتکلّم عنه لیس له علامه خاصه؛ لأنّ ما نعلمه إجمالاً من التکالیف لیس کلّه واجداً لهذه المیزه والعلامه؛ إذ یمکن فرض وجود أحکام واقعیه إلزامیه لم تصل إلینا، بالرغم من الفحص لا نعثر علیها مع وجودها. إذن: لیس کل ما نعلمه إجمالاً بالضروره یمکن الوصول إلی مدرکه لو فحصنا فی مظان وجودها؛ بل قد یکون هناک أحکام إلزامیه واقعیه حقیقیه لا تصل إلینا فی الکتب، هذا هو ما نعلمه إجمالاً. إذن: ما نعلمه إجمالاً لیس مقیداً بهذا القید وهو أعم من هذا القید، نعلم بوجود أحکام واقعیه فی ضمن الشبهات، فحینئذٍ نقول إذا فحصنا ولم نعثر علی مدرک لحکم فی واقعه والعلم الإجمالی بعد باقٍ لم ینحل ــــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــــ ینبغی أن نلتزم بعدم جواز الرجوع إلی البراءه بعد الفحص، وهذا ما لا یلتزمون به؛ لأنّهم یقولون فی کل واقعه إذا فحص المجتهد عن مدارکها ولم یعثر علیها یجوز له الرجوع إلی البراءه بعد الفحص. هذا هو الجواب الأول عن الاعتراض الثانی وتبیّن أنّه إلی الآن تام، وأنّ الإیراد الذی أورده الشیخ (قدّس سرّه) أجاب عنه الشیخ (قدّس سرّه) نفسه وجوابه عن هذا الإیراد تام، فیبقی الاعتراض علی حاله.

ص: ۲۷۴

الجواب الثانى: يمكن الجواب عن الاعتراض الثانى من دون فرض التقييد فى العلم الإجمالى الكبير، وإنّما ما نعلمه بالإجمال هو أحكام واقعيه إلزاميه فى ضمن الشبهات بلا قيد، يمكن أن لا نلتزم بالتقييد حتى لا يرد الإشكال الذى ذكره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) ومع ذلك يمكن الجواب عن الاعتراض الثانى، وذلك بأن يقال: أنّ العلم الإجمالى بوجود أحكام واقعيه إلزاميه فى ضمن الوقائع جميعاً منحل بعلم إجمالى أصغر منه؛ لأننا كما نعلم بوجود أحكام واقعيه إلزاميه فى ضمن الوقائع، كذلك نعلم بوجود تكاليف واقعيه فيما بأيدينا من الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا لا يقل هذا المعلوم بالعلم الإجمال الثانى عن المعلوم بالعلم الإجمالى الأوّل، فينحل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير، فإذا تحقق الانحلال؛ حينئذٍ ما يتنجز على المكلّف هو أطراف العلم الإجمالى الصغير كما هو مقتضى القاعده فى باب الانحلال، بمعنى أنّ العلم الإجمالى الكبير يسقط عن التنجيز، وينتقل التنجيز إلى العلم الإجمالى الصغير، فينجز أطرافه؛ حينئذٍ إذا فحصنا فى الكتب الواصله إلينا وفى الإمارات الموجوده فى هذه الكتب ولم نجد أى إماره تدل على ثبوت التكليف فى تلك الواقعه التى نشك فى حكمها كما افترضنا، من الواضح أنّ هذه الواقعه تكون خارجه عن دائره العلم الإجمالى الصغير؛ لأنّ العلم الإجمالى الصغير يقول أنا أعلم بوجود أحكام إلزاميه واقعيه فى ضمن الإمارات الموجوده فى الكتب الواصله إلينا، فإذا بحثت فى الكتب الواصله إلينا ولم أعثر على إماره تدل على ثبوت التكليف فى هذه الواقعه، فهذا معناه أنّ هذه الواقعه خارجه عن أطراف العلم الإجمالى الصغير، والمفروض أنّ التنجيز يختص بأطراف العلم الإجمالى الصغير، أمّا ما عدا أطرافه فلا يستطيع العلم الإجمالى الصغير أن ينجزه بعد الانحلال، فيتبين أنّ هذه الواقعه خارجه عن أطراف العلم الإجمالى الصغير، فلا يثبت فيها التنجيز، فيجوز الرجوع فيها إلى البراءه.

هذا الجواب يتخلّص من الإشكال الذی أورد علی الجواب الأول؛ لأنّه لا يقيد المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالی الکبير، بأنّه مقيد بعلامه وهی أنّه يمکن الوصول إلی مدرکه بالفحص، لکننا التزمنا بانحلاله بالعلم الإجمالی الصغير، والعلم الإجمالی الصغير إنّما ينجز أطرافه وبعد الفحص يتبين أنّ هذه الواقعه ليست من أطراف العلم الإجمالی الصغير، فيجوز الرجوع فيها إلی البراءه. إذا أردنا أنّ نمثّل لهذا الجواب، نمثّل له بمثال الغنم، أعلم بوجود عدد من الشياه فی ضمن هذا القطيع محرّمه الأکل، بعد ذلک حصل لدی علم بأنّ البيض من هذه الشياه أيضاً محرّمه الأکل بمقدار لا يقل عن المعلوم بالعلم الإجمالی الأول، ينحل العلم الإجمالی الکبير بالعلم الإجمالی الصغير، فإذا فحصت فی هذه الشياه وعثرت علی شاه سوداء، فأنّه يجوز الرجوع فيها إلی البراءه؛ لأنّ العلم الإجمالی الکبير الذی کان يشمل السوداء انحل وسقط عن التنجيز، فصار التنجيز لدائره العلم الإجمالی الصغير الذی هو مختص بالشياه البيض، فإذا فحصت وعثرت علی شاه سوداء فأنّها تکون خارجه عن دائره العلم الإجمالی الصغير ويجوز الرجوع فيها إلی البراءه بلا إشکال. وما نحن فيه هو من هذا القبيل.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

الانحلال المذکور فی الجواب الثانی تاره يراد به الانحلال الحقيقی ومرّه يُراد به الانحلال الحکمی، الانحلال الحقيقی لا يُشترط فيه المعاصره، وإذا توفرت شروطه فأنّه يتحقق حتی إذا کان العلم الإجمالی المنجل متقدّماً زماناً علی العلم الإجمالی الحال له، أمّا الانحلال الحکمی، فيشترط فيه المعاصره علی ضوء ما تقدّم، فإن کان المدعی فی المقام هو الانحلال الحقيقی؛ فحينئذٍ لا يُشترط فيه المعاصره، وأمّا إذا کان المدّعی هو الانحلال الحکمی الذی يُشترط فيه المعاصره بين العلمين؛ حينئذٍ قد يُستشکل فی هذا الجواب إذا کان المقصود به الانحلال الحکمی، يُستشکل بأنّه لا توجد معاصره فی المقام بين العلمين؛ العلم الإجمالی الصغير متأخر عن العلم الإجمالی الکبير، العلم الإجمالی الصغير لا يحصل إلّا بعد الرجوع إلی الأدله والکتب والفحص فيها.

ص: ۲۷۶

أجيب عن هذه الملاحظه: بأنّه لا يوجد تأخر فی المقام؛ بل العلم الإجمالی الکبير و العلم الإجمالی الصغير متعاصران، وليس العلم الإجمالی الصغير متأخر عن العلم الإجمالی الکبير ؛ لأنّ المکلّف کما يعلم من أول الأمر ومن بدايه بلوغه، بوجود أحکام واقعيه إلزاميه فی ضمن الوقائع، بمجرّد أن يلتفت إلی وجود شريعه سيحصل له العلم بوجود أحکام واقعيه إلزاميه فی ضمن الوقائع، کذلک هو يعلم أيضاً من أول الأمر أنّ هناک أحکاماً واقعيه إلزاميه فی ضمن الإمارات المعتبره الموجوده فی الکتب الواصله إلينا.

وبعبارهٍ أخری: هو يعلم بوجود إمارات اعتبرها الشارع وأنّ هذه الإمارات تتضمن أحکاماً واقعيه إلزاميه، فيحصل له مثل هذا العلم الإجمالی الصغير ويکون مقارناً للعلم الإجمالی الکبير. نعم، علمه بالإمارات التی تتضمن أحکاماً واقعيه إلزاميه هو علم إجمالی، لکن هذا لا يمنع من أنّ هذه الإمارات التی تتضمن أحکاماً إلزاميه تکون واصله إلی المکلّف، لکن الوصول يکون إجمالياً، لکن هذا الوصول الإجمالی للإمارات المعتبره أيضاً يکون منجّزاً؛ فحينئذٍ إذا کان هذا منجّزاً لهذه الإمارات وللأحکام،

التى تتضمنها هذه الإمارات والمكلّف يكون عالماً بذلك، وبحسب هذا الكلام يكون من أول الأمر عالماً بهذه الإمارات، بمعنى أنّ الشارع عندما يفرض أحكاماً إلزاميه على المكلّف هو يجعل طرقاً وإمارات موصله إلى هذه الأحكام الشرعيه، وإلّا كيف يعلم المكلف بوجود هذه الحكام الإلزاميه الواقعيه، لابدّ أن يجعل الشارع طرقاً للوصول إلى هذه الأحكام، فكأنّ المكلف من بدايه الأمر يعلم بأنّ هناك أمارات اعتبرها الشارع تتضمن أحكاماً واقعيه إلزاميه، فيكون العلمان متقاربين ومتعاصرين وبذلك يتحقق الانحلال الحكمى، ويسقط العلم الإجمالى الكبير عن التنجيز ويكون المنجّز هو العلم الإجمالى الصغير؛ فحينئذٍ لا مانع من إجراء البراءه فى غير دائره العلم الإجمالى الصغير، فيرجع الكلام السابق الذى هو أنّ المكلف إذا فحص فى الأدله وفى الكتب ولم يعثر على مدرك لحكم الواقعه بإمكانه الرجوع إلى البراءه؛ لأنه يتبين من عدم العثور أنّ هذه الواقعه ليست من أطراف هذا العلم الإجمالى الصغير وإنما هى من أطراف العلم الإجمالى الكبير الذى وإن كان موجوداً حقيقه؛ لأنّ المفروض أنّ الانحلال ليس حقيقياً، لكنه لا أثر له؛ لأنه سقط عن التنجيز، ومعنى أنّ العلم الإجمالى الكبير سقط عن التنجيز يعنى هو لا يمنع من إجراء الأصل فى أطرافه؛ لأنّه سقط عن المنجّزيه، فتجرى البراءه فى هذه الواقعه بعد الفحص وعدم العثور على دليل، ونصل بذلك إلى نتيجه أنّه بعد الفحص يجوز إجراء البراءه، فلا يرد هذا الاعتراض.

ص: ۲۷۷

هـل هـذا المطلب صحيح، أو لا ـ ؟ لأنّ افتراض تعاصـر العلمين فى محل كلامنا من الصـعب قبوله، يعنى ليس من الضـرورى أن نقول أنّ المكلّف فى بـدايه بلوغه كمـا يعلم بوجود أحكـام إلزاميه فى الشـريعه فى ضـمن الوقـائع كـذلك يعلم بوجود إمـارات معتبره تتضـمن أحكاماً إلزاميه واقعيه. ليس بالضروره أن يُفرض هذا، قد نفترض أنّ مكلفاً لا يلتفت إلى ذلك ولا يحصل له علم بوجود إمارات معتبره موجوده فى الكتب تتضـمن وجود أحكام واقعيه إلزاميه، كما إذا فرضـنا أنّ هذا المكلّف كان يرى انسداد باب العلم والعلمى، مثل هـذا لا يوجـد له علم بوجود إمارات معتبره تتضـمن أحكاماً إلزاميه واقعيه. ما أريـد قوله هو أنّه لا توجد ضروره ولا يوجـد دليل واضـح على أنّه لابدّ أن نفترض أنّ العلم الإجمالى الصـغير موجود من أول بلوغ المكلّف الذى هو زمان حصول العلم الإجمـالى الكبير، ليس هنـاك ضـروره تلزمنـا أن نقول أنّ المكلف كما يعلم بالعلم الإجمالى الكبير من أول بلوغه هو أيضـاً يعلم بـالعلم الإجمـالى الصـغير من أول بلوغه؛ بـل قـد لا يعلم ذلك إلا بعـد مـدّه ومن هنا يظهر عـدم وجود دليل على التعاصر بين هـذين العلمين ومن هنـا يكون الالتزام بالانحلال الحكمى فى المقام يواجه مشـكله أنّ شـرط الانحلال الحكمى هو المعاصره بين العلمين وهذا غير متحقق فى محل كلامنا.

على كـل حـال، الانحلال فى هـذا الجواب إذا كان المقصود به الانحلال الحكمى، فجوابه هو ما قلناه من أنّ الانحلال الحكمى فى المقام فاقد لشـرطه لعدم المعاصـره بين العلمين، وأمّا إذا كان المقصود به الانحلال الحقيقى، هل هذا العلم الإجمالى الصغير يوجب انحلال العلم الإجمـالى الكبير انحلالاً حقيقياً، أو لا ؟ هـذا محل الكلام. فى بحثين تقـدما، فى بحث حجّيه خبر الواحـد، ويُذكر هذا أيضاً فى بحث الانسداد، تقدّم أنّه هل العلم الإجمالى الصـغير يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير أو لا ؟ بحيث أنّه اسـتدل على حجيه خبر الثقه بهذا العلم الإجمالى الكبير، من مقدّمات دليل الانسداد أن يقال بعد انسداد باب العلم والعلمى نحن نعلم بوجود أحكـام إلزاميه فى ضـمن الوقـائع، فينسـد بـاب العلم والعلمى، فلابـدّ من الاحتيـاط أو العمل بكل ظنٍ، الاحتياط فيه حرج أو عسر فيُصار إلى حجّيه الظن مطلقاً، وواحده من مقدماته هى العلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى الشريعه، هذا العلم الإجمـالى الكبير. هناك قالوا: أنّ هـذا العلم الإجمالى ينحل بعلم إجمالى أصـغر منه كما أُدَّعى فى المقام، وهـذا العلم الإجمالى الأصـغر منه هو عباره عن العلم الإجمالى بوجود أحكام واقعيه إلزاميه فى ضـمن الإمارات المعتبره فى الكتب الواصله إلينا، وهذا المعلوم بالإجمال لا يقل عن المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالى الكبير فينحل العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير. تقدّم هناك أنّ هذا الذى يقال من الانحلال محل تأمل وكلام، والسر فى ذلك بشـكل مختصـر هو أنّه كما يوجد عندنا علم إجمالى صغير بوجود أحكام واقعيه شـرعيه فى ضمن الإمارات المعتبره كذلك إلى جنبه يوجد علم إجمالى بوجود أحكام واقعيه إلزاميه فى ضـمن سـائر الإمـارات الأـخر الغير المعتبره، أو إذا أردنـا أن نـذكر ما ذكروه هم، هم جعلوا العلم الإجمالى الصـغير الأول هو العلم الإجمـالى بوجود أحكام إلزاميه فى ضـمن أخبار الثقات الموجوده فى الكتب الأربعه، يقال: إلى جنب هـذا العلم الإجمالى الصـغير يوجـد علم إجمـالى آخر وهو العلم بوجود أحكـام إلزاميه فى غير خبر الثقه من الإمـارات، أخبار غير الثقات، الشـهرات، الإجماعـات المنقوله وغيرهـا من الإمـارات، هـذه كلهـا إذا لاحظناها سوف نعلم بأنّ هناك احكاماً إلزاميه شـرعيه تتضـمنها سائر الإمـارات غير خبر الثقه، ودليـل هـذا العلم الإجمـالى هو نفس دليل العلم الإجمالى الصـغير الأول الـذى هو حساب الاحتمالات، اسـتبعاد أن يكون كـل هؤلاـء مخطئين، أو يكـذبون، احتمـال اجتماع كل أخبار الثقات فى الكتب الواصـله إلينا على الكـذب أو الخطأ هو احتمال غير وارد، وفى مقابله يحصل يقين أو اطمئنان بأنّ أخبار الثقات هذه تتضـمن أحكاماً إلزاميه شـرعيه، نفس هذا الـدليل يجرى إذا لاحظنـا سـائر الإمـارات الأـخرى أعم من أن تكـون معتبره أو غير معتـبره، إذا لاحظناهـا أيضـاً نقـول بحسـاب الاحتمالات لا يحتمل أنّها كلّها لا تصيب الواقع، فلابدّ أنّ بعضها يكون مصيباً للواقع، فيحصل علم إجمالى بوجود أحكام واقعيه

فى ضمن هذه الإمارات.

إذن: هناك علمان إجماليان صغيران وليس علماً إجمالياً واحداً، وهذا سوف يؤثر فى الموقف؛ لأنّه بحسب الحقيقه يوجد علم إجمالى مهمل فى المقام، وهو متوسط بين العلم الإجمالى الكبير والعلم الإجمالى الصغير المُدّعى الذى يُراد حل العلم الإجمالى الكبير به؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالى الكبير هو عباره عن علم بإحكام واقعيه إلزاميه فى ضمن الوقائع فى الشريعه، هذا العلم الإجمالى الكبير ينحل بوجود علم إجمالى بوجود أحكام إلهيه إلزاميه فى ضمن الإمارات مطلقاً أعم من أن تكون معتبره أو غير معتبره، وهذه الإمارات المعتبره وغير المعتبره إذا لاحظناها نحن نعلم أنها تتضمن أحكاماً إلزاميه شرعيه. العلم الإجمالى الصغير هو العلم الإجمالى الثالث وهو أننا إذا نظرنا إلى ـــــــــــ كما يقولون ـــــــــــ أخبار الثقات فى الكتب الواصله إلينا، أو نظرنا إلى الإمارات المعتبره فى الكتب الواصله إلينا سنجد أننا نعلم إجمالاً أنّها تستبطن أحكاماً شرعيه واقعيه إلزاميه، فالعلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى المتوسط، والعلم الإجمالى المتوسط ينحل بالعلم الإجمالى الصغير، إذا كان الأمر كذلك يأتى هذا الكلام الذى ذكرناه من أنّ هذا العلم الإجمالى الصغير يوجد إلى جنبه وفى عرضه علم إجمالى صغير آخر دائرته ما عدا ما فُرض فى ذلك العلم الإجمالى الصغير، إذا فرضناه أخبار الثقات، فدائره العلم الإجمالى الثانى تكون ما عدا أخبار الثقات من الأخبار الأخرى، وإذا فرضناه الإمارات المعتبره؛ فحينئذٍ تكون دائره العلم الإجمالى الثانى هى ما عدا الإمارات المعتبره، كالشهرات وأخبار غير الثقات والإجماعات المنقوله، هذه كلّها إذا جمعناها لدينا علم بوجود أحكام شرعيه واقعيه إلزاميه فى ضمنها بحساب الاحتمالات، باستبعاد أن تكون جميع هذه الإمارات غير مصيبه للواقع وأن جميع المخبرين يكونون قد اجتمعوا على الكذب، هذا احتمال مستبعد، فيحصل علم إجمالى، هل ندّعى فى المقام أنّ العلم الإجمالى المتوسّط ينحل بالعلمين الإجماليين الصغيرين ؟ هذا لا معنى وأصلاً غير متصوّر؛ لأنّ العلم الإجمالى المتوسط هو عباره عن مجموع هذين العلمين وليس شيئاً آخر، العلم الإجمالى المتوسط الذى هو عباره عن العلم بوجود أحكام إلزاميه فى ضمن الإمارات مطلقاً مهما كانت هو عباره عن هذين العلمين الإجماليين الصغيرين، ضمّ العلم الإجمالى الصغير الأول إلى الثانى هو عباره عن العلم الإجمالى المتوسط، فلا معنى لأن يقال أنّ العلم الإجمالى المتوسط ينحل بهما بعد أن فرغنا عن أنّ هناك علماً إجمالياً صغيراً آخر فى عرض العلم الإجمالى الصغير الأول، وإن قيل أنّ العلم الإجمالى المتوسط ينحل بالأول دون الثانى، فهذا ترجيح بلا مرجّح، فلماذا العلم الإجمالى الكبير ينحل بهذا العلم الإجمالى الصغير ولا ينحل بالعلم الإجمالى الكبير ؟! فمسأله الانحلال ليس بشكل عام أنّ العلم الإجمالى الكبير لا ينحل بالعلم الإجمالى الصغير، وإنّما فى بعض الموارد إذا توفرت شروط معيّنه لا مانع من افتراض انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم الإجمالى الصغير، لكن فى محل الكلام حيث أنّ العلم الإجمالى الصغير الذى يُدّعى أنّه حال للعلم الإجمالى الكبير بهذه الخصوصيه وهى أنّه يوجد إلى جنبه علم إجمالى صغير آخر، وحل العلم الإجمالى الكبير السابق بهما معاً لا معنى له وحلّه بأحدهما ترجيح بلا مرجّح؛ حينئذٍ يكون الانحلال محل إشكال. هذا ما يمكن أن يقال بالنسبه إلى هذا الجواب.

ص: ٢٧٩

الجواب الثـالث: مـا يُسـتفاد من كلمـات السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) وهو أن يقال أنّ الاعتراض الثانى أساساً يرجع إلى أنّ العلم الإجمالى باقٍ؛ لأنّ الإشـكال كان يقول أنّه فى بدايه الأمر عندما كان المجتهد يراجع حكم الواقعه الأولى التى تعرض له، والثانيه والثـالثه وحتى العاشـره، وحتى أكثر من ذلـك، لا ينحل علمه الإجمالى، وإنّما ينحل إذا عثر على مقـدار من الأحكام الإلزاميه لا تقـل عن المعلوم بـالعلم الإجمـالى السـابق، أما فى بـدايه الأمر بمجرّد أن يعلم بحكمين واقعيين أو بعشـره أحكام واقعيه لا ينحل العلم الإجمالى .

إذن: العلم الإجمالى بعـد الفحص عن وقائع تعرض للمجتهـد فى الأدله وعـدم العثور على مـدرك لهذا الحكم، فالعلم الإجمالى باقٍ لا ينحل، وهو قد فحص ولم يعثر على مدرك لحكم الواقعه فى الأدله، هذا العلم الإجمالى يمنع من إجراء الأصل، حيث أنّ كلامنـا فى الوجه الأول وهو أنّ مما يمنع من إجراء البراءه قبل الفحص هو العلم الإجمالى، وهو باقٍ، فينبغى أن يمنع من الرجوع إلى البراءه بعـد الفحص؛ لأنّ هـذا العلم الإجمالى إذا كان باقياً يمنع من إجراء البراءه؛ لأنّ جريان البراءه فى هذه الواقعه مُعارض بالأصـل فى بقيه الوقـائع، ولاـ يمكن إجراء الـبراءه فى جميع الوقـائع لوجود علم إجمـالى بوجود أحكـام إلزاميه فى ضـمن هـذه الوقـائع، أو فى ضـمن الإمـارات الموجوده فى ضـمن الكتب الأـربعه؛ فلا يمكن حينئـذٍ إجراء البراءه فى هـذه الواقعه؛ لأنّ إجراء البراءه يكون معارضاً بالأصـل فى الأطراف الأخرى. الجواب الثالث يقول أنّ هـذا غير صـحيح، منع إجراء الأصل فى الواقعه بعد الفحص وعـدم العثور على دليلها؛ لأنّها معارضه بالأصل فى سائر الوقائع، هذا غير صـحيح؛ لأنّ الأصل أساساً هو فى سائر الوقائع لاـ يجرى، أصـاله البراءه لاـ تجرى فى الوقائع والمشـتبهات قبل الفحص، وإنما تجرى بعـد الفحص، هناك قصور فى أدله البراءه عن الشـمول لحـاله مـا قبـل الفحص، فـإذا فحص المجتهـد فى حكم الواقعه ولم يعـثر لاـ يجوز له إجراء الـبراءه؛ لأـنّ الـبراءه هنا معـارضه بـالبراءه فى الوقـائع الأـخرى قبل الفحص، المفروض أنّه لم يفحص عن الوقائع الأخرى التى تكون البراءه فيها معارضـه لهـذه البراءه، فلاـ يجوز له إجراء البراءه فى هـذه الواقعه؛ لأنّهـا معارضه بالبراءه فى سائر الوقائع، وهى براءه قبل الفحص، والبراءه قبل الفحص لا تجرى، حيث قلنا أنّ هناك قصوراً فى أدلتها عن الشمول لحاله ما قبل الفحص.

إذن: فی سائر الوقائع التی بعد لم یفحص عنها هی لیست مجری للبراءه، فلا مانع من إجراء البراءه فی هذه الواقعه؛ لعدم وجود المعارض لها، وللإیضاح أکثر نقول: أنّ هذا الجواب یبتنی علی مبنی السید الخوئی(قدّس سرّه) الذی یقول بمسلک الاقتضاء الذی یری انّ التنجیز فرع التعارض بین الأصول والتساقط، الأصل فی هذه الواقعه بعد الفحص وعدم العثور لا یجری؛ لأنّ العلم الإجمالی باقٍ، والعلم الإجمالی الباقی ینجّز هذا الطرف؛ لأنّ البراءه فیه معارضه بالأطراف الأخری، لکن هذا فرع أن تکون البراءه جاریه فی الأطراف الأخری، یعنی أن تکون الأطراف الأخری مشموله لدلیل البراءه حتی نقول أنّ البراءه هنا معارضه بالبراءه هناک، أمّا إذا قلنا أنّ البراءه لا تجری فی الأطراف الأخری؛ حینئذٍ حتی لو کان العلم الإجمالی باقیاً لا مانع من الرجوع إلی البراءه فی هذا الطرف؛ لأنّها لیس لها معارض، والمفروض أنّ التنجیز فرع المعارضه، فلا مانع من إجراء البراءه فی هذا الطرف، لکن هذا الکلام مبنی علی مسلک الاقتضاء. وأمّا إذا قلنا بمسلک العلّیه؛ فحینئذٍ یختلف الأمر؛ لأنّ هذا المسلک یؤمن بأنّ العلم الإجمالی هو فی نفسه علّه تامه لوجوب الموافقه القطعیه، هو ینجز الطرف لاحتمال أن یکون هو الواقع المنجز بالعلم الإجمالی، العلم الإجمالی ینجّز الواقع واحتمال انطباق الواقع علی هذا الطرف یمنع من إجراء البراءه بقطع النظر عن المعارضه، حتی إذا لم یکن لهذه البراءه الجاریه فیه معارض هی لا تجری بناءً علی مسلک العلّیه، فالواقعه التی فحص ولم یعثر علی دلیلها لا تجری فیها البراءه بناءً علی مسلک العلّیه حتی إذا لم یکن لها معارض. إذن: هذا الوجه مبنی علی مسلک الاقتضاء الذی هو المسلک المختار علی ما تقدّم سابقاً.

ص: ۲۸۱

إلی هنا نفرغ عن الوجه الأول. تسلسل البحث کان بهذا الشکل: کلامنا کان فی جریان البراءه قبل الفحص، قلنا استدل علی عدم جریان البراءه قبل الفحص بأمو، بعضها یرجع إلی قصور المقتضی ـــــــــــــ وکلامنا فی البراءه الشرعیه ـــــــــــ یعنی أنّ أدله البراءه أصلاً لا ـ تشمل حاله ما قبل الفحص، وهذا الذی ذکره السید الخوئی أخیراً فی الحقیقه یرجع إلی قصور المقتضی لا إلی المانع کما هو محل کلامنا؛ ولذا ینبغی إدخاله فی قصور المقتضی لا فی المانع. قلنا: أنّه قد یبیّن بلسان قصور المقتضی، وهذا له وجوه تقدّمت، وقد یبیّن بلسان وجود المانع، المقتضی لشمول دلیل البراءه لحاله ما قبل الفحص موجود، لکن هناک مانع یمنع منه، وقلنا: أنّ هذا المانع قد یبیّن بوجوه، الوجه الأول هو العلم الإجمالی وقد تقدّم الکلام عنه. الآن ندخل فی الوجه الثانی للمانع وهو دعوی وجود أدله شرعیه من الآیات والروایات تأمر بالتعلم والسؤال والفحص وتلوم من یترک ذلک، فإذا کان یجوز إجراء البراءه قبل الفحص، فلا معنی حینئذٍ لإیجاب التعلم والسؤال والفحص، فالفحص واجب ولا یجوز إجراء البراءه قبل الفحص.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه

فیما یرتبط بالدرس السابق هناک أمر الظاهر أنّه لم یکن واضحاً، بعض الإخوه ذکروا أنّه إذا کان هناک علم إجمالی صغیر فی دائره أخبار الثقات وکان هناک إلی جنبه علم إجمالی صغیر فی دائره غیر أخبار الثقات من سائر الإمارات؛ حینئذ کیف یمکن أن یقال أنّ العلم الإجمالی الکبیر ینحل بالعلم الإجمالی الصغیر فی دائره أخبار الثقات؛ لأنّ وجود علم إجمالی صغیر إلی جنبه یعنی أنّ المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالی الکبیر أکثر من المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالی الصغیر فی دائره أخبار الثقات؛ لأننا کما نعلم إجمالاً ـ بوجود أحکام إلزامیه واقعیه فی دائره أخبار الثقات کذلک نعلم إجمالاً بوجود أحکام إلزامیه واقعیه فی دائره غیرها من سائر الإمارات، وهذا معناه أنّ المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالی الصغیر فی دائره أخبار الثقات أقل من المعلوم بالإجمال بالعلم الإجمالی الکبیر، فکیف ینحل به ؟!

الجواب عنه: هو أنّه لیست هناک ملازمه، وذلک بافتراض أنّ هناک نقاط اشتراک بین العلمین، بمعنی أنه لو فرضنا أنّ سائر الإمارات الأخری کالشهرات ـــــــــ مثلاً ـــــــــ والإجماعات المنقوله، فی الحقیقه معظم ما تدل علیه الشهره یدل علیه خبر الثقه، وهذا معناه أنّ العلمین یشرکان فی معظم الأفراد بحیث أنّ موارد افتراق الشهرات ـــــــــ مثلاً ـ ـــــــــ والإجماعات المنقوله إذا لاحظناها وحدها لا ـ یوجد عندنا علم إجمالی بوجود أحکام واقعیه فی ضمنها، لنفترض أنّ ۹۰٪ یشترکان فیه أخبار الثقات وسائر الإمارات، ف ۹۰ ٪ مما تقوم علیه الشهره تدل علیه أخبار الثقات. نعم، الشهره تفترق عن أخبار الثقات فی موارد، لنفترض أنّها عشره، هذه العشره إذا لاحظناها وحدها لا یوجد عندنا علم إجمالی بوجود أحکام واقعیه فی ضمنها، فی حساب الاحتمالات لا یوجد علم إجمالی فی موارد قلیله، وهذا معناه أنّ المعلوم بالعلم الإجمالی الکبیر لا یزید عن المعلوم بالعلم الإجمالی الصغیر فی دائره أخبار الثقات. نعم، فی هذه الحاله قد تتوسع أطراف العلم الإجمالی، بمعنی أنّ أطراف

العلم الإجمـالی بـدلاً من أن تکون مـائه تکون مـائه وعشـره، بـأن نفترض أن نقاط الالتقاء تسـعین ونقاط الافتراق عشـره فی کل جـانب، فـالمجموع یکون بـدلاً من أن تکون أطراف العلم الإجمـالی مـائه تکون مـائه وعشـره، لکن المعلوم بالإجمال هو نفسه، المعلوم بالإجمـال بـالعلم الإجمـالی الکبیر لا ـ یزداد بضم هـذا العلم الإجمالی الصـغیر إلی العلم الإجمالی الأول بنکته الاشتراک التی بیّناها؛ لأنّ اشتراکهما فی معظم الموارد یعنی أننا لا نعلم بالعلم الإجمالی الکبیر أزیـد مما نعلمه بالعلم الإجمالی الصـغیر فی دائره أخبـار الثقـات، فإذا کان المعلوم بالعلم الإجمالی الصـغیر فی دائره أخبار الثقات لا یقل عن المعلوم بالعلم الإجمالی الکبیر؛ حینئـذٍ یکون حالاً ـ له وإن فرضـنا وجود علم إجمـالی صـغیر فی عرضه موجود فی دائره غیر أخبار الثقات من الإمارات الأخری، هذا ما یرتبط بالبحث السابق.

ص: ۲۸۳

الوجه الثانی: الـذی یُسـتدل به علی وجوب الفحص فی الشـبهات الحکمیه وعـدم جواز إجراء البراءه قبـل الفحص هو النصوص الـدالّه علی وجـوب التعلـم وعلی وجـوب الفحص وهی نصـوص کـثیره، (فاسـألوا أهـل الـذکر إن کنتم لاـ تعلمـون)، أو الروایه المعروفه(هلاّـ تعلمت)، فیظهر من هـذه النصوص أنّها تحث علی السؤال والتعلم والفحص؛ وحینئـذٍ یقال یسـتفاد من هـذه الروایه وغیرها من الروایات ترتّب العقاب والعتاب علی ترک التعلم، وواضح أنّ هذا معناه أنّ الجاهل لو خالف الواقع لا یکون معذوراً؛ بل یترتب علی مخالفته للواقع العقاب أو العتاب، فهی تدل علی عدم معذوریه الجاهل، فیجب علی الجاهل أن یفحص وأن یتعلم ولاـ یجوز له أن یرجع إلی البراءه لمجرّد کونه جاهلاًـ؛ لأـنّه لو رجع إلی البراءه وخـالف الواقع لا یکون معـذوراً، وهـذا معناه أنّه یجب علیه الفحص ولا یجوز له الرجوع إلی البراءه قبل الفحص والسؤال.

هناک عدّه اعتراضات علی الاستدلال بهذا الوجه:

الاعتراض الأول: حاصـله أن یقال: أنّ هـذا الوجه إنما ینفع فقط بالنسـبه إلی من عرف هذه الأخبار والنصوص من باب المصادفه والاتفـاق، وأمّا من لم یعرف ذلک ولم تصـله هـذه النصوص، ولیس بالضـروره أن یکون لم یطلع علیها؛ بل حتی إذا أطلع علیها ولکنها لم تتم عنـده سـنداً أو دلاله، أو دلاله وسـنداً، إذن هـذا لا یعرف هـذه النصوص، ومثل هذا الشـخص الذی لا یعرف هذه النصوص ولم تصـله هـذه النصوص وصولاً معتبراً من باب الاتفاق والصدفه لا تنفعه هذه النصوص فی مقام الاسـتدلال، مثل هذا الشـخص الغیر مطلع علی هـذه النصوص لاـ یخلو إمّـا أن یکون هنـاک منجّز فی مرتبه سابقه وهو حکم العقل بوجوب الاحتیاط ووجوب الفحص إذا فرضـنا أنّ العقـل یحکم بوجوب الاحتیـاط ووجوب الفحص فی مرتبه سابقه؛ حینئـذٍ یکون حکم العقل هو الـدلیل علی وجوب الفحص، وهـذه الروایات لا ینتفع بها وإنّما یسـتدل بحکم العقل بوجوب الاحتیاط، وإذا فرضـنا عـدم وجود منجز فی مرتبه سـابقه بأن قلنا بأنّ العقل لا یحکم بوجوب الاحتیاط، فهو أیضاً لا ینتفع بهـذه النصوص. إذن: هـذه النصوص إنما تنفع علی تقـدیر الوصول الاتفاقی، صـدفهً وصـلت هذه النصوص إلی مجتهد وتمّت عنده سـنداً ودلاله؛ حینئذٍ تنفع وبإمکانه أن یسـتدل بها علی وجوب الفحص فی محل الکلام، أمّا المجتهد الذی لم تصـله هذه النصوص بأن لم تتم عنده سنداً، أو دلاله، أو کلًا منهما، مثل هذا لا ینتفع بهذه النصوص.

الجواب عن هـذا الاعتراض: يمكن أن يقال يمكن افتراض أنّ هذه النصوص يمكن أن يُنتفع بها، وذلك فيما إذا فرضـنا أننا آمنا بـأنّ هنـاك منجزاً فى مرتبه سابقه وهو حكم العقل بوجوب الاحتياط ووجوب الفحص قبل إجراء البراءه، إذا فرضـنا أنّ المجتهد احتمل أنّ أدله البراءه الشرعيه الواصـله إليه مطلقه تشـمل حاله ما قبل الفحص فتثبت البراءه وعلى هذا التقدير تكون أدله البراءه حـاكمه على الحكـم العقلى؛ لأـنّ حكـم العقـل بوجـوب الاحتيـاط تعليقى كمـا تقـدّم مراراً أنّ حكم العقـل بوجـوب الاحتيـاط ووجوب الفحص معلق على عـدم ورود ترخيص من قبـل الشـارع، ودليـل البراءه لو كـان مطلقـاً يشـمل حـاله ما قبل الفحص هو ترخيص فى ترک الفحص والرجوع إلى البراءه، فيكون رافعـاً لحكم العقل، فلا يحكم العقل حينئـذٍ بعـد فرض الإطلاق فى دليل البراءه، المجتهـد إذا احتمـل الإطلاق فى دليل البراءه، فعلى تقـدير الإطلاق يرتفع حكم العقل ويجوز إجراء البراءه قبل الفحص، وهـذا الاحتمال يُلزم المجتهـد بأن يفحص ولا يجوز له أن يتمسک بإطلاق دليل البراءه فى محل الكلام؛ لأنّ التمسک بالإطلاق أيضاً مشـروط بالفحص عن المقيدات والمخصـصات؛ إذ لا يجوز التمسک بالعام إلا بعد الفحص عن مخصصاته ولا بالمطلق إلّا بعـد الفحص عن مقيـداته، هو لا يجوز له حينئذٍ أن يتمسک بإطلاق دليل البراءه ما لم يفحص عن ما يكون مقيداً لهذا الإطلاق، وهذا معناه أنّه يجب عليه أن يفحص عن ما يقيد هذا الإطلاق، والذى يقيّد هذا الإطلاق هو عباره عن النصوص الوارده فى محل الكلـام، الأدله الـداله على وجوب الفحص والتعلّم تكون مقيّـده لإطلاق البراءه؛ لأنّها تمنع من إجراء البراءه قبل الفحص، فتكون مقيده لإطلاق دليل البراءه، وهذا معناه أنّه يجب على المجتهد أن يفحص عن أنّ دليل البراءه له مقيد، أو ليس له مقيد ولا يجوز له أن يتمسـک بإطلـاق دليـل البراءه إلـا بعـد الفحص. إذن: يجب عليه أن يفحص عن ما يُقيـد دليل البراءه، يعنى يجب عليه أن يفحص عن هـذه النصوص، فإذا فحص وعثر عليها؛ حينئـذٍ يمكنه أن يستدل بها على وجوب الفحص وعـدم جواز إجراء البراءه قبـل الفحص. فى حاله من هـذا القبيل يمكن أن نتصوّر أن هـذا المجتهـد تنفعه هـذه الأدله، ليس على تقـدير الوصول الاتفاقى، وإنمـا هو يجب عليه أن يفحص عنهـا، وهـذا ليس وصولاً اتفاقياً، هـذا يُطلَب منه أن يفحص ويبحث عنها لا أن نقول أنّه لا ينتفع بها إلا على تقـدير الوصول الاتفاقى؛ بل يجب عليه هو أن يفحص عنها؛ لأنّه يوجد عنده مسأله احتمال إطلاق دليل البراءه وعلى هـذا الاحتمال يرتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط، فيجب عليه أن يفحص عمّا يقيد هذا الإطلاق شـرعاً، فيجب عليه أن يفحص عن مثل نصوص الباب؛ لأنّها تعتبر مقيده لإطلاق دليل البراءه

الاعتراض الثانی: ما ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) فی نهایه الأفکار، وحاصل ما ذکره هو: أنّ هذه الأدله التی ذُکرت الداله علی وجوب التعلم ووجوب الفحص والسؤال لا تصلح لتقیید أدله البراءه الشرعیه فی الشبهات الحکمیه؛ لأنّ هذه الأدله مفادها الإرشاد إلی حکم العقل ولیس فیها إعمال مولویه، فإذا کان مفادها الإرشاد ولیس فیها إعمال مولویه؛ حینئذٍ یکون مفادها هو نفس مفاد حکم العقل؛ لأنّها إرشاد إلیه، والعقل یحکم بوجوب الاحتیاط ووجوب الفحص قبل إجراء البراءه، وقلنا بأنّ حکم العقل هذا تعلیقی، وهذا معناه أنّ مفاد أدله وجوب التعلم بناءً علی أنها إرشادیه أیضاً یکون تعلیقیاً، فهذه الأدله تدل علی وجوب الفحص، لکن معلّقاً علی عدم ورود ترخیص من قبل الشارع. هذه الأدله لا تصلح لتقیید إطلاق أدله البراءه ؟ لأنّ هذه الأدله بعد أن صار مفادها نفس مفاد حکم العقل وصار حکمها بوجوب الفحص تعلیقیاً، إذن: هی معلّقه علی عدم الترخیص من قبل الشارع، یعنی معلّقه علی عدم إطلاق دلیل البراءه، فلا یمکنها أن تمنع من الإطلاق؛ لأنّها هی معلّقه علی عدمه. المحقق العراقی(قدّس سرّه) یقول أنّ هذه الأدله الداله علی وجوب التعلم لا تصلح لتقیید إطلاق دلیل البراءه؛ لأنّها لو کان فیها إعمال مولویه فأنها تصلح لتقییده، لکن لمّا کانت هی إرشادیه إلی حکم العقل، ومفاد حکم العقل تعلیقی، فهی أیضاً یکون مفادها تعلیقی معلّق علی عدم الترخیص من قبل الشارع، وإطلاق دلیل البراءه ترخیص یرفع موضوع حکم العقل لا أنّها تکون مقیده لهذا الإطلاق؛ لأنّ مفادها یرتفع بورود الدلیل الشرعی علی البراءه، والمفروض أنّ هذا الدلیل الشرعی علی البراءه فی نفسه یوجد فیه إطلاق یشمل حاله ما قبل الفحص، وإنّما نبحث عمّا یخصصه، أنّ أدله وجوب التعلم هل تعتبر مقیّده له، أو لا ؟ یقول المحقق العراقی(قدّس سرّه) أنها یستحیل أن تکون مقیده له؛ لأنّ مفادها معلّق علی عدم إطلاق دلیل البراءه، فکیف یکون مانعاً من هذا الإطلاق ؟! وبناءً علی هذا؛ حینئذٍ لا تصلح هذه الأدله لتقیید إطلاق دلیل البراءه، فیبقی علی حاله ویثبت جریان البراءه حتی قبل الفحص، وهذه الأدله لا تصلح لتقییده.

وبعباره أخرى: كما أنّ إطلاق دليل البراءه يرفع الحكم العقلى بوجوب الاحتياط كـذلك يرفع مفاد هـذه الأدله بعد فرض كونها إرشاديه.

أجيب عن هذا الاعتراض:

أولًا: أن يقال: لازم هـذا الكلام أن يقال أنّ أدله وجوب التعلم لا تشـمل الشـبهات البـدويه؛ لأنّه بعـد الفحص واضـح لا تشـمله، المحقق العراقى(قـدّس سرّه) يقول قبل الفحص أيضاً لا تشـمله؛ لأنّ إطلاق دليل البراءه ثابت حتى قبل الفحص، وهـذا معناه أنّ أدله وجوب التعلم سوف تكون محموله على الشـبهات المقرونه بالعلم الإجمالى؛ لأننا نقول أنّ الشـبهات الحكميه البدويه لا بعد الفحص ولا قبل الفحص هى مشـموله لأدله وجوب التعلم، وإنّما هى مشموله لأدله البراءه، ودليل البراءه مطلق يشمل حاله ما قبل الفحص وحـاله ما بعـد الفحص. إذن: أدله وجوب التعلم قهراً سوف تُحمل على الشـبهات المقرونه بالعلم الإجمالى وتختص بها، وكـأنّ أدله وجوب التعلم تقول يجب عليـک التعلّم فى موارد الشـک المقرون بالعلم الإجمالى. الاعتراض يقول أنّ هـذا خلاف ظاهر هـذه الأدله؛ لأنّها ظاهره فى أنّ نكته وجوب الفحص هى معـذوريه الجاهل وليس تنجيز العلم الإجمالى، إذا لم يعمل يقال له: لمَ لم تعمـل ؟ فيقول مـا علمت، فيقـال له: هلاّـ علمت، فهو يعتـذر بلم أعلم، فمفاد الأدله هو أنّ الجهل ليس عـذراً، يعنى أنّ وجـوب الفحص ثـابت بنكتـه عـدم معـذوريه الجاهـل لاـ أنّه ثـابت بمنجّزيـه العلم الإجمـالى، وجـوب الفحص فى مـوارد العلم الإجمـالى ثـابت، لكن بنكته منجّزيه العلم الإجمـالى، ويُلزم المكلّف بعـدم جواز الرجوع إلى الـبراءه فى كـل طرفٍ من أطرافه، لسـان الأدله ليس هـذا اللّسان، ظاهر الأدله أنّ وجوب الفحص ثابت بنكته عـدم معـذوريه الجاهل، أنّ الجاهل قبل الفحص ليس معذوراً؛ بل يعاقب ويعاتب وليس بنكته منجّزيه العلم الإجمالى، فحمل هذه النصوص على الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى هو خلاـف ظاهر هـذه النصوص، فإذن: لابـدّ أن نلتزم بأنّ هـذه النصوص شامله للشـبهات البـدويه حتى ينطبق مفادها على الشـبهات البدويه قبل الفحص، فما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) يواجه هذه المشكله.

ص: ۲۸۷

قد يقال فى مقام التأمل فى هذا الجواب: أنّ هذا الكلام صحيح إّذا كان العلم الإجمالى الذى نريد أن نحمل هذه النصوص عليه هو علم إجمالى فى الشبهات المحصوره؛ حينئذٍ يقال أنّ وجوب الفحص لا يكون بملاک عدم معذوريه الجاهل، وإنما يكون بملاک منجزيه العلم الإجمالى؛ لأنّه فى الشبهه المحصوره لا يصدق على المكلّف أنه جاهل، من يتردد عنده الوجوب فى يوم الجمعه بين وجوب صلاه الظهر أو وجوب صلاه الجمعه لا- يقال أنّه جاهل؛ بل هو عالم، فوجوب الفحص عليه لا بنكته عدم معذوريه الجاهل، وإنّما بنكته منجّزيه العلم الإجمالى، هذا هو الذى لا يمكن حمل نصوص الباب عليه، وأمّا إذا فرضنا أنّ العلم الإجمالى كان علماً إجمالياً فى شبهه غير محصور كما هو المفروض فى محل الكلام حيث نفترض أنّ المكلف يعلم إجمالاً بوجود تكاليف واقعيه إلزاميه فى جميع الوقائع والمشتبهات، هذا علم إجمالى فى شبهه غير محصوره، فى مثل هذه الحاله يصح أن يقال أنّ هذا جاهل مع أنّه عنده هذا العلم الإجمالى الكبير ويكون وجوب الفحص عليه بنكته عدم معذوريه الجاهل؛ لأنّه جاهل؛ وحينئذٍ لا مانع من افتراض شمول هذه النصوص له؛ لأنّه لا يصدق عليه أنّه عالم، بإمكان الشخص الذى عنده ذاک العلم الإجمالى الكبير، لكنه يقول أنا أجهل بحكم هذه الواقعه، فيقال له يجب عليک أن تفحص ولا- يجوز لک إجراء البراءه قبل الفحص بنكته أنّ الجهل قبل الفحص ليس عذراً، فيمكن أن تكون هذه الروايات شامله له ودالّه على وجوب الفحص بنكته عدم معذوريه الجاهل ومن دون أن يلزم مخالفه ظاهر هذه الروايات.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كـان الكلام في الاعتراض الثاني على الاستدلال على وجوب الفحص بأخبار وجوب التعلّم وقـد تقـدّم الجواب الأول عن هـذا الاعتراض.

الجواب الثاني:حاصله: أنّ هـذا الاعتراض يتلاءم فيما إذا كان مفاد هـذه الأخبار هو عـدم جواز إهمال الوظيفه العمليه للمكلف ولزوم الفحص عنها ووجوب تعلمها، إذا كـان مفاد هـذه الأخبـار ناظراً إلى الوظيفه العمليه للمكلف الشك ولزوم الفحص عن هـذه الـوظيفه ووجوب تعلّمهـا من دون فرق بين أن تكـون هـذه الـوظيفه هي عبـاره عن نفس التكليف الواقعي المشكوك، أو تكليف آخر يثبت بإماره أو يثبت بأصلٍ عملي؛ لأنّه على كل هـذه التقادير تتشخص الوظيفه العمليه لهـذا المكلف الشاك، كأنّ هـذه الأخبار تأمر المكلف بعـدم إهمال الوظيفه الفعليه العمليه ولزوم التصـدى لمعرفتها ووجوب الفحص عنها، إذا كان هـذا هو مفاد هـذه الأخبار؛ حينئـذٍ يكون هناك وجه لكلام المحقق العراقي(قـدّس سرّه) باعتبار أنّ دليل البراءه مع افتراض أنّ له إطلاق يشمل حاله ما قبـل الفحص ومـا بعـد الفحص يكون دليلاً على تعيين الوظيفه العمليه للمكلّف في هـذه الحاله، ومن هنا يكون إطلاق دليل البراءه وارداً على هـذه الأدله؛ لأنّه يعيّن ما هي الوظيفه العمليه، هـذه الأدله تقول يجب عليك الفحص عن الوظيفه العمليه، مـاذا تعمـل اتجاه التكليف المشكوك ؟ أدله الـبراءه تقول أنّ وظيفه المكلف هي الـبراءه؛ فحينئـذٍ تكون وارده ورافعه لموضـوع أدله وجوب التعلّم؛ لأنّ اخبـار وجوب التعلم تـدل على عـدم جواز إهمـال الوظيفه العمليه، المكلّف الـذي وصـل إليه إطلاق دليـل البراءه لم يُهمـل الوظيفه العمليه؛ بـل عمل بها؛ لأنّ أخبار البراءه تشخص له أنّ وظيفته العمليه هي البراءه، فالورود يكون له معنىً مقبولاً؛ وحينئـذٍ لا يصح الاستدلال بأخبار وجوب التعلّم على وجوب الفحص في محل الكلام؛ لأنّ إطلاق دليل البراءه يكون وارداً عليها ومانعاً من الاستدلال بها.

ص: ۲۸۹

وأمّا إذا فرضنا أنّ مفـاد أدلـه وجـوب التعلّم ليس هـو هـذا، وإنّمـا هـو نـاظر إلى التكـاليف الـواقعيه المشكوكه لـدى المكلف ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــ هو ناظر إلى عدم جواز إهمال التكليف الواقعي المشكوك لا عدم جواز الوظيفه العمليه للمكلف الشاك، وإنّما هو يقول يجب على المكلف أن يتعلم التكاليف الواقعيه المشكوكه وأن يفحص عنها.

وبعباره أخرى: يريـد أن يقول أنّ التكاليف الواقعيه بالرغم من الشك فيها لا يجوز إهمالها؛ بل لابـدّ من التصـدّي لمعرفتها، وأنّ مخالفه التكليف الواقعي على تقـدير عدم الفحص هي مخالفه يستحق المكلّف العقاب عليها؛ لأنّ التكليف الواقعي يكون منجّزا على المكلّف، فيجب على المكلف التصدي لمعرفته والفحص عنه وتعلمه ولا يجوز له إهماله والرجوع إلى البراءه، إذا كان مفاد هـذه الأخبار هو هـذا المفاد؛ حينئـذٍ يصـعب علينا تصديق ما يقوله المحقق العراقي(قدّس سرّه) من أنّ إطلاق دليل البراءه يكون وارداً على أخبار التعلّم؛ بل يكون مفادهما في عرض واحد، أحدهما يدل على عدم جواز إهمال التكاليف الواقعيه والمشكوكه، والآخر يـدل على جواز إهمالها، دليل البراءه إذا كان له إطلاق يشـمل حاله ما قبل الفحص ومرجعه في الحقيقه إلى جواز إهمال

التکـالیف الواقعیه المشـکوکه وعـدم الاعتنـاء بها والرجوع إلی البراءه، وهـذا معناه أنّ التکالیف الواقعیه ما دمت تشک فیها أنت لست مسئولاً تجاهها، فیجوز لک إهمالها والرجوع إلی البراءه. هذا هو مفاد أدله البراءه، بینما أخبار التعلّم إذا قلنا أنّها ناظره إلی التکـالیف الواقعیه المشـکوکه یکون مفادهـا هو عـدم جواز إهمـال التکالیف الواقعیه المشـکوکه، ویجب الفحص عنها وتعلمها، التکلیف الواقعی منجز علی المکلّف فی ما لو خالفه بترک الفحص، هـذان مفادان متنافیان، لکنّهما فی عرضٍ واحد من دون أن یکون أحـدهما وارداً علی الآخر؛ بل هما فی عرضٍ واحـد متنافیان، هذا یقول لا تعتنِ بالتکلیف الواقعی المشـکوک، بینما الآخر یقول یجب علیک الاعتناء به بالفحص والتعلم والسؤال، کون أدله البراءه تکون وارده علی هـذه الأخبار، هـذا غیر واضـح، وإنّما یکون واضـحاً فیمـا لو قلنا أنّ مفاد أدله التعلّم هو ناظر إلی تشـخیص الوظیفه العملیه للمکلّف وأنّه لا یجوز لک إهمال وظیفتک العملیه أعم من أن تکون الوظیفه العملیه هی نفس التکلیف الواقعی، أو تکلیف مسـتفاد من إمـاره، أو من أصل عملی، فی هـذه الحـاله یکون للورود معنیً مقبولاً؛ حینئـذٍ یقـال(تتمّه الجواب الثـانی عن الاـعتراض الثانی) أنّ الظاهر من أدلّه وجوب التعلّم هو المفـاد الثـانی لاـ المفـاد الأـول، بمعنی أنّ ظـاهر أدلّه وجوب التعلّم، خصوص ما کان بلسان(طلب العلم فریضه علی کل مسـلم) واضح أنّ هذا ناظر إلی التکلیف الواقعی، طلب العلم هو طلب العلم بالواقع الذی لا تعلمه وتشک فیه ولیس فیها ما یشـیر إلی أنّ المقصود هو وجوب تعلّم الوظیفه العملیه للمکلف، وإنّمـا ظاهرهـا هو النظر إلی الواقع، یعنی إلی التکـالیف الواقعیه المشـکوکه، فکأنهـا تقول عنـد الشـک فی التکـالیف الواقعیه یجب علیـک التعرّض للفحص عنهـا ومعرفتهـا وتعلّمهـا ولا یجوز لک إهمالها، فالمفاد الثانی هو الأقرب إلی هذه الروایات من المفاد الأول.

ص: ۲۹۰

نعم، بعض الروايات يمكن أن يُشكك في كونها كذلك، يعنى كون مفادها هو المفاد الثانى، من قبيل معتبره مسعده بن زياد المتقدّمه، فيقال أنّ مفادها هو المفاد الأول، ظاهرها هو التوبيخ والاحتجاج على هذا المكلف، هذه الروايه وردت فى تفسير قوله تعالى:(فلله الحجّه البالغه). (۱) فى هذه الروايه يقول الإمام(عليه السلام):(فتلك هى الحجّه البالغه). أنّ هذا الاحتجاج والتوبيخ للمكلّف التارك للتعلم يبدو أنّه ليس توبيخاً على أمر تعبّدى، وإنّما الظاهر أنّه توبيخ على أمر عقلى، أو عقلائى مرتكز فى أذهان الناس، وإلّا لو كان توبيخاً على أمرٍ تعبّدى كان من المناسب جداً أن يقال له حينما يقول لم أعلم: ألم يصلك وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه ؟! وهناك حكم شرعى يقول بوجوب التعلّم، وهو حكم شرعى تعبّدى إلهى، لماذا لم تعمل به ؟ الروايه لم تقل هكذا، وإنّما قيل هلاّ تعلمت، المناسب لهذا التوبيخ أن يكون توبيخاً بأمر عقلى مرتكز فى أذهان الناس حتى يكون توبيخاً مقبولاً، ليس معنى ذلك أنّ التعلّم واجب تعبّدى شرعى، وإنّما هو واجب عقلى، والعقل يحكم بوجوب التعلّم ووجوب الفحص، هنا يقال أنّ وجوب التعلّم كحكم يدركه العقل هو يناسب المفاد الأول لا المفاد الثانى؛ لأنّ لزوم تعلّم الوظيفه العمليه للمكلف هذا يدركه العقل، أمّا وجوب تعلّم الأحكام الواقعيه المشكوكه وعدم جواز إهمالها وتنجّزها على المكلف هذا قد يقال بأنّه ممّا لا يحكم به العقل، فباعتبار ظهور هذه الروايه فى أنّ التوبيخ إنّما هو لأمر ليس تعبدياً، وإنما هو بأمر عقلى مرتكز فى أذهان الناس يُخاطب به الجميع ويعرفه الجميع، هذا حينئذٍ يناسب أن تكون الروايات ناظره إلى تشخيص الوظيفه العمليه، بأنّ الوظيفه العمليه مطلقاً سواء كانت هى التكليف الواقعى، أو مستفاده من إماره، أو من أصل عملى العقل يدرك أنه لابدّ من معرفتها، فلا يجوز أن لا يتصدى المكلف لمعرفه ما هى وظيفته العمليه عندما يشك فى التكليف الواقعى، فلابدّ أن يتصدى لمعرفه ما هى وظيفته العمليه، هذا أمر يدركه العقل، بينما لزوم التصدى لمعرفه الحكم الواقعى عد الشك به لا يكون حكماً عقلياً، وإنّما يكون حكماً تعبّدياً شرعياً، باعتبار أنّ المناسب أن يعلل التوبيخ بأمر ليس تعبدياً، فالأقرب هو أن يكون مفاد هذه الروايه هو المفاد الأول لا المفاد الثانى.

۱- انعام/سوره۶، آیه۶.

ما نريـد أن نقوله هو أنّه ليس كل الروايات مفادها هو المفاد الثانی. نعم، بعض الروايات ظاهرها أنّها ناظره إلی التكليف الواقعی وعدم جواز إهماله؛ وحينئذٍ تكون أخبار التعلّم فی عرض أخبار البراءه من دون أن تكون أخبار البراءه وارده عليها.

الاعتراض الثالث: علی أصل الاستدلال بأخبار التعلّم، وهو أيضاً ما ورد عن المحقق العراقی(قدّس سرّه) (1) وحاصله هو: أنّ هذه الأخبار قاصـره عن إفاده تمام المطلوب وكأنّها أخص من المـدّعی، وذلك باعتبار أنّ هذه الأخبار ظاهره فی الاختصاص بصوره تمكـن المكلّف من الفحص المـؤدی إلی العلم بـالواقع، عنـدما يكـون الفحص مؤديـاً إلی العلم بـالواقع هی تـدل علی وجـوب الفحص ووجوب التعلّم، بينما المطلوب فی المقام ليس هو إثبات وجوب الفحص فی هـذه الحاله، يعنی يجب عليك أن تفحص إذا كان فحصك مؤدياً إلی العلم بالواقع، بينما نحن نريد أن نثبت الفحص سواء كان فحصه مؤدی إلی العلم بالواقع، أو كان غير مؤدی إلی العلم بالواقع، حتی علی تقـدير أن يكون الفحص غير مؤدی إلی العلم بالواقع. إذن: ما نريـد إثباته هو وجوب الفحص مطلقـاً، سواء كـان الفحص مؤديـاً إلی العلم بـالواقع، أو كان الفحص غير مؤدی إلی العلم بالواقع، بينما هـذه الأدله لاختصاصـها بصوره إداء الفحص إلی العلم بـالواقع تكون أخص من المـدّعی. لكنّه لم يـبيّن لمـاذا تكون أخبـار التعلم ظـاهره فی أنّ الفحص يؤدی إلی العلم بـالواقع. لعلّه فی روايه مسـعده بن زياد من جهه أنّ الروايه فيها توبيـخ ولوم علی المكلف الـذی يترك الفحص، وهـذا التوبيخ لابدّ أن يكون علی أمر مقدور للمكلف. إذن: لابدّ من افتراض أنّ المكلف يتمكن من الوصول إلی الواقع؛ وحينئذٍ وجب عليه الفحص، فـإذا ترك الفحص يُلامـ ويوبـخ؛ لأنّه قـادر علی الوصـول إلی الواقـع، ومع قـدرته علی الوصول إلی الواقع بالفحص، وإذا تركه يوبـخ، فالتوبيـخ يكون فی محله جـداً، أمّا حيث لا يكون قادراً علی الوصول إلی الواقع توبيخه حينئذٍ يكون بلا وجه. لعل مقصوده هو هذا المعنی. علی كل حال، هذا الكلام الذی نقلناه عن المحقق العراقی(قدّس سرّه) ليس واضحاً ما هو المقصود به.

۱- نهايه الأفكار، المحقق ضياء الدين العراقی، ج ۲، ص ۴۷۵.

يمكن أن يُفسّر كلام المحقق العراقى(قدّس سرّه) بأحد تفسيرين:

التفسير الأول: أنّه ناظر إلى حالنا نحن الموجودين فى هذه العصور المتأخره إلى الموجودين فى عصر النص، ويقول بأنّ الأخبار مختصه بأولئك الموجودين فى عصر النص، باعتبار أنّ وجوب الفحص ووجوب التعلّم أُخذ فيه العلم وأنّ الفحص يؤدى إلى الوصول إلى العلم بالواقع، إذا كان هذا هو المقصود؛ فحينئذٍ سوف لا يشملنا نحن؛ لأننا فى هذا الزمان لا نعلم بأنّ فحصنا يؤدى إلى الوصول إلى العلم بالواقع، بينما يشمل المعاصرين للأئمّه(عليهم السلام)؛ لأنّه بإمكانه أن يسأل الإمام(عليه السلام) فيصل إلى العلم بالواقع، هو يعلم أنّه لو فحص لكان فحصه مؤدياً إلى العلم بالواقع، فالوجوب يختص بهم؛ ولذا تختص هذه الروايات بأولئك المعاصرين للأئمّه(عليهم السلام) ولا تشملنا نحن؛ بل نحن نكون خارجين عن هذه الروايات موضوعاً، فلا يمكن الاستدلال بها على وجوب الفحص بالنسبه إلينا.

التفسير الثانى: ولعلّه هو الأقرب إلى عبارته، وهو أن يقال: أنّه يريد أن يقول لا يجوز الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الفحص فى محل الكلام؛ لأنّ هذا تمسك بالدليل فى الشبهه المصداقيه له ولا إشكال فى عدم جواز التمسّك بالدليل فى الشبهه المصداقيه له، وذلك بأنّ المأخوذ فى أدله وجوب الفحص ووجوب التعلّم ليس هو العلم بأن يكون الفحص مؤدياً إلى معرفه الواقع، وإنّما المأخوذ هو نفس انكشاف الواقع، فموضوع وجوب الفحص مأخوذ فيه نفس الوصول إلى الواقع، ولكن كيف يمكن لنا أن نحرز الوصول إلى الواقع قبل الفحص ؟ بالفحص يمكن أن نقول أننا نصل إلى الواقع، أما قبل الفحص فلا يمكن إحراز الوصول إلى الواقع وإحراز انكشافه ولا طريق لنا لذلك قبل الفحص، وإنّما قبل الفحص نشك بأنّ هذا الفحص هل يؤدى بنا إلى معرفه الواقع وانكشافه، أو لا يؤدى إلى ذلك ؟ ومن هنا يكون التمسك بالدليل تمسّكاً بالدليل فى الشبهه المصداقيه له، أى أنّ التمسك بأخبار التعلم يكون تمسّكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه له؛ لأنه أُخذ فى موضوع هذا الدليل انكشاف الواقع ومعرفته. وبعباره أخرى: أُخذ فيه وجود إماره تدل على التكليف الواقعى فى معرض الوصول إذا فحص المكلّف يصل إلى هذه الإماره التى توصله إلى التكليف الواقعى، وبالفحص يمكن أن نعلم بوجود إماره تدل على التكليف الواقعى، أمّا قبل الفحص فلدينا شك فى أنّه توجد إماره أو لا توجد إماره، فالتمسك بالدليل الدال على وجوب الفحص المقيّد موضوعه بوجود إماره فى معرض الوصول أو بانكشاف الواقع، يكون تمسّكاً بالدليل فى الشبهه المصداقيه له؛ لأنّ هذا الدليل الذى يدل على وجوب الفحص مقيد بأن يكون الفحص موصلاً إلى معرفه الواقع وينكشف الواقع به بأن تكون هناك إماره فى معرض الوصول إذا فحص المكلف يصل إليها؛ وحينئذٍ يعرف التكليف الواقعى.

إذن: وجوب الفحص مقيد بوجود إماره، فإذا شككنا فی وجود إماره أو عدم وجودها قبل الفحص یکون التمسک بهذا الدلیل تمسکاً بالدلیل فی الشبهه المصداقیه له. فهو إشاره إلی أنّ التمسک بهذه الأدله هو تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه له، أی لنفس العام الذی هو عباره عن أخبار الفحص والتعلم؛ وحینئذٍ یقال: لا یمکن التمسک بهذه الأخبار لإثبات وجوب الفحص فی محل الکلام؛ لأنّه تمسک بالدلیل فی الشبهه المصداقیه له.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه

ما یُفهم من الأخبار أنّ الجهل لیس عذراً، وأمّا وجود إماره فی معرض الوصول، أنّ هذا مأخوذ فی موضوع وجوب التعلم، فلا یستفاد من هذه الأخبار، یعنی لا یُستفاد من هذه الأخبار حتی مسأله السؤال عن أهل الذکر بحیث یکون وجود إماره تدل علی الحکم الواقعی فی معرض الوصول هذا أُخذ فی موضوع وجوب التعلم ووجوب الفحص، وجوب السؤال یقول للمکلّف أنت فی حال الجهل الواقع منجز علیک والجهل لیس عذراً، فیجب علیک التعلّم والفحص حتی تدرک الواقع وجهلک لیس عذراً، وهذا المعنی لا یستلزم أن یکون موضوع وجوب الفحص وموضوع وجوب التعلم هو عباره عن انکشاف الواقع أو وجود إماره تدل علی الحکم الواقعی فی معرض الوصول بحیث أنّ المکلّف إذا شک فی وجود إماره یقال له: لا یجوز لک التمسّک بهذا الدلیل لأنّه تمسک بالدلیل فی الشبهه المصداقیه له، هذا لا یُفهم من هذه الأدله.

من جهه أخری: أنّ أخبار التعلّم قد یصح ما ذکره من أنّها مختصه، أو أنّ موردها هو صوره التمکن من الوصول إلی الواقع وإدراکه، لکن فی أخبار التعلّم ما لا یکون مقیداً بذلک ولا یکون موردها ذلک، فیمکن التمسک بإطلاقه، فی أخبار التعلّم ما فیه من الإطلاق والسعه والشمول ما یشمل صوره إحراز الوصول إلی الواقع بالفحص وصوره عدم إحراز ذلک، احتمال أنّه بالفحص یصل إلی الواقع حتی مع فرض عدم إحراز الوصول إلی الواقع مع تقدیر الفحص واحتمال ذلک هناک من أخبار التعلّم ما فیه إطلاق یشمل حتی هذه الحاله، فیمکن الاستدلال بهذا الخبر من قبیل معتبره مسعده بن زیاد، وحینما یقول هذا العبد یوم القیامه أنّی کنت جاهلاً، إذا قال کنت عالماً یقال له : لمَ لم تعمل ؟ إذا قال کنت جاهلاً، یقال له: هلّا تعلمت ؟ هذا مطلق من ناحیه إحراز الوصول إلی الواقع علی تقدیر الفحص أو عدم إحرازه، مجرّد احتمال أن یصل إلی الواقع إذا فحص، فما هو المانع والمحذور فی أن نتمسک بإطلاق هذه الروایه والاستدلال بها علی وجوب الفحص مطلقاً لا فی خصوص حاله إحراز الوصول إلی الواقع علی تقدیر الفحص. فلتکن آیه السؤال من أهل الذکر لیست هکذا، لکن یصح الاستدلال بالروایه المعتبره سنداً والداله علی وجوب الفحص مطلقاً، فیتمسک بها علی وجوب الفحص حتی فی صوره عدم إحراز الوصول إلی الواقع ومعرفته علی تقدیر الفحص والسؤال.

ص: ۲۹۴

الاعتراض الرابع: أن یقال أنّ مفاد هذه الروایات هو الإخبار عن ترتب العقاب علی مخالفه الواقع علی تقدیر ترک الفحص والتعلّم، یعنی أنّ المکلف الجاهل بالحکم الشرعی إذا ترک الفحص والسؤال وتورط فی مخالفه الواقع؛ حینئذٍ یستحق العقاب

على مخـالفته للواقع عنـد تركه الفحص والسؤال. لاـزم هـذا المفـاد هو أنّه لابـدّ أن نفترض فى مرتبه سابقه على هـذه الأخبار أنّ التكليـف الشـرعى الـذى يشـک فيه المكلف ويؤمر بـالفحص عنه يكون منجزاً بقطع النظر عن هـذه الأخبـار، بمعنى أنّ مخـالفته توجب اسـتحقاق العقاب، هـذا لابـدّ من فرضه حتى يكون هناک معنىً معقول لهـذا الأخبار عندما يكون لسانها لسان المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفه التكليف الواقعى المشـكوک. إذن: لابـدّ أن يوجـد ما ينجز هـذا التكليف الواقعى المشـكوک فى مرتبه سـابقه على هـذه الأخبار، والسـرّ فى هـذا هو أنّ هـذه الأخبار ظاهره فى المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفه التكليف الواقعى المشـكوک. إذن: ليست هى المنجّز لـذلک التكليف الواقعى المشـكوک، وإنّمـا تُخبر عن تنجيز فى مرحله سابقه عليها، إذا فهمنا هـذا المعنى من هـذه الأخبار؛ حينئـذٍ لابـدّ من حمل هذه الأخبار على ما إذا كان التكليف الواقعى المشـكوک له منجّز بقطع النظر عن هـذه الأخبـار، فلابـدّ من حملها حينئـذٍ على موارد العلم الإجمالى، إذا حملناها على هـذه الحاله؛ حينئـذٍ لا يصـح الاسـتدلال بهـا فى محـل الكلام؛ لأننا نتكلّم عن الشـبهه البـدويه، أنه هل يجب فيها الفحص أو يجوز إجراء البراءه قبل الفحص، هـذه الأخبـار لاـ يمكن الاسـتدلال بهـا على وجوب الفحص فى محـل الكلام؛ لأنّها ناظره إلى موارد يتنجّز فيها التكليف الواقعى المشكوک بمنجّز بقطع النظر عن هذه الأخبار.

ص: ٢٩٥

وبعباره أخرى: أنّ هذه الأخبار ليست فى مقام إنشاء المنجّزيه وجعلها، وإنّما لسانها لسان الإخبار عن المنجّزيه، وعن ترتب الواقع على مخالفه الواقع فى موارد العلم الإجمالى عند ترك الفحص؛ لأنّ الواقع فى موارد العلم الإجمالى قد تنجّز بالعلم الإجمالى، هذه الأخبار ليست أكثر من أنها تخبر عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع فى موارد العلم الإجمالى، وفى محل كلامنا لا يوجد لدينا منجّز سابق؛ إذ أننا نتكلم عن الشبهه البدويه، والمفروض فى الشبهه البدويه لا يوجد منجّز فى مرتبه سابقه، وإنّما نريد أن نثبت التنجيز بهذه الأخبار، فإذا كان لسان هذه الأخبار هو هذا اللّسان؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام.

يمكن أن يُلاحظ على هذا الاعتراض:

أولاً: ليس كل أخبار وجوب الفحص ووجوب التعلم لسانها هو لسان الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، من أهم روايات وجوب التعلم هو(طلب العلم فريضه) هذه الروايه ليس لسانها هو لسان الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، وإنّما لسانها هو أنّ طلب التعلم واجب حالها حال بقيه الأدله الأخرى التى تقول هذا واجب وهذا حرام...الخ، لسانها هو أنّ التعلم واجب، فليس لسانها هو الإخبار عن تنجيز تحقق فى مرتبه سابقه، وإنّما هو ينجّز ويُنشأ حكماً بوجوب طلب العلم لا أنّه يكون إخباراً عن تنجيز متقدّم سابقاً، لا يمكن أن نستفيد هذا اللّسان من(طلب العلم فريضه)، قد يُستفاد من بعض الأخبار التى تذكر لوجوب التعلم أنّها فى مقام التحذير عن مخالفه الواقع عند ترك الفحص وأنّ العقاب يترتب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، لكن ليس كل أدله وجوب التعلم هى من هذا القبيل؛ بل يوجد فى أخبار وجوب التعلم ما يكون ظاهراً أنّه فى مقام الإنشاء لا ـ الإخبار؛ لأنّه إذا كان فى مقام الإخبار نقول أنّ ظاهره المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص وهذا يستلزم وجود منجّز فى مرتبه سابقه، فلابدّ من حملها على موارد العلم الإجمالى، لكن الأمر ليس هكذا؛ فحينئذٍ يمكن التمسّك بهذه الأخبار والاستدلال بها لإثبات وجوب الفحص فى الشبهه الحكميه البدويه التى هى محل الكلام، ووجود بعض الأخبار التى مفادها الإخبار لا ـ يمنع من الاستدلال بمثل (طلب العلم فرضه) ومثل آيه السؤال(فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون).

ومن جهه أخرى: تقـدّم سابقـاً أنّ أخبار وجوب التعلم ظاهرها هو أنّ وجوب التعلم ووجوب الفحص ثابت بنكته أنّ الجهل ليس عـذراً ولاـ يجوز للمكلف إهمـال التكليف الواقعى المشـكوك بحجّه أنى جاهـل به، فيقال له: هلاّ تعلمت، وهـذا معناه أنّ هـذه الروايات ليس لها نظر إلى حالهٍ يكون وجوب الفحص فيها ثابتاً بنكته أخرى غير نكته أنّ الجهل ليس عـذراً، وإنّما بنكته منجّزيه العلم الإجمالى، فى موارد العلم الإجمالى يجب الفحص، لكن بنكته منجّزيه العلم الإجمالى لا بنكته أنّ الجهل ليس عـذراً، هـذا معناه أنّ حمل هذه الأخبار على موارد العلم الإجمالى خلاف ظاهر هذه الأخبار؛ لأنّ ظاهر هذه الأخبار أنّ وجوب الفحص ثابت بنكته أنّ الجهـل ليس عـذراً، بينمـا حملهـا على موارد العلم الإجمـالى خلاـف ظاهر هـذه الأخبار؛ لأنّه فى موارد العلم الإجمالى يكون وجوب الفحص ثابتاً بنكته منجّزيه العلم الإجمالى.

بعبـاره أخرى يمكن أن يقـال: أنّ هـذه الأخبـار نـاظره إلى حـاله الجهل بالواقع وتـدل على وجوب الفحص عن الواقع باعتبار أنّ الجهـل ليس عـذراً للمكلـف؛ فحينئـذٍ لاـ تكـون نـاظره إلى حـاله يكـون مـع الجهـل شـيء آخر يكون موجباً للتنجيز وهو العلم الإجمالى، وتقدّم سابقاً أيضاً أنّ كون الشـبهه فى المقام غير محصوره؛ لأنّها شبهه دائره بين أطراف كثيره، وقلنا أنّ هذا إنّما ينفع فى صـدق عنوان الجاهـل عرفاً على الجاهل الـذى يكون جهله مقروناً بالعلم الإجمالى فى شـبهه غير محصوره، بخلاف الجاهل الذى يكون جهله مقروناً بالعلم الإجمالى فى شـبهه محصوره مثل وجوب إمّا صـلاه الظهر أو صلاه الجمعه؛ فحينئذٍ لا يستطيع أن يقول أنا جاهل بالحكم الشرعى؛ بل هو عالم به، غايه الأمر أنّ هـذا الحكم الشرعى بين أن يكون هو وجوب صـلاه الجمعه، أو وجوب صـلاه الظهر، هذا ينفع فى هذا، لكنّه لا ينفع فى ما قلناه من أنّ النكته فى وجوب الفحص فى موارد العلم الإجمالى حتى مع كون الشبهه غير محصوره هى منجّزيه العلم الإجمالى وليست النكته هى أنّ الجهل ليس عذراً، حمل هذه الأخبار الظاهره فى أنّ نكته وجوب الفحص هى أنّ الجهـل ليس عـذراً على موارد العلم الإجمالى حتى إذا كانت الشـبهه غير محصوره هـذا خلاف الظاهر، فلا ينفع هـذا فى تجاوز هـذه المشـكله. إلى هنا يتم الكلام عن الوجه الثانى للاسـتدلال على وجوب الفحص من الوجوه التى تُذكر لبيان المانع وليس لقصور المقتضى.

الوجه الثالث لبيان المانع: هو ما ذُكر فی تقریرات السید الخوئی(قدّس سرّه) (۱) حیث یقول لإثبات وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلی البراءه قبل الفحص نحن نتمسّک بالأخبار الداله علی وجوب التوقّف عند الشبهه. ثمّ وضّح مقصوده بهذا التوضیح، قال: أخبار التوقف التی یستدل بها الإخباریون علی وجوب الاحتیاط، وإن کانت النسبه بینها وبین أخبار البراءه هی التباین؛ لأنّ أخبار البراءه تدل علی عدم وجوب التوقف مطلقاً قبل الفحص وبعده؛ لأننا نتکلّم عن بیان المانع، بمعنی أنّ المقتضی للإطلاق فی أدله البراءه موجود، وإنّما نتکلّم عن وجود مانع یمنع منه، وبعض أخبار التوقف أیضاً هی مطلقه وتدل علی وجوب التوقف فی الشبهه مطلقاً، أی قبل الفحص وبعده، لکن یقول أنّ مورد جمله من أخبار التوقف هی الشبهه قبل الفحص فتأمر بالتوقف فی الشبهه قبل الفحص من قبیل قوله(علیه السلام) فی الروایه المعروفه من أخبار التوقف:(فأرجئه حتی تلقی إمامک). (۲) ویُفسّرها بأنّه یجب علیک التوقف حتی تلقی إمامک فتتفحص وتسأله وتتعلم منه، فإذن: هذه تأمر بالتوقف فی الشبهه قبل الفحص؛ حینئذٍ طبّق مسأله انقلاب النسبه، یقول أنّ أخبار التوقف المختصه بما قبل الفحص سوف تکون نسبتها مع أخبار البراءه نسبه العموم والخصوص المطلق؛ لأنها مختصه بما قبل الفحص وأخبار البراءه مطلقه، یعنی أنّ مفادها هو عدم وجوب التوقف حتی بعد الفحص، فحاله ما قبل الفحص نخرجها من أخبار البراءه، إذا أخرجنا حاله ما قبل الفحص من أخبار البراءه سوف تختص أخبار البراءه بحاله ما بعد الفحص، إذا اختصت أخبار البراءه بحاله ما بعد الفحص سوف تکون نسبتها مع أخبار التوقف المطلقه أیضاً نسبه العموم والخصوص المطلق، یعنی أنّ أخبار البراءه بعد تخصیصها بما بعد الفحص سوف تکون أخص مطلقاً من أخبار التوقف المطلقه، فتُحمل حتی أخبار التوقف المطلقه علی حاله ما قبل الفحص، بالنتیجه صار لدینا بعض أخبار التوقف هی اساساً مختصه بحاله ما قبل الفحص، و أخبار التوقف المطلقه أیضاً بهذا الاعتبار وانقلاب النسبه سوف تختص بحاله ما قبل الفحص. إذن: فی الشبهه الحکمیه البدویه قبل الفحص یجب التوقف ولا یجوز للمکلف أن یقدم اعتماداً علی البراءه، فیمکن الاستدلال بها علی وجوب الفحص فی محل الکلام.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۲۷۶.

۲- وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۲۷، ص ۱۰۷.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

فی الـدرس السابق ذکرنا الوجه الـذی ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) لإثبات وجوب الفحص فی الشبهه الحکمیه وعدم جواز الرجوع إلی البراءه قبل الفحص، وهو الاستدلال بأخبار التوقف بالبیان الـذی نقلناه عنه سابقاً، حیث یقسّم أخبار التوقف إلی قسمین، قسم وارد فی ما قبل الفحص، وقسم مطلق، وهذا الوارد فی ما قبل الفحص یوجب التوقف فی ما قبل الفحص، ویخصص أخبار البراءه؛ لأنّ نسبته إلیها نسبه الخاص إلی العام، فیوجب حمل أخبار البراءه علی ما بعد الفحص، فإذا اختصت أخبار البراءه بما بعد الفحص تکون أخص مطلقاً من أخبار التوقف المطلقه، فیوجب حمل أخبار التوقف علی ما قبل الفحص؛ وحینئذٍ یثبت المطلوب، وهو أنّ أخبار التوقف إمّا مختصه بما قبل الفحص وهو المطلوب، وتأمر بالتوقف فی الشبهه قبل الفحص، وأخبار التوقف المطلقه أیضاً لابدّ من حملها علی ذلک بعد انقلاب النسبه بالترتیب الذی ذکره.

ویُلاحظ علی هذا المطلب:

الملاحظه الأولی: أنّ أخبار التوقف من القسم الثانی، یعنی التی ادُّعی أنّها مختصه بما قبل الفحص، اختصاصها بما قبل الفحص لابدّ من التأمل فیه، فإنّه یُحتمل فی هذا الاختصاص احتمالان:

الاحتمال الأول: أنّ اختصاصها بما قبل الفحص باعتبار أنّ حاله ما قبل الفحص هی مورد لها؛ فحینئذٍ حاله ما قبل الفحص تکون بمثابه القدر المتیقن من هذه الأخبار، والاختصاص یُراد به أنّ أخبار التوقف من القسم الثانی موردها حاله ما قبل الفحص، فتکون حاله ما قبل الفحص قدراً متیقناً من هذه الأخبار.

ص: ۲۹۹

الاحتمال الثانی: أن یکون اختصاصها بما قبل الفحص لیس من جهه أنّها القدر المتیقن منها أو کونها مورداً لها، وإنّما هی مختصه بحاله ما قبل الفحص ومفادها هو وجوب الوقّف قبل الفحص عن الشبهه علی غرار(لا تکرم زیداً) بالنسبه إلی(أکرم العلماء)، فلا تکرم زیداً یوجب الاختصاص، هذا لیس من جهه أنّه مورد له وقدر متیقّن منه؛ بل هو مفاده النهی عن إکرام زید، ویکون أخص من دلیل وجوب إکرام العالم. فهذا الاختصاص فی المقام بالنسبه إلی النوع الثانی من أخبار التوقف فیه هذان الاحتمالان.

علی الاحتمال الأوّل، إذا کانت حاله ما قبل الفحص مجرّد موردٍ لهذا القسم من الأخبار وقدراً متیقناً منها؛ حینئذٍ الصحیح هو أنّ هذا لا یکون منشئاً للقرینیه ولا منشئاً لتقدیم هذا الدلیل علی الأخبار الأخری المعارضه له التی تکون مطلقه؛ لأنه قال بأنّ القسم الثانی من أخبار التوقف تُقدّم بالتخصیص علی أخبار البراءه، هذا النوع من الاختصاص لا یکون قرینه علی التقدیم وعلی هذا الجمع العرفی، مجرّد أنّ هذا قدر متیقن من الدلیل لا یکون منشئاً للقرینیه التی هی الملاک فی تقدیم الخاص علی العام، فلا

یکون منشئاً لتقدیم الخاص علی الدلیل العام، وهذا نظیر ما فی المثال المعروف(ثمن العذره سحت) و(لا بأس ببیع العذره)، لو فرضناً أنّ المتیقن من(ثمن العذره سحت) هو عذره الإنسان، لکن هذا لا یوجب تخصیص(لا بأس ببیع العذره)، کما أنّ کون القدر المتیقن من(لا بأس ببیع العذره) هو عذره غیر الإنسان أیضاً لا یوجب تخصیص الدلیل الدال علی أنّ ثمن العذره سحت؛ بل یُتعامل مع هذین الدلیلین معامله الدلیلین المتعارضین المتباینین التی تکون النسبه بینهما نسبه التباین، فیما نحن فیه عندنا دلیل البراءه مطلق یشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، القسم الثانی من أخبار التوقف أیضاً مطلق، وإنّما حاله ما قبل الفحص ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــ هی مورد له وقدر متیقن منه، وهذا لا یوجب أن یکون قرینه علی تخصیص دلیل البراءه، وتقدیمه بالتخصیص علی دلیل البراءه، ومجرّد کون حاله ما قبل الفحص قدراً متیقناً من القسم الثانی من أخبار التوقف لا یوجب أن یکون هذا الدلیل أخص مطلقاً من ذاک؛ بل تبقی النسبه بینهما هی التباین؛ وحینئذٍ لا وجه لهذا التخصیص. هذا إذا فرضنا أنّه کان المقصود الاختصاص هذا، فی عباره السید الخوئی(قدّس سرّه) ورد أنّ جمله من أخبار التوقف موردها هو الشبهه قبل الفحص، قد یُفسّر، وإن کان بعید، أنّ (موردها هو الشبهه قبل الفحص) المراد به أنّ هذا مورد له فقط وقدر متیقن منه، فإذا کان هذا هو المقصود، فجوابه هو أنّ هذا لیس ملاکاً للتقدیم ولیس ملاکاً للقرینیه التی تکون موجبه لتقدیم الخاص علی العام.

الاحتمال الثانی یقول أنّ مقصوده هو اختصاص هذا القسم من أخبار التوقف بالشبهه قبل الفحص من جهه أنّ مفاده هو وجوب التوقف فی الشبهه قبل الفحص الذی قلنا أنّه علی غرار (لا تکرم زیداً) بالنسبه إلی (أکرم العالم) هو مفاده حرمه إکرام زید، یقول: فیُدّعی حینئذٍ أنّ هذا یکون أخص مطلقاً من أخبار البراءه، فیُخصصها، ویوجب حمل أخبار البراءه بعد التخصیص علی ما بعد الفحص. هذا وحده یثبت المطلوب بلا حاجه إلی أن نضم إلی ذلک کبری انقلاب النسبه. المطلوب عندنا هو إثبات وجوب الفحص وعدم جواز الرجوع إلی البراءه قبل الفحص، أی وجوب التوقف قبل الفحص. هذا هو محل کلامنا، إذا کان هذا النوع من الأخبار مختص بحاله ما قبل الفحص ویدل علی وجوب التوقف فی الشبهه قبل الفحص؛ حینئذٍ یکون هذا أخص مطلقاً من أخبار البراءه؛ وحینئذٍ یتم المطلوب ویثبت وجوب التوقف قبل الفحص استناداً إلی هذا الدلیل، ولا یمنع منه أخبار البراءه؛ لأنّها خُصصت به وحُملت علی ما بعد الفحص.

توضیح هذه النقطه بالخصوص: القسم الثانی من أخبار التوقف الذی ذکره بناءً علی أنّ مفاده هو الاختصاص، یعنی وجوب التوقف فی الشبهه قبل الفحص، هذا تارةً نفترض أنّ مفاده هو اختصاص وجوب التوقف بالشبهه قبل الفحص ونفیه عمّا عداه بحیث یکون له ما یشبه المفهوم، فهو یثبت وجوب التوقف فی الشبهه قبل الفحص وینفی وجوب التوقف فی الشبهه بعد الفحص. وتاره نفترض أنّ مفاده هو مجرّد إثبات وجوب التوقف قبل الفحص ولا یتعرّض إلی حاله الشبهه بعد الفحص ولیس له نظر إلی ذلک.

بناءً علی الأوّل إذا کان له مفهوم، أی أنّه کما یثبت وجوب التوقف قبل الفحصینفی وجوب التوقف عمّا عدا هذه الحاله؛ حینئذٍ یکون منافیاً لنوعین من الأدله؛ لأنّه کما ینافی أدله البراءه کذلک ینافی أخبار التوقف المطلقه التی هی القسم الأول من أخبار التوقف، أمّا أنّه ینافی أخبار البراءه؛ فلأنها __________ بحسب الفرض __________ مطلقه تدل علی جریان البراءه قبل الفحص وبعد الفحص فی حین هو یثبت وجوب التوقف بعد الفحص. وأمّا أنّه ینافی أخبار التوقف المطلقه، أی القسم الأول من أخبار التوقف؛ فلأنّ أخبار التوقف بمقتضی إطلاقها تثبت وجوب التوقف قبل الفحص وبعد الفحص، فی حین أنّ القسم الثانی من أخبار التوقف إذا کان له مفهوم هو ینفی وجوب التوقف بعد الفحص، فیکون منافیاً لأخبار التوقف، وهذا معناه أنّ هذا الخبر بمنطوقه یخصص أخبار البراءه، وبمفهومه یخصص أخبار التوقف المطلقه، وبالنتیجه حینئذٍ سوف یکون عندنا أخبار التوقف کلّها لا یمکن أن یُستدل بها إلاّ علی وجوب التوقف قبل الفحص، أمّا القسم الثانی؛ فلأنّ المفروض أنّ هذا هو مفاده، وأمّا القسم الأول؛ فلأنه خُصص بأخبار التوقف من النوع الثانی وحُملت أخبار التوقف المطلقه علی ما قبل الفحص، فبالنتیجه أخبار التوقف کلّها یکون لها مفاد واحد وهو وجوب التوقف قبل الفحص؛ حینئذٍ لا نحتاج إلی کبری انقلاب النسبه، فی ما هو المقصود لنا هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص؛ وحینئذٍ یمکننا أن نستدل علی ذلک بأخبار التوقف من القسم الثانی ومن القسم الأول أیضاً؛ لأنّ أخبار التوقف من القسم الأول أیضاً خُصصت بأخبار التوقف من القسم الثانی إذا کان مفادها هو نفی وجوب التوقف عمّا عدا موردها؛ وحینئذٍ یثبت وجوب التوقف قبل الفحص فی محل الکلام، وهذا هو المطلوب بحسب الفرض.

وبعباره أخرى: هنا يثبت مطلوبنا بلا حاجه إلى كبرى انقلاب النسبه وذلك لأنّه لا يبقى لنا بعد هذا البيان الذى قلناه ما يدل على وجوب التوقف مطلقاً حتى نلاحظ ما هى النسبه بينه وبين أخبار البراءه بعد تخصيصها بالقسم الثانى من أخبار التوقف، كبرى انقلاب النسبه مبنيه على افتراض أنّ أخبار البراءه التى كانت مباينه لأخبار التوقف المطلقه وكانت النسبه بينهما هى التباين، كل منهما كان مطلقاً، بعد تخصيصها بأخبار التوقف من القسم الثانى تنقلب هذه النسبه بين أخبار البراءه وأخبار التوقف المطلقه من التباين إلى العموم المطلق، فتكون أخبار البراءه أخص مطلقاً من أخبار التوقف. بناءً على ما ذكرناه لا يبقى عندنا ما يدل على وجوب التوقف مطلقاً حتى نضطر إلى ملاحظه النسبه بينه وبين أخبار البراءه، ونقول أنّ النسبه بينهما وإن كانت هى التباين إلاّ أنّ هذه النسبه انقلبت بعد تخصيص أخبار البراءه بأخبار التوقف من القسم الثانى، فتنقلب إلى العموم والخصوص المطلق، فتُخصص أخبار التوقف المطلقه بأخبار البراءه بعد تخصيصها بأخبار التوقف من القسم الثانى. لا نحتاج إلى كلّ هذا ؛ لأن غرضنا هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص وهذا يتحقق فى محل الكلام ويمكن الاستدلال عليه بأخبار التوقف، سواء كانت من القسم الثانى أو من القسم الأوّل، ومعه لا يبقى دليل على وجوب التوقف مطلقاً حتى نقول ما هى النسبه بينه وبين أخبار البراءه، وهل تنقلب النسبه أو لا تنقلب النسبه ؟

نعم، إذا كان المقصود فى المقام ليس هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص فقط؛ بل إثبات عدم وجوب التوقف بعد الفحص، إذا كان هذا هو المطلوب؛ حينئذٍ نحتاج إلى كبرى انقلاب النسبه؛ لأنّ ما يُستدل به عدم وجوب التوقف بعد الفحص، أى على جريان البراءه بعد الفحص هو دليل البراءه، وهو يكون معارضاً بأخبار التوقف المطلقه، دليل البراءه كما يدل على جريان البراءه قبل الفحص وبعد الفحص أخبار التوقف من القسم الأول إذا كانت مطلقه؛ حينئذٍ تدل على وجوب التوقف قبل الفحص وبعد الفحص؛ فحينئذٍ نحتاج إلى تخصيص أخبار التوقف ومنعها من الشمول لما بعد الفحص حتى نستطيع أن نستدل بأخبار البراءه.

وبعباره أخرى: أنّ أخبار البراءه التى يُستدل بها على عدم وجوب التوقف بعد الفحص لابدّ أن تُلحظ نسبتها لكى يصح الاستدلال بها إلى أخبار التوقف المطلقه، فنقول ما هى نسبتها ؟ هل هى نسبه العموم المطلق، أو نسبه التباين ؟ إذا كانت هى نسبه التباين، فلا يصح الاستدلال بها على جريان البراءه بعد الفحص؛ إذ النسبه هى التباين وهما متعارضان فيما بينهما، فلا يصح الاستدلال بها على عدم وجوب التوقف بعد الفحص، وإنّما يصح الاستدلال بها على عدم وجوب التوقف بعد الفحص إذا كانت مخصصه لأخبار التوقف المطلقه؛ حينئذٍ لا مانع من الاستدلال بها؛ لأنّها أخص مطلقاً من أخبار التوقف، انقلبت النسبه، فصارت أخص مطلقاً وأخرجنا ما بعد الفحص من أدله التوقف المطلقه؛ فحينئذٍ يصح الاستدلال بها، فلابدّ من ملاحظه النسبه بين هذين الدليلين.

وأمّا إذا قلنا أنّ المقصود هو فقط إثبات وجوب التوقف قبل الفحص، فى هذه الحاله الظاهر أنّه لا حاجه إلى كبرى انقلاب النسبه. هذا كلّه بناءً على الاحتمال الأوّل وهو أن يكون مفاد أخبار التوقف من القسم الثانى لها مفهوم.

على الاحتمال الثانى الذى هو أن يكون مفاد أخبار التوقف من القسم الثانى هو مجرّد إثبات وجوب التوقف فى الشبهه قبل الفحص من دون أن يكون لها مفهوم. بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا تكون هذه الأخبار منافيه لأخبار التوقف المطلقه من القسم الأول؛ لأنّ هذا يثبت وجوب التوقف مطلقاً وهذا أيضاً يثبت وجوب التوقف فى حاله معينه؛ ولذلك لا يكون القسم الثانى من أخبار التوقف مخصصاً لأخبار التوقف من القسم الأول، وإنّما يكون هذا القسم من أخبار التوقف منافياً لأخبار البراءه؛ لأنّ هذا يقول قبل الفحص يجب التوقف، وأخبار البراءه المطلقه تقول أيضاً قبل الفحص لا يجب التوقف، فتكون حينئذٍ أخص مطلقاً من أخبار البراءه وتكون منافيه لها وأخص مطلقاً منها؛ وحينئذٍ تكون مخصصه لأخبار البراءه وموجبه لحملها على حاله ما بعد الفحص. هذا المقدار يكفينا لإثبات المطلوب الذى هو وجوب التوقف قبل الفحص، إلى هنا يمكن إثبات المطلوب بلا حاجه إلى كبرى انقلاب النسبه؛ لأنّه يمكننا أن نستدل بأخبار التوقف من القسم الثانى على وجوب التوقف قبل الفحص، وما ينافى هذا هو فقط أخبار البراءه ولا تنافيه أخبار التوقف المطلقه، وإنّما الذى ينافيه هو أخبار البراءه، نقيّد أخبار البراءه بهذا النوع من أخبار التوقف، ونحمل أخبار البراءه على ما بعد الفحص؛ وحينئذٍ تنتهى المشكله؛ وحينئذٍ يثبت وجوب التوقف قبل الفحص وهذا الدليل فى مفاده وفى ما يُراد إثبات التوقف فيه لا تعارضه أخبار التوقف المطلقه، وإنّما الذى يعارضه هو أخبار البراءه، وهو أخص منها مطلقاً؛ فحينئذٍ يخصصها، فيمكن الاستدلال به على وجوب التوقف قبل الفحص.

نعم، إذا كان المقصود ليس هو إثبات وجوب التوقف قبل الفحص؛ بل إثبات عدم وجوب التوقف بعد الفحص؛ فحينئذٍ نحتاج إلى كبرى انقلاب النسبه؛ لأنّ دليل البراءه حينئذٍ يكون له معارض وهو أخبار التوقف المطلقه؛ لأننا لم نخصص أخبار التوقف المطلقه بالنوع الثانى من أخبار التوقف، فحتى نستدل بدليل البراءه على عدم وجوب التوقف بعد الفحص لابدّ من علاج معارضته ب أخبار التوقف المطلقه التى تدل على وجوب التوقف حتى بعد الفحص، فإذا كان له معارض؛ فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال به على عدم وجوب التوقف بعد الفحص، وعلاج التعارض موقوف على كبرى انقلاب النسبه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

تقدّم فى الدرس السابق الملاحظه الأولى على التقريب الذى ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) نلخصها بعباره مختصره، يظهر من كلام السيد الخوئى(قدّس سرّه) أنّه يتكلّم عن عامّين بينهما نسبه التباين، وهما عباره عن دليل البراءه وأخبار التوقف من القسم الأول، كلٌّ منهما يشمل الشبهه قبل الفحص وبعد الفحص؛ لأنّه يتكلّم عن عامّين بينهما نسبه التباين، وجد مخصص لأحدهما وهو عباره عن أخبار التوقف من القسم الثانى، ونفترض كما هو ظاهر نظر السيد الخوئى(قدّس سرّه) أنّ ما دل على التوقف فى الشبهه قبل الفحص ليس له مفهوم، وإنّما فقط هو يثبت وجوب التوقف فى الشبهه قبل الفحص، هذا نسبته إلى دليل البراءه نسبه الخاص للعام، فدليل البراءه يثبت البراءه قبل الفحص وبعد الفحص وما دلّ على التوقف يثبت التوقف قبل الفحص. هذا محل كلامنا، وهذا مثال معروف لانقلاب النسبه، فيقال ________ بناءً على انقلاب النسبه ________ بأنّ القسم الثانى من أخبار التوقف أخص مطلقاً من أخبار البراءه، فيخصصها، بعد تخصيصه لأخبار البراءه تنقلب النسبه بين أخبار البراءه وبين القسم الأول من أخبار التوقف، النسبه بينهما كانت هى التباين وبعد التخصيص صارت النسبه هى العموم والخصوص المطلق، هذا إذا انقلبت النسبه. إذا أنكرنا انقلاب النسبه؛ حينئذٍ يبقى الحال كما كان عليه سابقاً بين العامّين حتى بعد التخصيص.

ص: ٣٠۴

بعباره أخرى: يمنع من التمسّك بالعام المخصص فى غير مورد الخاص الذى هو الشبهه بع الفحص؛ لأنّ له معارض، خصصنا العام الأول فأخرجنا منه الشبهه قبل الفحص، فيبقى فيه الشبهه بعد الفحص، التمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه فى الشبهه بعد الفحص يتوقف على انقلاب النسبه؛ لأنّه إذا انقلبت النسبه نستطيع أن نقدّم دليل البراءه على دليل التوقف المطلق، وبالتالى نستطيع أن نستدل به على البراءه بعد الفحص، أمّا إذا أنكرنا انقلاب النسبه يقع التعارض بين دليل البراءه وبين أخبار التوقف من القسم الأول، وإن خُصص دليل البراءه بأخبار التوقف من القسم الأول؛ لأنّه يقولون انكار النسبه يبتنى على أنّه ينبغى أن نلاحظ النسبه بينهما قبل التخصيص، فتبقى النسبه كما هى قبل بعد التخصيص، قبل التخصيص لا يجوز لنا أن نتمسك بدليل البراءه لإثبات البراءه بغد الفحص؛ لأنّ هناك دليلاً فى مقابله يقول يجب التوقف حتى بعد الفحص. هذا الكلام نقوله لإثبات أنّ هذا كله يرتبط بالتمسك بالعام الثانى لإثبات حكمه فى غير مورد التخصيص، هناك تظهر الثمره بين انقلاب النسبه وبين عدمها، إذا قلنا بانقلاب النسبه يمكن إثبات البراءه فى الشبهه بعد الفحص تمسكاً بدليل البراءه؛ لأنّه صار أخص مطلقاً من أخبار التوقف

المطلق، فيتقدّم عليها، فنتمسك به لإثبات البراءه بعد الفحص، وإن أنكرنا انقلاب النسبه لا- يجوز التمسك به، هناك تظهر الثمره، أمّا فى الشبهه قبل الفحص فلا مشكله فيها، فى الشبهه قبل الفحص يمكن التمسک بأخبار التوقف من القسم الثانى؛ لأنّها تدل على وجوب التوقف فى الشبهه قبل الفحص. نعم، هذه كان لها معارض واحد، بناءً على أنّه ليس له مفهوم، إذا كان له مفهوم هو يعارض كلا- العامّين على ما بيّنّاه فى الدرس السابق، لكن إذا لم يكن له مفهوم كما هو ظاهر مقصود السيد الخوئى(قدّس سرّه)، هو يثبت وجوب التوقف فى الشبهه قبل الفحص، وهذا لا يعارض أخبار التوقف المطلقه، وإنّما ينافيه أخبار البراءه، فأنها تقول أنّ البراءه تجرى حتى قبل الفحص، وهو أخص منها مطلقاً فيقيدها، فلا يكون دليل البراءه حجّه لإثبات البراءه فى الشبهه قبل الفحص، ويكون دليل التوقف من القسم الثانى حجّه فى إثبات وجوب التوقف قبل الفحص، فيصح الاستدلال بها، سواء انقلبت النسبه أو لم تنقلب النسبه، انقلاب النسبه يؤثر على إثبات البراءه فى الشبهه بعد الفحص، هذا يتوقف على القول بانقلاب النسبه.

ص: ۳۰۵

الملاحظه الثانيه على كلام السيد الخوئى(قدّس سرّه): هذه الملاحظه هى نفس الملاحظه التى نقلناها عن بعض المحققين بالنسبه إلى أخبار التعلم، وأجبنا عنها، وهى أنّ ظاهر أخبار التعلم ظاهره فى المفروغيه عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عندك ترك الفحص، يعنى ظاهره فى المفروغيه عن تنجّز التكليف فى مرحله سابقه على هذه الأخبار؛ ولذا هى صارت بصدد الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، فلابد أن يكون التكليف المحتمل منجزاً فى مرتبه سابقه، وهذا لا يكون إلّا إذا تنجّز بعلم إجمالى أو نحوه، فلا تشمل محل الكلام، فلا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام.

دفعنا هذا الاعتراض هناكبأنّه ليس كل أخبار التعلم هذا مفادها، قد نعثر فى أخبار التعلم على طوائف ما فيه هذا المفاد، أى أنّ لسانها لسان الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفه الواقع عند ترك الفحص، فيكون تحذيراً وإرشاداً وليس إنشاءً حتى نتمسك بها لإثبات وجوب الفحص، وهى تتحدث عن أحكام شرعيه تنجزت بمنجز سابق، بينما المقصود فى المقام أن ننجز هذا التكليف الشرعى المشكوك بأخبار التعلم، لكن فى أخبار التعلم ما ليس لسانه هكذا، وإنّما لسانه لسان آخر من قبيل(طلب العلم فريضه). نفس هذا الإشكال هنا يُذكر، هنا المسأله أوضح فى أخبار التوقف كونها إرشاداً وكونها إخباراً عن ثبوت العقاب فى مرحله سابقه أوضح؛ لأنّ أخبار التوقف تقول (قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) هى افترضت أنّ الوقوف عند الشبهه يساوق الاقتحام فى الهلكه، فإذن: هى افترضت أنّ مخالفه هذه الشبهه تكون موجبه للوقوع فى الهلكه، وهى تحذّر من ذلك. إذن: لابدّ من فرض التنجيز فى مرحله سابقه على هذه الأخبار، هذه الأخبار تحذّر من الوقوع فى الهلكه عند المخالفه، فلابد من فرض أنّ الشبهه منجّزه بمنجزٍ، علم إجمالى أو غيره، بحيث أنّ مخالفتها تكون موجبه لاستحقاق العقاب بقطع النظر عن أخبار التوقف، فإذن: لابدّ من حملها على موارد العلم الإجمالى وأمثاله، ولا يصح الاستدلال بها على وجوب الفحص والتنجيز فى محل الكلام التى هى شبهه بدويه خاليه من العلم الإجمالى. فكيف يصح الاستدلال بها فى محل الكلام ؟! وهذا مطلب جداً واضح فى أخبار التوقف، وأحد الإشكالات على أخبار التوقف هو أنّه لا يمكن الاستدلال بها، باعتبار أنّها ليست فى مقام التأسيس، وإنّما هى فى مقام الإرشاد إلى وجود عذاب فى مرحله سابقه وترتب العذاب على مخالفه الشبهه.

الملاحظه الثالثه: ما یذکر فی محله من أنّ موضوع هذه الأخبار هو الشبهه، والشبهه هی ما یشتبه حکمه، وکل شیء لا یتبین حکمه یکون شبهه، الظاهر أنّ المراد بالحکم الذی یکون عدم تبیّنه موجباً لصدق الشبهه هو الأعم من الحکم الواقعی والظاهری، یعنی إنما یشتبه هذا الشیء علی المکلف إذا کان لا یعرف حکمه الواقعی ولا حکمه الظاهری، أمّا إذا عرف حکمه الواقعی لا یکون مشتبهاً، أو عرف حکمه الظاهری أیضاً لا یکون بالنسبه إلیه مشتبهاً، والدلیل علی هذا لو فرضنا أنّ هذه الواقعه تبیّن حکمها الظاهری، ولو کان حکمها الظاهری هو البراءه، لو فرضنا أنّ المکلّف تبیّن أنّ حکم هذه الشبهه هو البراءه؛ حینئذٍ لا یکون اقتحامها موجباً للوقوع فی الهلکه، إنّما یکون اقتحام الشبهه موجباً للوقوع فی الهلکه عندما لا یکون المکلف عالماً بحکمها لا الواقعی ولا الظاهری، وإلّا لا تکون شبهه عندما یتحدد موقف المکلف من تلک الشبهه، ولو کان وظیفه عملیه، فالظاهر أنّ المقصود بالحکم الذی إذا لم یتضح تکون الشبهه شبهه هو عباره عن الأعم من الواقعی والظاهری، وبناءً علی هذا الکلام یکون دلیل البراءه وارداً علی هذه الأخبار ورافعاً لموضوعها؛ لأنّ دلیل البراءه دلیل شرعی معتبر یثبت حکم ظاهری وهو البراءه، فیرفع موضوع هذه الأخبار الذی هو الشبهه التی یشتبه حکمها الواقعی والظاهری، الذی لا یعلم المکلف لا بحکمها الواقعی ولا بحکمها الظاهری، هذه الأخبار اقتحامها یوجب الوقوع فی الهلکه، تأتی أخبار البراءه وتقول أنّ هذه تجری فیها البراءه، فیتبین الحکم الظاهری للمکلّف، فتکون رافعه للشبهه، یعنی وارده علی هذه الأخبار، فتُقدم علیها بالورود، ولا یصح الاستدلال حینئذٍ بها لإثبات وجوب التوقف فی ما نحن فیه بعد فرض إطلاق أدله البراءه. إلی هنا ینتهی الکلام عن هذه الوجوه التی ذُکرت ویتلخص مما تقدم عدم تمامیه هذا الوجه الأخیر الذی ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) من الوجوه التی اعتبرت مانعه من إطلاق أدله البراءه الشرعیه، کما هو الحال فی العلم الإجمالی الذی هو الوجه الأول للمانع، فهو أیضاً لم یکن تاماً کما تقدّم سابقاً؛ لأنّه منحل بالعثور علی جمله من الأحکام الإلزامیه لا تقل عن المعلوم بالإجمال. نعم، أخبار التعلّم التی هی المانع الثانی من إطلاق أدله البراءه تبیّن أنّها تامّه الدلاله وتکون مانعه من الإطلاق. هذا مضافاً إلی أنّ قصور المقتضی أیضاً تم ببعض الوجوه المتقدّمه، أصلاً أخبار البراءه قاصره عن أن تثبت البراءه قبل الفحص، بعض الوجوه لبیان قصور المقتضی تمّت عندنا سابقاً ومن هنا یظهر أنّ أدله البراءه الشرعیه لا تشمل حاله ما قبل الفحص لقصور المقتضی، ولو تنزلنا لوجود المانع، فلا یصح التمسک بالبراءه الشرعیه لإثباتها قبل الفحص. هذا تمام الکلام فی الشبهه الحکمیه ویتبیّن فی الشبهات الحکمیه أنّه یجب الفحص ولا یجوز إجراء البراءه قبل الفحص.

مضافاً إلى أنّ المسأله لعلّها أوضح من أن تحتاج إلى إقامه أدله وبرهان على عدم جواز إجراء البراءه للمكلف قبل الفحص، باعتبار أنّه إذا لم نلتزم بوجوب الفحص، يعنى جوّزنا له إجراء البراءه قبل الفحص، لكن مع ذلك لا يمكن الالتزام بهذا الأمر؛ لأنّه يؤدى إلى ضياع كثير من الأحكام الشرعيه وفوات ملاكات الأحكام الشرعيه على المكلّف؛ لأنّ معناه أنّ إطاعه الأحكام الشرعيه يكون معلقاً على الصدفه والاتفاق، إذا علم بالحكم الشرعى بالاتفاق تجب عليه إطاعته ويكون مؤاخذاً لو خالف على تقدير الاتفاق والصدفه، لكن إذا صدفه لم يعلم بالحكم الشرعى فأنه يجرى البراءه وينفى الحكم، وكلّما شكّ فى حكم ينفيه إلّا إذا علم به من باب الاتفاق والصدفه وليس بالفحص؛ لأنّه لا يجب عليه الفحص بحسب الفرض ويجوز له أن يجرى البراءه فى كل شبههٍ، وهذا يؤدى إلى ضياع الأحكام الشرعيه وفوات الملاكات والأغراض الشرعيه التى يتوخاها الشارع من جعل هذه الأحكام الشرعيه وتأسيسها، وهذا لا يمكن الالتزام به. فإذن: النتيجه واحده وهى أنّ÷ لا يجوز إجراء البراءه قبل الفحص. هذا كله فى الشبهات الحكميه.

الآن نأتى إلى الشبهات الموضوعيه:فى الشبهات الموضوعيه هل الأمر أيضاً كذلك ؟ هل جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه مشروط بالفحص بحيث لا ـ يجوز إجراء البراءه قبل الفحص، أو أنّ البراءه تجرى فى الشبهه الموضوعيه حتى قبل الفحص ؟ المعروف هو عدم اعتبار الفحص فى جريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه عكس الشبهه الحكميه، الكلام يقع هنا أيضاً كما فى الشبهه الحكميه تاره بلحاظ البراءه العقليه، وتاره أخرى بلحاظ البراءه الشرعيه، يعنى مرّه نتكلم عن أنّه هل يصح التمسك بالبراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه قبل الفحص، أو لا ؟ هل جريان البراءه العقليه مشروط بالفحص فى الشبهات الموضوعيه، أو لا ؟ ومره نتكلّم عن البراءه الشرعيه .

أمّا عن البراءه العقليه،فمن الواضح أنّ الكلام عن جريان البراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه لا يصح إلّا بعد الفراغ عن أمرين:

الأمر الأول: الإيمان بقاعده قبح العقاب بلا بيان، وإلّا إذا لم نؤمن بالبراءه العقليه لا معنى لأن نقول أنّ جريان البراءه العقليه هل هو مشروط الفحص، أو لا ؟

الأمر الثانى: لابدّ أن نفرغ أيضاً عن تسليم جريان البراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه، وإلّا إذا قلنا أنّنا نؤمن بالبراءه العقليه، وبجريانها فى الشبهات الحكميه، ولكنها لا تجرى فى الشبهات الموضوعيه؛ فحينئذٍ لا معنى لطرح هذا البحث؛ لأنّ البراءه العقليه إذا كانت لا تجرى فى الشبهات الموضوعيه لا معنى لأن نتكلّم عن أنّ جريانها فى الشبهات الموضوعيه هل هو مشروط بالفحص أو لا ؟ إذن: لابدّ أن نفرغ عن هذين الأمرين حتى ندخل فى هذا البحث.

بالنسبه للأمر الأول تقدّم الحديث عن أصل البراءه العقليه مفصلاً.

بالنسبه للأمر الثانى: يعنى بعد أن نفرغ عن تسليم وجود قاعده عقليه تسمّى بالبراءه العقليه(قبح العقاب بلا بيان) نأتى إلى مسأله جريانها فى الشبهات الموضوعيه

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

الكلام يقع فى جواز إجراء البراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه قبل الفحص، لكن قلنا بأنّ هذا يتوقف على الفراغ عن تسليم أصل القاعده فى مقابل انكارها، ويتوقف على الفراغ عن جريان القاعده بعد تسليمها فى الشبهات الموضوعيه، فإذا سلمنا هذين الأمرين؛ حينئذٍ نقول أنّ هذه البراءه العقليه التى فرغنا عن ثبوتها وعن جريانها فى الشبهات الموضوعيه، هل يشترط جريانها فى الشبهات الموضوعيه بالفحص أو لا يشترط ؟

ص: ۳۰۹

المعروف بين القائلين بالبراءه العقليه عدم اشتراط جريانها بالفحص فى الشبهه الموضوعيه، تماماً عكس الشبهه الحكميه، فهم فرقوا بين الشبهتين بلحاظ البراءه العقليه، ففى الشبهه الحكميه اشترطوا الفحص فى جريانها، وفى الشبهه الموضوعيه لم يشترطوا ذلك وجوّزوا جريانها قبل الفحص، ومن هنا يقع هذا التساؤل: ما هو الفرق بين الشبهتين مع كون البراءه واحده ؟ فلماذا يشترط جريانها فى الشبهه الحكميه بالفحص ولا يشترط ذلك فى الشبهه الموضوعيه ؟

ما يُستدل به على وجوب الفحص فى الشبهه الحكميه بلحاظ البراءه العقليه سنذكره لنرى أنّه هل يجرى فى الشبهه الموضوعيه أو لا ؟

وبعباره أخرى: ما هو الذى استندوا إليه فى إثبات وجوب الفحص فى الشبهه الحكميه ؟ نذكر هذا الدليل لنرى أنّ هذا هل

يجرى فى الشبهه الموضوعيه، أو لا ؟ الدليل الذى ذكروه وتقدّم ذكره حاصله: أنّ المراد بالبيان الذى أَخذ عدمه فى موضوع القاعده هو البيان الأعم من البيان الواصل أو البيان الذى هو فى معرض الوصول، أو نقول أنّ البيان فى القاعده يُراد به البيان فى معرض الوصول لا البيان الواصل، والسر فى هذا قالوا: أنّ ديدن الشارع وطريقته فى بيان أحكامه وتبليغها أن يجعل أحكامه فى معرض الوصول وليس بناءه على إيصال الأحكام إلى كل مكلّف مكلف، وإنما طريقته فى بيان أحكامه هى أن يجعلها فى معرض الوصول، ولو جعل هذه الأحكام عند جماعه مخصوصين، ثمّ عن طريق النقل والروايه تصل إلى المكلفين. إذا فرضنا أنّ طريقه الشارع هى هذه؛ حينئذٍ يقال: لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص؛ لأنّ المكلف قبل الفحص لا يحرز موضوع هذه القاعده؛ لأنّ موضوعها هو عدم البيان الذى هو فى معرض الوصول، وإنما يحرز المكلّف أنّ البيان فى معرض الوصول إذا فحص، أمّا قبل الفحص فهو لا يحرز عدم وجود بيان فى معرض الوصول، القاعده لا تجرى فى الشبهه الحكميه قبل الفحص لعدم إحراز موضوعها. نعم، لو كان المراد من البيان فى القاعده هو البيان الواصل ؛ حينئذٍ يحرز المكلّف قبل الفحص موضوع القاعده؛ لأنّه قبل الفحص يستطيع أن يقول لا يوجد بيان واصل ولم يصلنى بيان؛ ولذا فُرض أنّه جاهل، لأنّه لم يتم عنده البيان، فهو يحرز قبل الفحص موضوع القاعده وهو عدم البيان الواصل، فيمكن أن يقال بجريان القاعده قبل الفحص إذا كان المراد من البيان فى القاعده هو البيان الواصل، لكن الصحيح أنّ المراد من البيان فى القاعده ليس هو البيان الواصل، وإنّما هو البيان الذى يكون فى معرض الوصول؛ وحينئذٍ لا تجرى القاعده قبل الفحص لعدم إحراز موضوعها، فلا تجرى القاعده قبل الفحص. إذن: لا يجوز إجراء البراءه العقليه قبل الفحص فى الشبهات الحكميه. هذا هو الدليل الذى يُذكر لإثبات وجوب الفحص فى الشبهه الحكميه. وهذا الدليل لا يجرى فى الشبهه الموضوعيه لسبب بسيط وهو أنّ المفروض فى الشبهه الموضوعيه وصول الحكم إلى المكلف وأنّ البيان تمّ على الحكم الشرعى؛ وحينئذٍ لا يتأتى هذا الطرز من الاستدلال لإثبات وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه، يعنى لا معنى له؛ لأنه عندما نفترض أن المكلف عالم بالحكم الشرعى لا معنى لأن نقول إذا كان المراد بالبيان البيان الواصل، فتجرى القاعده لأنّه يُحرز موضوعه الذى هو عدم وصول البيان، وإذا كان المراد من البيان هو البيان فى معرض الوصول؛ حينئذٍ لا تجرى القاعده لعدم إحراز موضوعها، سواء قلنا أنّ المراد من البيان هو البيان فى معرض الوصول، أو قلنا أنّه البيان الواصل، سواء كانت طريقه الشارع هى أن يجعل أحكامه فى معرض الوصول أو كانت طريقته أن يوصل أحكامه إلى كل مكلف مكلف، بالنتيجه هذا المكلف وصله الحكم الشرعى وتم عنده البيان على الحكم الشرعى ومشكلته فى الموضوع وليست فى الحكم الشرعى، فلا معنى للاستدلال على وجوب الفحص فى محل كلامنا بهذا البيان، هذا البيان يختص بالشبهه الحكميه؛ لأنّ المفروض فى الشبهه الحكميه الجهل بالحكم الشرعى، فنسأل ما هى طريقه الشارع فى إيصال أحكامه إلى المكلفين وعلى ضوء الطريقه نحدد ما هو المراد من البيان فى القاعده، هل يراد به البيان الواصل ؟ أو يراد به البيان فى معرض الوصول ؟ لكن هذا كله عندما يكون المكلف جاهلاً بالحكم الشرعى، أما عندما يكون عالماً بالحكم الشرعى، يعنى وصله الحكم الشرعى؛ حينئذٍ لا معنى لكل هذا الكلام وليس له موضوع فى الشبهه الموضوعيه.

ومن هنا يُستدل على وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه بما أشرنا إليه فى الدرس السابق، وكأنه وجه مستقل غير ما استدل به على وجوب الفحص فى الشبهه الحكميه، وجه آخر يختص بالشبهه الموضوعيه يُستدل به على وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه، وهو الذى نقلناه فى الدرس السابق وقلنا أنّ الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) أشار إليه فى الرسائل، وحاصله: أنّ المفروض فى الشبهه الموضوعيه هو العلم بالحكم الشرعى الكلى، يعلم أنّ الخمر حرام، فيقال أنّ علم المكلف بالحكم الشرعى ينجز عليه الحكم الشرعى، فتدخل الحرمه فى عهدته وتشتغل بها ذمته؛ حينئذٍ يجب عليه تفريغ الذمه مما اشتغلت به يقيناً، وهذا يتوقف على ترک کل ما يُحتمل كونه خمراً؛ لأنه إذا اقتصر فى مقام الامتثال على ترک ما يعلم كونه خمراً وارتكب ما يحتمل كونه خمراً، فأنه لم يفرّغ ذمته يقيناً مما اشتغلت به، تفريغ الذمه يقيناً مما اشتغلت به يتوقف على ترک ما يحتمل كونه من أفراد الحرام، فإذن: إذا شک فى أن هذا خمر أو لا، فهذه هى الشبهه الموضوعيه التى نتكلم عنها، وهذا الوجه يقول يجب عليه أن يتركه من باب المقدمه العلميه كما ذكر الشيخ، يعنى لا يجوز له إجراء البراءه إلى أن يفحص ويتبين أنه ليس من أفراد الحرام؛ حينئذٍ يجوز له ارتكابه، أما قبل ذلک فلا يجوز، بحكم العقل يجب عليه ترک کل ما يحتمل كونه من أفراد الحرام، فلا مجال لإجراء البراءه قبل الفحص، وبهذا نصل إلى نفس النتيجه الثابته فى الشبهه الحكميه، فى كلٍ منهما لا تجرى البراءه العقليه قبل الفحص؛ بل يجب على المكلف الفحص. هذا هو ما يستدل به على وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه.

وتقـدم فی الدرس السابق جواب هذا الوجه: أنّ الذی یتنجز علی المکلف ویدخل فی عهدته وتشـتغل به ذمته ویجب علیه تفریغ الـذمه یقینـاً منـه هـو الحکـم الفعلی المنجز ولیس هـو الحکـم الکلی الـذی عبّرنـا عنه بالجعـل، العلم بالجعـل لاـ ینجز شـیئاً علی المکلف، وإنّمـا العلم بـالحکم الفعلی هو الـذی یکون منجّزاً ویکون موجباً لاسـتحقاق العقاب علی المخالفه، الحکم إنما یصـیر منجزاً علی المکلف إذا کان عالماً بالکبری والصغری، أی إذا کان عالماً بالجعل والموضوع یتنجز هذا الحکم علیه ویصبح فعلیاً، هـذا الحکم الفعلی هو الـذی یـدخل فی عهـده المکلف وتشـتغل به ذمته، فـإذا علم بالحکم الکلی(أنّ الخمر حرام فی الشـریعه) وعلم بأنّ هذا خمر یصـبح الحکم فعلیاً ومنجزاً علی المکلف نتیجه هذین العلمین؛ حینئذٍ یجب علیه تفریغ ذمته یقیناً مما اشتغلت به، وهذا غیر متحقق فی محل الکلام، یعنی فی الشـبهه الموضوعیه، إذ فی الشـبهه الموضوعیه هو وإن کان عالماً بالحکم الکلی، لکن المفروض أنّه لیس عالمـاً بـالموضوع، وإنمـا هو شـاک بـالموضوع ولاـ یعلم أنّ هـذا خمر أو خـل ؟ فلاـ یسـتطیع أن یقول تنجزت علیّ حرمـه هـذا، هـذه الحرمـه لیست منجزه علیه بمجرّد علمه بـأنّ الخمر حرام، وبهـذا یتضـح الجـواب عن هـذا الـوجه. فالحکم الکلی لا یتنجز علی المکلف بمجرد علمه به، یعلم المکلف بأنّ الحج واجب علی المستطیع وکلّنا نعلم بذلک، لکن هذا لا ینجز شیئاً علی المکلف، إلّا إذا قرن بهذا العلم العلم بتحقق الاستطاعه؛ حینئذٍ یصبح هذا الوجوب فعلیاً، أمّا مجرّد العلم بالجعل الذی هو الموجود فی الشبهه الموضوعیه حسب الفرض، فهذا لا یُدخل شیئاً فی عهده المکلف ولا ینجز شیئاً علی المکلف حتی نقول هـذا التکلیف تنجز علی المکلف، فیجب علیه الخروج من عهـدته یقیناً وهذا لا یکون إلّا بترک ما یحتمل کونه من أفراده، فإذن: یجب التوقف والاحتیاط فی الشبهات الموضوعیه ولا یجوز إجراء البراءه. هذا الکلام لیس صحیحاً.

وبناءً على هذا؛ حينئذٍ يقال: لا يوجد ما يمنع من إجراء البراءه فی الشبهات الموضوعيه لتحقق موضوعها وهو أنّ المكلّف لم يتم عنده البيان على حكم منجز، قاعده قبح العقاب بلا بيان تقول: يقبح العقاب عندما لا يتم البيان على حكم فعلی منجز، وهذا المكلف فی الشبهه الموضوعيه لم يتم عنده البيان على حكم فعلی منجز وإن كان عالماً بالجعل؛ لأنّ المفروض أنّه يجهل الموضوع ويشك فی أنّ هذا خمر أو خل، فالبراءه تجری فی الشبهه الموضوعيه قبل الفحص لتماميه موضوعها؛ لأنّ موضوعها هو عدم البيان على الحكم الفعلی المنجز وهذا المكلف لم يتم عنده البيان.

لا- يقال: أنّ نفس هذا الكلام يمكن قوله فی الشبهه الحكميه، غايه الأمر تبديل الجهل بالموضوع فی محل كلامنا بالجهل بالحكم الكلی، وبالنتيجه فی كل منهما يكون موضوع القاعده متحقق، فی الشبهه الموضوعيه قلنا أنّ المكلّف الجاهل بالموضوع لم يتم عنده البيان على الحكم الفعلی، لجهله بالموضوع وعدم علمه بالصغری، فيتحقق موضوع القاعده، فتجری البراءه قبل الفحص فی الشبهه الموضوعيه، ننقل نفس هذا الكلام إلی الشبهه الحكميه، فنقول أنّ الجاهل بالحكم الشرعی حتی لو كان عالماً بالموضوع ويعلم أنّ هذا خمر، لكن لا يعلم أنه حرام، هذا أيضاً لم يتم عنده البيان على الحكم الفعلی؛ لأنّ الحكم الفعلی كما ذكرنا يتوقف على العلم بالجعل والعلم بالموضوع، فی الشبهه الموضوعيه هو جاهل بالموضوع وفی الشبهه الحكميه هو جاهل بالحكم الكلی، بالنتيجه هو لم يتم عنده البيان على الحكم الفعلی، فأيضاً يتحقق موضوع القاعده، فينبغی أن تجری البراءه قبل الفحص حتی فی الشبهات الحكميه لتحقق موضوعها ونفس العله التی ذكرت فی الشبهه الموضوعيه ينبغی ان تُذكر هنا

فأنّه يقال فی جوابه: هناک قالوا أنه فی الشبهه الحکمیه حیث أن الجهل متعلق بالتکلیف والحکم الشرعی الکلی، هناک یأتی الدلیل الذی ذکروه علی مسأله وجوب الفحص وهو أنّ هذا الحکم الشرعی الذی یجهله المکلف؛ بل جمیع الأحکام الشرعیه ما هی طریقه الشارع فی بیانها؛ حینئذٍ یأتی هذا الکلام الذی قلنا أنّه لا معنی له فی الشبهه الموضوعیه؛ لأنّ المکلّف یجهل بالحکم الشرعی ویکون معذوراً لو أجری البراءه وخالف هذا الحکم الشرعی، العقل یقول لابدّ من معرفه طریقه الشارع فی بیان الحکم الشرعی ما هی ؟ وعلی ضوئها نحدد أنّ البیان فی القاعده ماذا یُراد به، فإن کانت طریقه الشارع فی بیان أحکامه هی إیصال الأحکام إلی کل مکلف مکلف؛ حینئذٍ المکلّف قبل الفحص یقول لم یصلنی الحکم الشرعی؛ حینئذٍ یکون المراد من البیان فی القاعده هو البیان الواصل؛ فحینئذٍ تجری القاعده فی حقّه. أمّا إذا قلنا أنّ طریقه الشارع فی بیان أحکامه هی جعل الحکم فی معرض الوصول ولیس من شأن الشارع أن یوصل الحکم إلی کل مکلف، العقل هنا یتدخل ویقول أنّ هذا المکلّف الذی یترک الفحص مع کون طریقه الشارع هی هذه لا یکون معذوراً، وإنّما یجب علیه الفحص؛ لأنّ طریقه الشارع ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــ هی جعل الحکم فی معرض الوصول، فیکون البیان فی القاعده هو أنّ العقل یقول للمکلف إذا أحرزت عدم وجود بیان فی معرض الوصول فأنت معذور یقبح عقابک، أمّا إذا لم تحرز أنّ هذا لا وجود له فی معرض الوصول؛ حینئذ تستحق العقاب ویصح عقابک، فإذن: العقل إنما یقول بقبح العقاب عند عدم وجود البیان فی معرض الوصول، والمکلف قبل الفحص لا یحرز عدم وجود بیان علی الحکم الشرعی فی معرض الوصول، وإنّما یحرزه بالفحص، أمّا قبل الفحص فهو لا یحرز عدم وجود البیان حتی نقول أنّ موضوع القاعده متحقق وتجری فی حقه البراءه العقلیه قبل الفحص. هذا هو الفرق بین الشبهه الموضوعیه والشبهه الحکمیه. ومن هنا یظهر أنّ البراءه تجری فی الشبهه الموضوعیه قبل الفحص، حتی أنّ الشیخ(قدّس سرّه) ادّعی الإجماع، ولو فی بعض الموارد علی جریان البراءه فی الشبهه الموضوعیه قبل الفحص، فالقضیه مسلّمه وبلحاظ الأدله أیضاً مسلّمه، وإذا کان هناک نقاش فهو فی الشبهه الحکمیه، هناک یوجد کلام فی وجوب الفحص فی الشبهه الحکمیه وعدم جریان البراءه العقلیه قبل الفحص، المحقق العراقی(قدّس سرّه) لدیه مناقشه ویقول أنّ البراءه العقلیه تجری فی الشبهه الحکمیه قبل الفحص. والظاهر أنّ جریان البراءه العقلیه فی الشبهه الموضوعیه مسلّم من قِبل الجمیع.

ص: ۳۱۴

نعم، بعـد أن فرغنـا عن عـدم وجوب الفحص تبقى هنـا مسأله وهى أنّه هل البراءه تجرى فى الشـبهه الموضوعيه قبل الفحص فى كل الأحوال ؟ المحقق النائينى(قـدّس سرّه) عنـده كلام معروف حيث ذكر أنّ الفحص فى الشـبهه الموضوعيه يكون واجب فى حالتين: (١)

الحـاله الأـولى: مـا إذا توقّف امتثـال التكليف غالبـاً على الفحص، حيث فى بعض الأحيـان يتوقف امتثـال التكليف على الفحص بحيث إذا لم يفحص لاـ يكون هنـاك امتثـال للتكليف، كمـا إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التى لا يحصل العلم بها إلاّـ بـالفحص عنه، فـإذا لم يفحص عن الموضـوع لاـ يعلم به، وعـدم العلم به يـؤدى إلى عـدم امتثـال التكليـف، ويُمثّل لـذلك بالاسـتطاعه فى الحج والنصاب فى الزكاه، يقول عاده العلم بالاستطاعه فى باب الحج والعلم بالنصاب فى باب الزكاه لا يكون إلاّ بالفحص، فإذا كان العلم بالموضوع يتوقف على الفحص؛ فحينئـذٍ ترك الفحص يؤدى إلى عدم العلم بالموضوع، وبالتالى يؤدى إلى عـدم امتثـال التكليف، هو عنونه بهـذا العنوان(ما إذا توقف امتثال التكليف على الفحص فى الشـبهه الموضوعيه كما إذا كان موضوع التكليف لاـ يُعلم به إلاّ بالفحص، فى هـذه الحاله يجب على المكلف الفحص) واسـتدل على هـذا بـدليل وهو أنّ ترك الفحص يلزم منه مخالفه التكليف كثيراً؛ لأنّ المفروض العلم بالاسـتطاعه غالباً يتوقف على الفحص، فإذا ترك المكلف الفحص سوف لا يعلم بالاسـتطاعه، وهذا يؤدى إلى عدم امتثال التكليف غالباً. هو يقول: هذا فى الحقيقه يوجب أن تكون هناك ملازمه عرفيه بين تشـريع حكم من هـذا القبيـل مرتب على موضوع ولاـ يحصـل العلم بموضوعه إلاّـ بعـد الفحص غالبـاً، وإلاّ يلزم لغويه تشـريع هذا الحكم، فأنّ الشارع شرّع هذا الحكم حتى يُمتثل، بينما عدم إيجاب الفحص والحال هذه يؤدى إلى لغويه تشريع هذا الحكم، فتكون هناك ملازمه بين تشـريع حكم من هـذا القبيل وبين إيجاب الفحص، فالتزم بوجوب الفحص فى مثل هذه الحاله اعتماداً على هذا الدليل.

ص: ٣١٥

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۴، ص ٣٠١.

الحاله الثانيه: ما إذا كانت مقدمات العلم بالموضوع حاصله بحيث لا يحتاج العلم بالموضوع من المكلف إلّا أن ينظر، ويمثّل لذلك بما إذا توقف العلم بطلوع الفجر على مجرّد النظر، أو الشمس أو أى شيءٍ من هذا القبيل، مقدمات العلم بالموضوع حاصله، الأفق واضح وليس هناك غيم، ولا يتوقف العلم بالموضوع على فحص وسؤال وذهاب وإياب، وإنّما يتوقف فقط على أن يفتح المكلف عينه ليرى الفجر، فى هذه الحاله لا يجوز للمكلف إجراء البراءه بدعوى أنّه غير عالم بطلوع الفجر؛ بل يجب عليه الاحتياط والفحص. واستدل على هذه الحاله بأنّ الفحص لا يصدق على مجرد فتح العين، عرفاً لا يقال له فحص حتى نتكلم بأنّ الفحص ليس واجباً، هذا ليس فحصاً أصلاً، وإنّما الفحص العرفى هو الذى يكون بتمهيد مقدمات وعنايات وسؤال....الخ، هذا هو الفحص الذى نقول أنّه لا يجب فى الشبهه الموضوعيه، أمّا هذا فليس هو فحص لا يجب، فالدليل دلّ على أنّ الفحص لا يجب، وهو ما قلنا أنّه الذى يكون بتمهيد مقدّمات وعنايات....الخ.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام من المحقق النائينى(قدّس سرّه) استثنى حالتين من الشبهه الموضوعيه وذهب إلى أنّ الفحص يكون فيهما واجباً خلافاً لسائر الحالات والموارد من الشبهه الموضوعيه.

المورد الأولى: هى ما إذا كان امتثال التكليف يتوقف غالباً على الفحص بحيث لولا الفحص سوف لا يمتثل ذلك التكليف غالباً كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التى لا يحصل العلم بها عادةً إلّا بالفحص، ومثّل لذلك بالنصاب والاستطاعه وبمسأله ما إذا شك فى زياده الربح على المؤنه. فى هذه الحالات قال يجب الاحتياط. وقلنا أنّه استدل على ذلك بأنّه لولا وجوب الفحص لأدى ذلك إلى مخالفه التكليف كثيراً، وفى حالٍ من هذا القبيل تتشكل ملازمه عرفيه بين تشريع ذلك التكليف وبين إيجاب الفحص.

ص: ٣١٦

السيد الخوئى(قدّس سرّه) أجاب عن هذا المورد، (١) وظاهر جوابه هو أنّه يسلّم الكبرى، ولكنّه يناقش فى تطبيقها على الأمثله التى ذكرها، الكبرى التى يسلّمها هى أنّ امتثال التكليف إذا كان يتوقف عاده على الفحص ولو باعتبار كونه من الموضوعات التى لا يحصل العلم بها عاده إلا بالفحص، فى هذه الحاله يكون الفحص واجباً، لكن تطبيقها على الأمثله التى ذكرها غير واضح، فمنع من انطباق هذه الكبرى على الأمثله التى ذكرها بدعوى أنّ العلم ببلوغ المال مقدار النصاب فى باب الزكاه، أو مقدار الاستطاعه فى باب الحج، أو كون الربح الذى دخله أزيد من المؤنه أو لا، هذه أمور قد تحصل بلا حاجه إلى الفحص، هو يعلم بأنّ الأموال التى ورثها عن أبيه هى أموال كثيره جداً تحقق له الاستطاعه، أو تحقق له النصاب، أو أزيد من المؤنه التى يحتاجها، قد يُفترض هذا، وقد يُفترض أننا نشك فى ذلك، فالحالات مختلفه كما هو الحال فى سائر الموضوعات ولا خصوصيه لهذه الموضوعات التى ذكرها فى قبال سائر الموضوعات الخارجيه، فى كل موضوع من الموضوعات قد يعلم المكلف به، وقد يعلم بعدمه، وقد يشك فى تحققه وعدمه، هذه أمور تاره نفترض أنّه يعلم بها، أى يعلم ببلوغ المال النصاب، وتارةً أخرى يعلم بعدم

بلوغه النصـاب، وأخرى يشـک فی أنّه بـالغ النصاب أو لا ؟ نعم، فی بعض الأحیان قـد یتفق توقف العلم بهـذه الموضوعات علی الفحص، لکن التوقف اتفاقاً وفی بعض الأحیان لا یسـتلزم وجوب الفحص، وإلاّ لوجب الفحص فی أکثر الموضوعات، حیث أنّ أکثر الموضوعات فی الشـبهات الموضوعیه حالها حال هـذه الموضوعات قـد یتفق العلم بها وقـد یتفق العلم بعـدمها وقد یشک، وقـد یتوقف حصول العلم بهـا أحیانـاً علی الفحص، فإذا التزمنا بوجوب الفحص فی ما نحن فیه، فلابـدّ أن نلتزم بوجوب الفحص فی سـائر الموضوعـات الأـخری؛ إذ لاـ فرق بین الموضوعـات الأـخری وبین ما نحن فیه فی أنّ کل هـذه الأمور محتمله فیها، فی بعض الأحیـان قـد یتفق توقف العلم بحصول النصـاب علی الفحص وفی أحیـان أخری کثیره لیس هکـذا، إمّا أن یعلم بأنّ المال الذی عنده یبلغ النصاب أو یعلم بعدم بلوغه النصاب أو یشک فی ذلک.

ص: ۳۱۷

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج ۲، ص ۵۱۱.

بعـد أن انتهى إلى نتيجه عـدم وجوب الفحص حتى فى هـذه الموضوعـات، اسـتثنى من ذلـك حـاله واحـده حكم فيهـا بوجوب الفحص وهى حاله المثال الثالث الـذى ذكره، وهى ما إذا شك فى زياده الربح الذى دخله على المؤنه، يقول: فى هذه الحاله هنا لابـدّ من التفصـيل فى مسـأله يُشـار إليهـا فى بحث الخمس وهى أنّه هل نبنى على تعلّق الخمس بالربـح من حين ظهوره كما هو الرأى المشهور وأنّ التأخير إلى نهايه السنه هو من باب الإرفاق بالمكلّف والمسامحه معه. بناءً على هذا؛ حينئذٍ يجب الفحص فى هـذه الحـاله، باعتبار أنّ الشك فى المقام هو شك فى الإسـقاط لا فى أصل الوجوب؛ لأنّ الوجوب متيقن، من حين ظهور الربح تعلق الخمس به وإنّما الشك فى سـقوطه باعتبار الشك فى أنّه زائد على المؤنه أو لا؛ لأنّه إذا لم يكن زائداً على المؤنه، إذا كان هـذا الربـح الـذى تعلّق به الخمس يقيناً بمقدار المؤنه أو أقل من المؤنه يسـقط من باب الإرفاق، وإذا كان أزيد من المؤنه يجب الخمس، إذن: شـكّه ليس فى أصل الوجوب، وإنّما شـكّه فى السقوط بعد الفراغ عن أصل الوجوب، وفى هذه الحاله يجب عليه إداء الخمس إلاّ أن يفحص ويظهر له عـدم الزياده، أمّا إذا لم يفحص يجب عليه إداء الخمس إذا شك فى أنّ الربـح الذى دخله هل هو أزيـد من المؤنه أو لا. نعم، لا يجب عليه إداء الخمس إذا علم بأنّه لا يزيـد على المؤنه. أمّا إذا لم يعلم بذلك، سواء علم بالزيـاده، أو شـك فى الزياده، على كلا التقـديرين يجب عليه الفحص؛ لأنّه فى حاله العلم بالزياده واضـح وفى حاله الشك؛ لأنّ هذا الشك ليس شكّاً فى أصل التكليف، وإنّما هو شك فى السقوط بعد تيقن التكليف، وفى هذه الحاله؛ حينئذٍ لا تجرى البراءه ويجب عليه أداء الخمس. نعم، بناءً على الرأى الآخر فى المسأله المعروف أنّ الشـيخ ابن إدريس (قـدّس سرّه) هو الذى التزم به والـذى يقول أنّ الخمس يتعلّق بالربح بعد مضـى السـنه ولا يتعلّق به من أول ظهوره، فى هذه الحاله لا وجه لوجوب الفحص فى حاله الشك؛ لأنّ الشك ليس فى السـقوط بعـد تعلُّق الوجوب به، وإنّما الشك فى أصل الوجوب وتعلّق الخمس به؛ لأنّ الخمس إذا كان بمقدار المؤنه، فلا وجوب أصـلاً، أمّا إذا كان أزيد من مقدار المؤنه يتعلّق به الخمس، فيكون الشك فى الزياده وعدمها شكـاً فى الوجـوب وعـدمه، فى هـذه الحـاله تجرى الـبراءه ولاـ يجـب عليـه الفحص. بعـد أن ذكر أنّه بنـاءً على رأى الشـيخ أبن إدريس(قـدّس سـرّه) يقول وهو الظـاهر، وكأنّه يظهر منه أنّه يختار القول الثانى الـذى ذهب إليه أبن إدريس(قـدّس سـرّه) خلافاً للمشهور.

ظاهر كلام السيد الخوئی(قدّس سرّه) أنّه يسلّم الكبرى وإنّما تطبيقها على الأمثله غير واضح باعتبار أنّ هذه الموضوعات حالها حال الموضوعات الأخرى وليس لها خصوصيه، لو كانت واقعاً تنطبق عليها الكبرى بأن كان امتثال التكليف يتوقف غالباً على الفحص فيها صحّ كلامه، لكن يقول هی ليست هكذا، وإنّما حالها حال الموضوعات الأخرى قد يعلم بتحققها وقد يعلم بعدم تحققها وقد يشك أو قد يتفق أحياناً توقف العلم بها على الفحص، وهذا قد يحصل فی سائر الموضوعات الأخرى.

ما نقوله هو: أنّ هذه الكبرى التی سلّمها لماذا لم يجريها ويستدل بها فی الشبهات الحكميه، وأنّه قد يقال أنّها كما تجری فی الشبهات الموضوعيه تجری أيضاً فی الشبهات الحكميه، باعتبار أنّ العلم بالحكم الشرعی عادةً يتوقف على الفحص، هذه الكبرى التی سلّمها تلحظ الأحكام بنحو الانحلال، ومفادها هو كل حكم يتوقف امتثاله غالباً على الفحص يجب فيه الفحص؛ لأنّه ــــــــــ حسب دعوى المحقق النائينی ــــــــــ تتشكل ملازمه عرفيه بين تشريع هذا الحكم وإيجاب الفحص، يعنی أنّه يشرّع حكماً مع فرض أنّه لا يحصل العلم به إلا بالفحص، وهذا يوجب تحقق ملازمه عرفيه بين تشريع هذا الحكم وبين إيجاب الفحص، وهذا كما نطبقه فی محل كلامنا باعتبار أنّ العلم بموضوع الحكم الشرعی يتوقف على الفحص، أنّ وجوب الزكاه والحج امتثاله غالباً يتوقف على الفحص عن موضوعه؛ لأنّ العلم بموضوعه يتوقف على الفحص غالباً، فتتشكل هذه الملازمه العرفيه، نفس هذا الكلام لماذا لا يجری فی الشبهه الحكميه نفسها ؟ يعنی حينما يكون هناك حكم يتوقف العلم به على الفحص غالباً وهذا الشیء لا يمكن إنكاره بالنسبه للأحكام الشرعيه بالنسبه لنا، دعك من الأحكام الضروريه التی ثبتت بالقطع واليقين، وإنّما الأحكام الأخرى التی يشك فيها المجتهد، لا إشكال أنّ العلم بها يتوقف على الفحص غالباً، ومن دون فحص لا يعلم المكلف بالحكم الشرعی، لنقل هنا ايضاً تتشكل ملازمه بين تشريع هذا الحكم وبين وجوب الفحص عنه، بأن يقال: فی هذه الحاله يجب الفحص عن هذا الحكم الشرعی؛ لأنّ العلم بهذا الحكم الشرعی يكون متوقفاً على الفحص، لعل الخصوصيه والسر فی هذا أنّه فی محل كلامنا يوجد لدينا علم بالحكم الشرعی، بينما فی الشبهه الحكميه لا يوجد علم بالحكم الشرعی، فی محل كلامنا هناك علم بالحكم الشرعی بلا إشكال، غايه الأمر أنّ هذا الحكم الشرعی الذی نعلمه بثبوته وتشريعه نقول: أنّ تشريعه مع كون موضوعه لا يحصل العلم به عاده إلا بالفحص، يستلزم إيجاب الفحص. هذا هو مدّعى المحقق النائينی(قدّس سرّه)، وتطبيقه فی الشبهه الحكميه ليس وارداً؛ لأنّه فی الشبهه الحكميه هناك شك فی أصل الحكم الشرعی، فنحن لا نعلم أنّه هل شُرّع هذا الحكم أو لم يُشرّع، فلا يمكن أن نثبت ملازمه بين تشريعه وبين إيجاب الفحص، فأساساً هذا الدليل يختص بالشبهه الموضوعيه ولا يشمل الشبهه الحكميه.

بالنسبه إلى ما ذكره من الاستثناء فى مثال ما إذا شك فى زياده الربح على المؤنه، هناك ملاحظات على كلامه هنا:

أولاً: هذه المسأله لم يلتزم بها لا فى الرساله العمليه ولا فى شرحه على العروه؛ بل ينص هناك على أننا لم نجد وجهاً صحيحاً لما ذهب إليه الشيخ ابن إدريس(قدّس سرّه) من أنّ الخمس يتعلق بالربح بعد نهايه السنه ولا يتعلق به من أول ظهور الربح، فقوله هنا(وهو الظاهر) غريب، وهذا موجود فى أحد تقريريه وغير موجود فى التقرير الآخر (۱)

ثانياً: يمكن أن يقال أنّ وجوب أداء الخمس بعد ظهور الربح فى حاله الشك فى زيادته على المؤنه أو عدم زيادته، هو جعل هذا يتفرّع على قول المشهور، يعنى إذا قلنا بمقاله المشهور من تعلق الخمس بالربح من حين ظهوره؛ فحينئذٍ فى محل الكلام الشاك من دون فحص يجب عليه أداء الخمس، وأنّ هذا يتفرّع على قول المشهور ولا يتفرّع على القول الآخر فى المسأله. التفرّع على قول المشهور ليس واضحاً؛ لأنّ الظاهر أنّ المشهور لا يقول بتعلّق الخمس بأصل الربح أو بمطلق الربح، وإنّما المشهور يقول بتعلّق الخمس بما زاد على المؤنه. غايه الأمر أنّ المشهور يقول بتعلّق الخمس بالزائد على المؤنه من حين ظهوره، الشيخ ابن إدريس(قدّس سرّه) يقول لا يتعلّق به من حين ظهوره، وإنّما يتعلق به فى نهايه السنه، الظاهر أنّ هذا هو الفرق بينهما، بمعنى أنّ كلاً منهما يسلم بأنّ الخمس يتعلّق بالزائد على المؤنه، ولا إشكال بينهما فى ذلك، فالخمس يتعلّق بالزائد على المؤنه، مقدار المؤنه لا يتعلّق به الخمس أصلاً لا من حين ظهوره ولا بعد ذلك، وإنّما الخمس يتعلق بالزائد. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ هذا الذى ذكره من تفرّع وجوب الأداء على قول المشهور عند الشك فى الزياده ما لم يفحص، هذا غير واضح؛ لأنّه بناءً على هذا إذا شك فى الزياده لا يكون هذا شكّاً فى السقوط بعد فرض التعلق، وإنّما شك فى أصل التعلق والوجوب، هو عندما يشك فى أنّ هذا الربح الذى دخله هل هو أزيد من المؤنه أو ليس أزيد من المؤنه ؟ إن كان أزيد من المؤنه يتعلّق به الخمس؛ لأننا قلنا أنّ الخمس يتعلق بالزائد على المؤنه، وليس بمطلق الربح ولو لم يكن زائداً على المؤنه، وإنّما هو يتعلق بالزائد على المؤنه، فإذا شك فى الزياده فأنّه يكون شكاً فى أصل التعلق والوجوب، فما ذكره كدليل على وجوب أداء الخمس عند الشك فى الزياده من دون فحص، هذا لا يتفرّع على قول المشهور، المشهور يلتزم بأنّه حين الشك فى زياده ما دخله على المؤنه او عدم زيادته لا يجب عليه أداء الخمس؛ لأنّه لا يرى أنّ الخمس يتعلّق بمطلق الربح ولو لم يكن أزيد من المؤنه، وإنّما يقول أنّ الخمس يتعلّق بما يزيد على المؤنه؛ بل الفتوى عدم وجوب أداء الخمس حتى مع العلم بزياده الربح على المؤنه لا يجب عليه أداء الخمس من البدايه، فضلاً عن حاله الشك فى الزياده. نعم فى حاله ما إذا علم بزياده الربح الذى دخله على المؤنه وقطع بعدم ظهور مؤنه جديده فى أثناء السنه، فى هذه الحاله هناك رأى يرى أنّه يجب عليه أداء الخمس من البدايه. إذن: المناط ليس على العلم بالزياده.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ۲، ص ۵۱۱.

الحاله الثـانيه التى ذكرهـا المحقق النائينى(قـدّس سـرّه): هى مسأله النظر، يعنى إذا كان الفحص ليس فيه مؤنه أكثر من أن يفتح عينه، فى هذه الحاله يقول المحقق النائينى(قدّس سـرّه) يجب الفحص فى الشـبهه الموضوعيه، ويسـتدل على ذلك بأنّ هذا ليس فحصاً وعرفاً لا يسمى فحص حتى نقول بأنّ ها الفحص لا يجب على المكلف، الدليل دل على أنّ الفحص ليس واجباً فى الشبهه الموضوعيه، لكن المقصود به الفحص الـذى فيه مؤنه وبـذل جهـد وسؤال، أمّا إذا كان الفحص بمقدار أن يفتح عينه فقط سوف يعلم بالموضوع وبالتالى سوف يعلم بالحكم الفعلى، فى هذه الحاله هذا لا يسـمى فحص حتى نقول أنّ الأدله تشـمله وتدل على عدم وجوبه. فى هذه الحاله نلتزم بوجوب الاحتياط والفحص.

السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) أيضاً أجاب عن هذه الحاله بما حاصله: أنّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ فى الأدله وليس لدينا دليل يدل على وجوب الفحص حتى نقول مـا معنى الفحص ؟ ومـا هو مفـاد الفحص عرفـاً ؟ ثمّ نقول: أنّ الفحص عرفـاً هو الفحص الـذى يسـتلزم مؤنه وبـذل جهـد، لم يرد الفحص فى شـىء من الأدله، وإنّمـا الـدليل الـذى لـدينا هو دليـل الـبراءه، وموضوعهـا الجهل والجاهل، الجاهل يمكنه أن يجرى البراءه، هذا المكلّف جاهل بالموضوع وبالتالى جاهل بالحكم الفعلى، الأدله تقول أنّ الجاهل تجرى فى حقّه قاعده قبح العقاب بلا بيان، فموضوع الأدله هو الجاهل، وهذا الموضوع متحقق فى محل الكلام حتى إذا كان هو يتمكن أن يعلم بمقـدار أن يفتـح عينه، قبل أن يفتـح عينه هو جاهل، فإذا كان جاهلاً تشـمله الأدله وتـدل على إمكان أن يجرى البراءه ولا دليل على وجوب الفحص عليه، ولا مقيّد لأدله البراءه.

الـذی یمکن أن یقـال هو: لا یمکن إنکار أنّ عنوان(الجاهل) صادق فی حق هـذا المکلف فی محل الکلام وإن کان بإمکانه أن یعلم بمجرّد أن یفتـح عینیه، لکن الکلاـم لیس فی صـدق الجاهـل وعـدمه، وإنّما الکلام فی أنّ أدله البراءه هل تشـمل مثل هـذا الجاهل أو لا ؟

وبعباره أخری: هل فی أدله البراءه ما یوجب انصرافها عن هذه الحاله ؟

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه

قلنا فی الدرس السابق أنّ الکلام لیس فی صدق الجاهل وعدمه، وإنّما الکلام فی أنّ أدله البراءه العقلیه هل تشـمل الجاهل الذی بإمکـانه أن یعلم بموضوع الحکم الشـرعی بمجرّد أن یفتـح عینیه؟ نعم، هو جاهـل ولم یتم عنـده البیـان، لکن الـبراءه العقلیه هل تشمل هذا النوع من الجهل، أو لا ؟

قد یقال: أنّ البراءه العقلیه لا تشـمل هذا النوع من الجهل، ویُذکر فی مقام تقریب عدم الشـمول مسأله أنّ الارتکاز العقلائی قائم علی أنّ ترک الفحص بهـذا المقـدار یعتبر فراراً وتهرّبـاً من الحکم الشـرعی، والعقلاـء لا یرون أنّ هـذا معـذراً، وکلامنا فعلاً فی البراءه العقلیه، إذا کـان هنـاک ارتکاز عقلائی علی عـدم معـذوریه الجاهل فی هـذه الحاله؛ حینئـذٍ هـذا معناه یحـدث قصور فی البراءه العقلیه، بمعنی أنّ البراءه العقلیه أساساً لا تشمل جاهلاً من هذا القبیل، وإنّما تشمل الجاهل فی الموارد الأخری.

بعبـاره أخری: أنّ قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بیـان مختصه بالجاهـل الـذی یکون علمه بالموضوع وبالتالی بالحکم الشـرعی الفعلی یتوقف علی الفحص والتفتیش وبـذل المؤنه والجهـد، هذا هو الذی تدل البراءه العقلیه علی أنّه معذور لو ترک الفحص وخالف الواقع، ویقبـح عقابه؛ لأنّ عقابه بلا بیان، أمّا الجاهل فی محل الکلام العقلاء یرون بأنّه لو ترک الفحص وخالف الواقع عند ترکه للفحص لاـ یکون معـذوراً؛ لأنّ ترکه للفحص یعتبر تهرّباً من الحکم الشرعی، وکأنّهم یرون أنّ الحکم الشـرعی واصل إلیه؛ لأنّ علمه بموضوع الحکم الشـرعی الفعلی لاـ یحتـاج منه إلاّـ لهـذه الحرکه البسـیطه، فکأنّ الحکم الشـرعی واصل إلیه، ویعتبرون أنّ ترک الفحص بهـذا المقـدار هو تهرّب وفرار من الحکم الشـرعی؛ ولـذا لا یرونه معذوراً، وهذا معناه أنّ هناک قصوراً فی البراءه العقلیه عن الشمول لمثل هذا الجاهل. هذا هو المدّعی ولیس الکلام فی أنّ هذا هل هو جاهل أو لا ؟ نعم، هو جاهل وغیر عالم، لکنّه هل هناک قصور فی البراءه العقلیه عن الشمول لمثله أو لا ؟ هذا هو محل الکلام. هذا کلّه بلحاظ البراءه العقلیه.

ص: ۳۲۲

الآـن نـأتی إلی البراءه الشـرعیه، یعنی نتکلّم عن الشـبهه الموضوعیه لکن بلحـاظ أدلّه البراءه الشـرعیه والکلاـم فی أنّه هل تجری الـبراءه الشـرعیه فی الشـبهه الموضوعیه من دون فحص ؟ هـل یشـترط فی جریـان أدله الـبراءه الشـرعیه فی الشـبهات الموضوعیه

الفحص بحيث لا يجوز إجراؤها قبل الفحص، أو لا ؟

فی المقام ذهبوا إلی عدم الاشتراط، فيجوز للمكلف أن يجری البراءه الشرعيه فی الشبهه الموضوعيه قبل الفحص. واستدلوا علی ذلک بإطلاق أدله البراءه الشرعيه وأنّها تشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، ولا تختص بحاله ما بعد الفحص؛ إذ لا يوجد فی أدله البراءه الشرعيه ما يوجب اختصاصها بما بعد الفحص، فمقتضی إطلاقها هو جواز إجرائها حتی قبل الفحص.

لکن تقدم سابقاً أنّ هناک وجوهاً تمنع من إطلاق أدله البراءه الشرعيه، أو توجب عدم کونها مطلقه لحاله ما قبل الفحص فی الشبهات الحکميه، حيث وقع الکلام سابقاً فی أنّها اساساً هل فيها إطلاق بحيث تشمل حاله ما قبل الفحص أو لا ؟ وعلی تقدير أن يکون فيها إطلاق هل هناک ما يمنع من هذا الإطلاق، أو لا ؟ وقد تقدّمت الوجوه التی ذکرت لإثبات وجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءه الشرعيه قبل الفحص، الکلام هنا يقع فی أنّ هذه الوجوه التی منعت بشکلٍ أو بآخر من جريان البراءه فی الشبهه الحکميه، هل تجری فی محل الکلام قبل الفحص، أو لا ؟ فرضاً کان وجه من الوجوه يمنع من جريان البراءه فی الشبهه الحکميه لابدّ أن نلاحظ فی محل الکلام هل يمنع هذا الوجه من جريان البراءه الشرعيه فی الشبهه الموضوعيه قبل الفحص أو لا ؟ فإذا انتهينا إلی نتيجه أنّ هذه الوجوه علی تقدير أن تکون مانعه من جريان البراءه فی الشبهه الحکميه قبل الفحص فهی لا تجری فی محل الکلام؛ حينئذٍ يتم ما ذکروه من التمسک بإطلاق أدله البراءه الشرعيه لإثبات جريانها قبل الفحص فی الشبهات الموضوعيه.

ص: ٣٢٣

قالوا بأنّ هذه الوجوه المتقدمه إذا تمّت ومنعت من جريان البراءه الشرعيه فى الشبهه الحكميه قبل الفحص، فهى لا تجرى فى الشبهه الموضوعيه؛ وذلك لأنّه بحسب النتيجه ما تمّ من هذه الوجوه فى الشبهه الحكميه كان عباره عن بعض الوجوه ولم تتم كل الوجوه المتقدمه، ما تم منها هو عباره عن وجوه بعضها يرجع إلى قصور فى المقتضى، يعنى يمنع من إطلاق أدله البراءه لحاله ما قبل الفحص، وبعضها يرجع إلى إبراز وجود مانع يمنع من جريان البراءه فى الشبهه الحكميه قبل الفحص، الوجوه الذى تم من وجوه قصور المقتضى فى الشبهه الحكميه المتقدّمه كان هو الوجه المبنى على دعوى أنّ احتمال القرينه المتصله يوجب الإجمال ويمنع من التمسک بالظهور، فلا فرق بينه وبين احتمال قرينيه الموجود، بناءً على أنّ احتمال وجود القرينه المتصله يمنع من التمسک بالظهور ويوجب إجمال الدليل، تقدّم سابقاً أنه يمكن تطبيقه فى باب الشبهات الحكميه بدعوى أنّنا نحتمل وجود قرينه حاليه تكون موجبه لمنع إطلاق أدله البراءه لحاله ما بعد الفحص، وموجبه لصرف أدله البراءه عن الشمول لحاله ما قبل الفحص، وهذه القرينه هى عباره عن شدّه اهتمام الشارع بتبليغ أحكامه وحث الناس على نشر أحكامه وإشاعتها والسؤال والفحص عنها، مجموع هذه الأدله يمنع من إجراء البراءه قبل الفحص؛ لأنّ هذا الاهتمام الشديد بنشر الأحكام وحث الناس على تعلمها وتبليغها لا ينسجم مع تجويز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص، إذا كان يجوز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص؛ حينئذٍ كل مكلّف لا يجب عليه الفحص فيرجع إلى البراءه، هذا لا ينسجم مع شده الاهتمام المذكور، فيكون هذا بمنزله القرينه المتصله التى تحتف بأدله البراءه وتمنع من إطلاقها لحاله ما قبل الفحص، فإذا احتملنا وجود هذه القرينه المتصله؛ حينئذٍ بناء على المبنى الذى اشرنا إليه من أنّ احتمال القرينه المتصله يكون موجباً للإجمال ويمنع من التمسک بالظهور، لا يمكن التمسک بالظهور الإطلاقى لأدله البراءه لإثبات جريانها قبل الفحص.

إذا ترقّينـا أكثر وقلنـا أنّ القضـيه ليست قضـيه احتمـال؛ بل هناک قطع بوجود هـذا الاهتمام من قبل الشارع وليست مجرّد احتمال قرينه متصله حتى يبنى هذا على كبرى الإيمان ــــــــــــ خلافاً للمشهور ــــــــــــ أنّ احتمال القرينه كاحتمال قرينيه الموجود يمنع من الظهور ويوجب الإجمـال؛ بـل حتى إذا قلنـا بـالتفريق بينهمـا، وأنّ احتمـال قرينيه الموجود يمنع من الظهور أمّا احتمـال وجود القرينه المتصـله فلاـ يمنع من التمسـک بـالظهور، حتى بنـاءً على هـذا نقول أنّ مقامنـا ليس مقـام احتمـال القرينه المتصـله، وإنّمـا هو مقـام القطع واليقين بوجود هـذه القرينه، وهـذا يمنع من الظهور ويمنع من التمسـک بـالظهور الإطلاقى لأدله البراءه لإثبات جريانها فى حاله ما قبل الفحص. هذا الدليل التام فى الشبهه الحكميه واضح أنّه لا يجرى فى محل الكلام؛ لأنّه فى محـل الكلاـم نحن نتحـدث عن الشـک فى موضوع الحكم الشـرعى لاـ فى الحكم الشـرعى، فى محـل الكلام فرض الكلام فى الشـبهه الموضوعيه هو العلم بالحكم الشـرعى، فلا معنى لأن نستدل على جريان البراءه بأنّ هذه البراءه تكون منصرفه عن حاله ما بعـد الفحص ونسـتدل على ذلـک بالأخبار الـداله على وجوب التعلّم ونشـر الأحكام، هى تقول بنشـر الأحكام ولا تقول بوجوب تعلّم موضوعات الحكم الشـرعى، فإذن: هذه القرينه المتصـله التى نحتملها أو نقطع بها هى مختصه بالشبهات الحكميه ولا تشمل الشـبهات الموضوعيه، فهـذا الوجه إذا تمّ فهو إنّمـا يتم لإثبـات وجوب الفحص، يعنى يمنع من إطلاـق أدله الـبراءه فى الشـبهات الحكميه، ولكنه لا يتم فى محل الكلام.

من الوجوه المتقـدّمه التى تمّت والتى تـدخل فى وجوه بيـان المانع هى مسأله أخبار التعلّم والفحص والسؤال، قلنا أنّ بعضـها تام ويمكن الاسـتدلال به على وجوب الفحص، وهـذا الوجه أيضاً واضـح فى انه يختص بالشـبهات الحكميه؛ لأنه يعتمـد على الأدله الداله على وجوب السؤال والفحص ووجوب التعلم، والتعلم هو تعلّم الأحكام الشرعيه، فهو يختص بالشبهات الحكميه ولا يشمل الشـبهات الموضوعيه، فهو إذا منع من إطلاق أدله البراءه إنّما يمنع منه فى خصوص الشـبهات الحكميه ولكنه لا يمنع من إطلاق أدله البراءه فى الشـبهات الموضوعيه. وهكـذا سائر الوجوه المتقـدّمه ما تم منها يختص بالشـبهات الحكميه، وبناءً على هذا حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ إطلاق أدله البراءه فى الشـبهات الموضوعيه مُحكّم ولا قصور فيه كما أنّه لا يوجد ما يمنع منه، فيتم ما ذكروه من الاستدلال على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه قبل الفحص بإطلاق أدله البراءه الشرعيه.

نعم، نفس الكلام الذی ذکرناه فی ذیل البحث السابق فی مسأله الکلام عن الشبهه الموضوعیه بلحاظ البراءه العقلیه هنا أیضاً یُذکر وهو مسأله الاستثناء التی ذکرها المحقق النائینی(قدّس سرّه)، هو فی الحقیقه ذکرها هنا وذکرت هناک أیضاً، فی محل الکلام أیضاً نفس الکلام یقال، هنا أیضاً المحقق النائینی(قدّس سرّه) یستثنی من القاعده العامّه فی الشبهات الموضوعیه أنّه لا یجب فیها الفحص ویجوز إجراء البراءه قبل الفحص، هنا أیضاً یستثنی الحالتین المتقدمتین، یقول: فی هاتین الحالتین یجب الفحص، والدلیل هو نفس الدلیل، فی الأول کان الدلیل هو عباره عن أنّ ترک الفحص یؤدی إلی عدم امتثال التکلیف الشرعی حینما یتوقف امتثاله علی الفحص عن موضوعه؛ لأنّ موضوعه من الموضوعات التی لا تُعلم إلّا بالفحص کالاستطاعه والنصاب وغیرها بقطع النظر عن التطبیق، وقال: فی حاله من هذا القبیل هناک ملازمه عرفیه بین تشریع هذا الحکم الشرعی وبین إیجاب الفحص، تشریع حکم بوجوب الزکاه متوقف علی النصاب مع کون النصاب من الموضوعات التی لا تُعلم إلّا بالفحص، هناک ملازمه عرفیه بین تشریع حکم من هذا القبیل وبین إیجاب الفحص علی المکلف، نفس هذا الدلیل أیضاً یجری فی المقام من دون فرقٍ بینهما، هنا أیضاً یقول: فی محل الکلام الموضوعات التی هی من هذا القبیل یجب فیها الفحص؛ لأنّ ترک الفحص یؤدی إلی عدم امتثال التکلیف الشرعی، فالملازمه العرفیه تکون ثابته بین تشریع حکم من هذا القبیل وبین إیجاب الفحص عن موضوعه فی محل الکلام، فهنا أیضاً نقول یُلتزم بهذه الملازمه العرفیه التی ذکرها؛ إذ لا فرق بین البراءه العقلیه وبین البراءه الشرعیه من هذه الجهه، أیضاً یقال أنّ البراءه الشرعیه لا تجری فی حالهٍ من هذا القبیل لأنّ جریانها قبل الفحص یؤدی إلی عدم امتثال ذلک التکلیف.

فی الحاله الثانیه التی هی کفایه أن یفتح عینیه حتی یعلم بموضوع الحکم الشرعی، أیضاً یجری نفس الکلام، ودلیله نفس الدلیل، وما ذکرناه من تعلیق هناک أیضاً یرد فی المقام بلا حاجه إلی التکرار. هذا کلّه ما یرتبط بأصل وجوب الفحص فی الشبهتین الحکمیه والموضوعیه. بعد أن أکملنا الکلام عن أصل وجوب الفحص وتبیّن أنّ الفحص یجب فی الشبهات الحکمیه ولا یجب فی الشبهات الموضوعیه إلّا بالمقدار المستثنی.

یقع الکلام فی أمور ترتبط بهذا البحث:

الأمر الأول: فی تعیین المقدار الواجب من الفحص. هل یجب الفحص حتی یحصل العلم بعدم وجود دلیل یثبت الحکم الشرعی حتی یمکن إجراء البراءه ؟ أو یکفی حصول الاطمئنان بعدم الدلیل ؟ أو نتنزل أکثر ونقول بکفایه حصول الظن بعدم الدلیل ؟ هکذا عنونوا المسأله بهذا الشکل.

السید الخوئی(قدّس سرّه) ذکر بأنّ الصحیح هو کفایه الاطمئنان، لا نشترط حصول العلم ولا نکتفی بالظن، وإنّما نشترط حصول الاطمئنان بعدم الدلیل. واستدل علی عدم لزوم تحصیل العلم فی محل الکلام باعتبار: (۱)

أولاً: لا دلیل علی لزوم تحصیل العلم فی مثل المقام.

ثانیاً: إنّ إلزام المکلّف بتحصیل العلم بعدم الدلیل یوقع المکلف فی العسر والحرج؛ بل یوجب سد باب استنباط الأحکام الشرعیه؛ لأنّه عاده لا یحصل القطع بعدم الدلیل للمستنبط.

أمّا کفایه الظن، فیقول: أنّ الظن لا یکفی لعدم الدلیل علی حجّیه مثل هذا الظن؛ فحینئذٍ یتعیّن الاکتفاء بالاطمئنان وهذا الاطمئنان حجّه، وبناء العقلاء قائم علی العمل بالاطمئنان وهو حجّه باعتبار عدم ردع الشارع عنه. هذا بالنسبه إلی أصل الکبری، أنّه یجب تحصیل الاطمئنان بعدم وجود دلیل مثبت للحکم الشرعی حتی یجوز الرجوع إلی الأصول العملیه.

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۴۹۵.

من ناحيه صغرويه متى يحصل الاطمئنان بعدم وجود دليل مخالف للبراءه ومثبت للحكم الشرعى ؟ هل يكفى فى ذلك مراجعه المجتهد الكتب الأربعه وعدم العثور على دليل ؟ أو يحتاج إلى أن يفحص فى دائره أوسع من ذلك ؟ ما هو الميزان فى هذا ؟ يقول: حصول الاطمئنان سهل لمن تصدى لاستنباط الأحكام الشرعيه، بنكته أنّ علماءنا الأبرار المتقدّمون(رضوان الله عليهم) بذلوا جهوداً جباره فى جمع الأخبار وترتيبها وتبويبها؛ حينئذٍ إذا رجع المجتهد إلى أخبار باب من الأبواب، وفى الأبواب المناسبه لذلك الباب أيضاً؛ وحينئذٍ إذا رجع إلى ذلك وفحص ولم يعثر على دليل، فهذا يوجب حصول الاطمئنان له بعدم وجود دليل، وهذا يكفى للرجوع إلى البراءه، ولولا ذلك الترتيب والتبويب لوجب على المجتهد الفحص فى كل الكتب ولا يحصل الاطمئنان بالرجوع إلى هذه الكتب الموجوده بأيدينا.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فى مقدار الفحص الواجب، والكلام فى المقام تاره يقع فى مقدار الفحص من ناحيه السند وثبوت الروايه، وأخرى يقع فى مقدار الفحص من ناحيه الدلاله، يعنى بعد أن نثبت ثبوت الروايه يقع الكلام فى مقدار الفحص الواجب بلحاظ الدلاله:

أمّا مقدار الفحص الواجب من ناحيه السند وأصل الثبوت، الكلام هنا يقع كبروياً فى أنّ هذا الفحص لابدّ أن تكون له نهايه، فالكلام يقع فى أنّ هذه النهايه التى ينتهى عندها وجوب الفحص ويجوز إجراء البراءه، ما هى ؟ هل يجب أن يفحص حتى يحصل له العلم بعدم الدليل ؟ حينئذٍ ينتهى وجوب الفحص ويجوز له إجراء البراءه، أو يُكتفى بحصول الاطمئنان ؟ أو يُكتفى بحصول الظن ؟ هذا ما طرحه السيد الخوئى(قدّس سرّه) سابقاً.

ص: ٣٢٨

بعد ذلك يقع الكلام صغروياً فى أنّه متى تتحقق هذه الغايه والنهايه ؟ لنفترض أننا انتهينا فى البحث الكبروى إلى أنّه لابدّ من حصول الاطمئنان بعدم الدليل، فيقع الكلام من ناحيه صغرويه أنّ الاطمئنان كيف يحصل ؟ هنا تأتى مسأله أنّ الاطمئنان هل يحصل بمراجعه الكتب الأربعه ــــــــــ مثلاً ــــــــــ ؟ أو أنّه لا يحصل إلا بالفحص عن جميع الكتب ؟ هذا بحث صغروى بعد الفراغ عن كفايه الاطمئنان.

أما البحث الكبروى، فالظاهر أنّ النهايه فى المقام هى عباره عن حصول الحجه على عدم الدليل، باعتبار أنّ المفروض أنّ إجراء البراءه لا يجوز إلاّ مع عدم الدليل؛ لأنّ البراءه لا تجرى مع وجود الدليل، فلكى يحرز المكلف أنّ شرط البراءه متوفر ويجرى البراءه لابدّ أن يحرز عدم الدليل حتى يتمكن من إجراء البراءه، فلابدّ من الفحص لكى يحرز عدم الدليل، إحراز عدم الدليل يكون بقيام الحجّه عليه، العلم حجّه بلا إشكال، كما أنّ الظن ليس حجّه إلاّ أن يقوم دليل خاص على اعتباره، لكن مع قطع النظر عن هذا، الظن ليس حجّه ولا يحرز به المكلف عدم الدليل، فيبقى لدينا الاطمئنان، أنّ الاطمئنان هل يكفى فى المقام، أو لا ؟ حينئذٍ يقال أنّ كفايه الاطمئنان فى محل الكلام مبنيه على كونه حجّه حاله حال سائر الحجج الأخرى، غايه الأمر أنّ حجيته

ليست ذاتيه كـالعلم، وإنما حجيته تكون مجعوله، فمن هنا نحتاج إلى إثبات حجيه الاطمئنان، ما هو الـدليل على حجيه الاطمئنان ؟ لأـنّ الاطمئنـان لاـ يخرج عن كونه ظناً، لكنه ظنّ بمسـتوى عالى؛ لأنّ احتمال الخلاف فيه يكون ضـعيفاً جـداً بنحوٍ لا يعتنى به العقلاء، فإن كان الاطمئنان حجه؛ فحينئذٍ هو يكفى فى محل الكلام. فما هو الدليل على حجيه الاطمئنان ؟

ص: ۳۲۹

فى عباره السيد الخوئى(قدّس سرّه) المتقدمه التى نقلناها عنه أشار إلى الدليل على حجيه الاطمئنان وهو أنّ السيره منعقده على العمل بالاطمئنان فى أمورهم التكوينيه والتشريعيه، ونضم إلى قيام السيره عدم الردع، أنّ الشارع لم يردع العقلاء عن العمل بالاطمئنان فى سيرتهم المذكوره، وبضميمه عدم الردع إلى قيام السيره يثبت إمضاء تلك السيره والرضا بالعمل بالاطمئنان، فيكون الاطمئنان حجه.

هذا الكلام يتوقف على إثبات عدم الردع، وبعباره أخرى: يتوقف على نفى أن تكون الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن رادعه عن تلك السيره، وإلاّ ـ لو كانت الآيات والروايات الناهيه عن العمل بغير العلم صالحه للردع عن هذه السيره؛ حينئذٍ لا يمكن الاحتجاج بهذه السيره، المهم فى ثبوت حجيه الاطمئنان أن نحرز عدم ردع الشارع، أمّا إذا كانت هناك آيات من القرآن الكريم وروايات تنهى عن العمل بغير العلم، والاطمئنان مهما كان هو ليس علماً لوجود احتمال الخلاف فيه، فإذن: لكى يتم هذا الدليل لابدّ من إثبات عدم صلاحيه هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن للردع عن هذه السيره.

قد يقال: أنّ هذه الأدله لا تصلح للردع عن العمل بالاطمئنان الذى انعقدت عليه السيره، وذلك لأنّ هذا العمل خارج تخصصاً عن موضوع الآيات والروايات؛ لأنّ الاطمئنان يعتبر علماً عرفاً، غايه الأمر أنّه ليس علماً دقّياً حقيقياً، لكنه عرفاً يُعد علماً؛ فحينئذٍ لا تشمله تلك الآيات والروايات، فلا ـ تصلح للردع عن هذه السيره؛ لأنّ مورد السيره خارج تخصصاً وموضوعاً عن الآيات والروايات، فيتم الدليل؛ وحينئذٍ تثبت حجيه الاطمئنان.

لكن من غير الواضح أنّ العقلاء يبنون على أنّ الاطمئنان علم. صحيح أنّهم لا يعتنون باحتمال الخلاف، ويتعاملون مع الاطمئنان كما يتعاملون مع العلم، لكن ليس لازم ذلك أنّهم يعتبرون الاطمئنان علماً؛ بل الظاهر أنّ العقل والعرف لا يعتبره علماً، لو فرضنا أنّ نجاسه سقطت فى إناء ضمن آنيه كثيره علم بها المكلف، نفترض أنّ عدد الآنيه يبلغ مائتين إناء؛ حينئذٍ احتمال أن يكون هذا الإناء هو النجس تكون نسبته ضعيفه جداً ١ من ٢٠٠ بالرغم من أنّ نسبه الخلاف نسبه ضعيفه العرف لا يرى نفسه أنّه عالم بطهاره هذا الإناء، فدعوى أنّ هذا علم عرفاً هى دعوى غير واضحه. هذا بالنسبه إلى محاوله السيد الخوئى(قدّس سرّه) لتصحيح الدليل.

قد يجاب بجواب آخر لتصحيح هذا الدليل، بأن يقال: أنّ هذه الأدله الناهيه عن العمل بغير العلم لا تصلح للردع عن هذه السيره، باعتبار أنّ الشارع لم ينصب طريقاً آخر بدل الاطمئنان، ولا معنى للردع عنه مع عدم نصب طريقٍ آخر مكانه. يقول: تاره يفتح الشارع طريقاً آخر للمكلف لمعرفه أحكامه غير الاطمئنان؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ الشارع يمكن أن يردع عن العمل بالاطمئنان بالآيات والروايات؛ لأنّ هناك طريقاً آخر جعله الشارع يمكن أن يحقق الهدف، لكن حيث لا يكون هناك طريق منصوب من قبل الشارع يقوم مقام الاطمئنان، فى هذه الحاله لا معنى للردع عن الاطمئنان؛ إذ لا معنى لأن يردع الشارع عن طريقٍ ولا يجعل طريقاً مكانه؛ ولذا هذه الآيات لا تصلح للردع عن العمل بالاطمئنان، إلا إذا فُرض أنّ الشارع أقام طريقاً آخر مقام الاطمئنان، لكن حيث لم يُفرض ذلك، والشارع لم يقم طريقاً آخر غير الاطمئنان؛ فحينئذٍ هذه الآيات والروايات لا تصلح أن تكون رادعه عن العمل بالاطمئنان.

أقول: هذا الجواب أيضاً ليس واضحاً، باعتبار أنّ هذا الجواب يمكن أن يكون تاماً بلحاظ السيره المنعقده على العمل بالظواهر؛ لأنّ هناك يمكن أن نقول ليس هناك طريقه أخرى لمعرفه مراد الشارع، إلا الأخذ بالظواهر، هنا يأتى هذا الكلام ـــــــــ إذا تم ـــــــــ فيقال أنّ الآيات والروايات الناهيه عن العمل بغير العلم لا تصلح أن تكون رادعه عن السيره المنعقده على العمل بظواهر الكلام لتشخيص المراد؛ لعدم وجود طريق آخر نصبه الشارع لمعرفه مراداته وتشخيصها غير الأخذ بظواهر كلامه، فلا معنى للردع عنه. لكن فى محل الكلام قد يقال يوجد طريق، نحن كلامنا فى معرفه الأحكام الشرعيه، هل ينحصر طريق معرفه الأحكام الشرعيه بالاطمئنان ؟ أو أنّ الشارع جعل طريقاً آخر لمعرفه أحكامه وهو الإمارات ؟ الشارع أمر بالعمل بخبر الثقه وبيّن أنّه حجّه ويجب العمل به وترتيب الأثر عليه، وأنّ أحكامه تُعرف عن طريق العمل بأخبار الثقات، وقال لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فى ما يرويه عنا ثقاتنا.... وأمثال هذه العبارات. فالقضيه غير محصوره بالاطمئنان، فحتى لو سلّمنا هذا الدليل، لكن انطباقه فى محل الكلام مشكل. نعم، فى خصوص محل الكلام، أى فى الفحص حتى يحصل الاطمئنان بعدم الدليل على الحكم الشرعى، قد يُدعى هذا المطلب، هذا الذى يثبت عدم وجود دليل، يمكن أن يقال بأنّه منحصر بالاطمئنان؛ لأنّه من غير المتوقع أن يقوم خبر ثقه يكون مفاده هو عدم وجود دليل فى الكتب الأربعه، افتراض أنّ خبر الثقه يُخبر بالحكم الشرعى ممكن، لا أن يقوم خبر ثقه مفاده هو عدم وجود دليل على خلاف البراءه فى الكتب الأربعه، فيمكن أن يقال أنّ إثبات عدم الدليل ينحصر بالاطمئنان، أو العلم وقلنا أنّه شىء نادر، فهنا يمكن أن يتم هذا الدليل، لكن بشكل عام الاطمئنان إذا كان المراد به إثبات الأحكام الشرعيه والوصول إليها الطريق ليس منحصراً به كما ذكرنا.

الصحیح فی الجواب عن هذا الإشکال وإتمام الدلیل الذی ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) هو أن یقال یمکن إثبات عدم صلاحیه الآیات والروایات الناهیه عن العمل بغیر العلم بنفس انعقاد السیره علی العمل بالاطمئنان، هذه السیره لیست سیره جدیده وهی موجوده فی زمان صدور النصوص وفی زمان الأئمّه(علیهم السلام) المسلمون یعملون بالاطمئنان فی کل أمورهم، واستمرت هذه السیره إلی یومنا هذا، وهذا معناه أنّ هذه الآیات لا- تصلح للردع، وإلاّ- لو کانت صالحه للردع عن العمل بالاطمئنان لما انعقدت هذه السیره؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الآیات والروایات تنهی عن العمل بغیر العلم، فلو کانت صالحه للردع لما انعقدت هذه السیره. إذن: من انعقاد السیره فی زمن الأئمه(علیهم السلام) وإلی یومنا هذا، هذا بنفسه دلیل علی أنّ هذه الآیات والروایات لا تصلح أن تکون رادعه عن العمل بالاطمئنان، وبهذا یثبت عدم الردع؛ وحینئذٍ یتم هذا الدلیل الذی ذکره السید الخوئی(قدّس سرّه)، ومنه یظهر أنّ الصحیح هو أنّ الاطمئنان حجّه معتبره یمکن التعویل علیها لإحراز أنّ الفحص أدّی إلی عدم الدلیل؛ حینئذٍ یجوز إجراء البراءه. هذا کلّه إذا قلنا أنّ حجیه الاطمئنان حجیه مجعوله، وإلاّ إذا قلنا أنّ حجیه الاطمئنان ذاتیه کالعلم؛ فحینئذٍ تکون المسأله أوضح. هذا بالنسبه للبحث الکبروی، ونتیجته أنّه یجب علی المکلف الفحص حتی یحصل له الاطمئنان.

أمّا بالنسبه للبحث الصغروی، هذاالاطمئنان الذی یجوّز للمکلف إجراء البراءه بعد حصوله بأی مقدار من الفحص یتحقق خارجاً ؟ السید الخوئی(قدّس سرّه) فی عبارته السابقه یقول یکفی مراجعه الباب المناسب، وإذا رجع إلی هذا الباب المناسب ولم یعثر علی دلیل، فهذا کافٍ فی حصول الاطمئنان بعدم الدلیل، وبالتالی یجوز له إجراء البراءه . ولعلّ مقتضی إطلاق کلامه هو أنّه یکتفی بهذا المقدار حتی إذا احتمل وجود دلیل فی موضعٍ آخر، کما لو کان یبحث فی کتاب الصلاه واحتمل وجود دلیلٍ فی کتاب المضاربه، لا یجب علیه أن یبحث فی کتاب المضاربه.

هـذا الكلام الـذى ذكره لعلّه ناشئ من قياس ما نحن فيه على عمل العقلاء فى المولويات العرفيه فيما بينهم، فى عمل العقلاء بالنسبه إلى قوانين المولى العرفى يقال إذا جرت عاده هذا المشرع وواضع القوانين التشريعيه والتنفيذيه على أنّه يضعها فى موضع معين كالجريده الرسميه ــــــــــــ مثلاً ــــــــــــ هنا جرت عاده العقلاء والعرف على أن يراجعون هذا الموضع ولا يراجعون غيره، فإن وجدوا قانوناً عملوا به، وإن لم يجدوا فهذا يكفى لإجراء البراءه، ولا يرجعون إلى ما عداه، كأنّ ما نحن فيه أُريد أن يقاس بهذا، باعتبار أنّه هنا أيضاً يقال أنّ الأخبار مجموعه فى الكتب الأربعه وأمثالها؛ فحينئذٍ يكتفى المكلف بمراجعه هذه الكتب فى الأبواب المناسبه لها ولا يجب عليه أن يراجع ما هو أزيد من ذلك.

لكن يمكن أن يقال: أنّ هذا قياس مع الفارق، باعتبار أنّه فى القوانين الوضعيه، الجهات التى تصدر قوانين وضعيه هى نفسها التزمت بأن تضع قوانينها فى هذا الموضع، يعنى جرت عاده السلطه التنفيذيه أن تضع قوانينها فى الجريده الرسميه، هنا يكون هذا الكلام صحيحاً، والعقلاء يراجعون الجريده الرسميه، فإن لم يجدوا أجروا البراءه، لكن فى ما نحن فيه لا يوجد هكذا شىء، فلا نستطيع أن نقول جرت عاده الشارع على أن يضع الأخبار الداله على الأحكام الشرعيه فى الكتب الأربعه، إنّما هذه عاده من قبل العلماء(رضوان الله عليهم) حيث اتعبوا أنفسهم فى جمع الأخبار وتبويبها وترتيبها، فوضعوا كل خبر فى الباب المناسب له، هم الذين جمعوا الأخبار وهم جرت عادتهم على أن يضعوا كل خبر فى الباب المناسب له وليست هى عاده المشرع ونفس صاحب الأحكام الشرعيه، وهناك فرق بين المقامين، ومن هنا تكون مسأله الاكتفاء بالرجوع للباب المناسب فقط، وأنّ هذا يكفى فى حصول الاطمئنان، هذا غير واضح. نعم، قد يتفق هذا وقد يحصل كثيراً أنّ الإنسان يحصل الاطمئنان بمراجعه الأبواب المناسبه بعدم الدليل، ونحن نتكلّم عن الاطمئنان الشخصى، خصوصاً إذا ضممنا إلى هذا أنّه فى كلمات الفقهاء الذين بذلوا جهدهم لمتابعه الأخبار والاستدلال بها أيضاً لا نجد فى كلماتهم ما يشير إلى وجود دليل لا فى الابواب المناسبه يوجد دليل، ولا فى كلمات الفقهاء توجد إشاره إلى وجود دليل، هذا عادةً يحصل الاطمئنان بعدم الدليل؛ لأنّه إذا أخذنا بنظر الاعتبار الجهد الذى بذله علماؤنا(رضوان الله عليهم) فى تبويب الأبواب وترتيبها؛ حينئذٍ يحصل عاده الاطمئنان من ذلك، لكن ليس بالضروره أن يحصل الاطمئنان دائماً، قد تأتى إشاره إلى شىءٍ يتعلق بالمطلب فى كتاب آخر؛ حينئذٍ يجب عليه مراجعته ولا يحصل الاطمئنان بمجرّد مراجعه الأبواب المناسبه. حتى وإن كانوا قد بذلوا جهدهم، لكن بالنتيجه قد يفلت منهم دليل، أو أنهم لا يلتفتون إلى دليل، فالمناط هو حصول الاطمئنان الشخصى، أن يفحص الفقيه فى مظان وجود الدليل إلى أن يحصل له الاطمئنان بعدم الدليل، وهذا يختلف من مسألهٍ إلى أخرى ومن استنباط إلى استنباط ومن كتابٍ إلى كتاب، ربما بعض الكتب تعز فيها النصوص بحيث إذا راجع الباب ولم يجد نصوصاً يستبعد أن يكون هناك نص آخر، لكن بعض الأبواب تكثر فيها النصوص، وهناك نصوص متشابكه يعنى تدخل فى مسائل متعدده، فقد يُذكر هذا النص فى باب وله ارتباط بالباب الذى يبحث عنه الفقيه ويريد أن يستنبط حكمه، الظاهر أنّه لابدّ من حصول الاطمئنان الشخصى، أمّا أنّ هذا الاطمئنان يحصل بمجرّد مراجعه الباب المناسب فقط ونقول أنّ هذه قاعده عامه، فلا يكفى هذا، وإنّما نقول إن حصل الاطمئنان بمراجعه الأبواب المناسبه، فبها، وإن لم يحصل الاطمئنان لابدّ من التفتيش أكثر من ذلك ولابدّ من حصول الاطمئنان حتى يجوز له إجراء البراءه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام في مقدار الفحص الواجب، بعد أن فرغنا عن أصل وجوب الفحص، وقلنا أنّ الكلام في المقام تاره يقع في مقدار الفحص من ناحيه السند وثبوت الروايه، وأخرى يقع في مقدار الفحص من ناحيه الدلاله، يعني بعد أن نثبت ثبوت الروايه يقع الكلام في مقدار الفحص الواجب بلحاظ الدلاله، أمّا مقدار الفحص الواجب من ناحيه السند وأصل الثبوت، فقلنا أنّ الكلام تاره يقع كبروياً وأخرى يقع الكلام صغروياً، وأكملنا الكلام في البحث الكبروي ودخلنا في الكلام عن البحث الصغروي، وقلنا في البحث الصغروي أنّ الظاهر هو كفايه الاطمئنان الذي فرغنا في البحث الكبروي عن كفايته في الرجوع إلى البراءه، في البحث الصغروي يقع الكلام في أنّ هذا الاطمئنان متى يحصل ؟ هل يحصل بمجرّد الرجوع إلى الباب المختص بتلك المسأله وعدم العثور على روايه ؟ أو لابدّ من الفحص أكثر من ذلك.

في الدرس السابق ذكرنا أنّه لا يمكن قياس ما نحن فيه على الفحص عند العرف والعقلاء في المولويات العرفيه فيما بينهم؛ وذلك لأنّ هناك عادةً نفس المولى العرفي هو يجعل قوانينه وأحكامه في موضع معيّن، فإذا رجع الإنسان إلى ذلك الموقع ولم يجد قانونه وحكمه؛ حينئذٍ يكون معذوراً في الرجوع إلى البراءه. لا يمكن قياس ما نحن فيه على ذلك؛ لأنّ في ما نحن فيه الشارع لم يجمع أحكامه في كتبٍ معينه حتى نقول أنّه بالرجوع إلى تلك الكتب وعدم العثور على روايه، فهذا يكفي في إسقاط وجوب الفحص والرجوع إلى البراءه، هو لم يفعل ذلك، وإنّما علماؤنا هم الذين جمّعوا هذه الأخبار في كتب معيّنه وبوبوها ورتّبوها بهذا الشكل الذي هي عليه، فلا يمكن قياس ما نحن فيه على ذلك، لكن لا يمكن إنكار أنّ الغالب هو حصول الاطمئنان بعدم الدليل عند مراجعه الكتب المُعدّه لذلك؛ بل لا يبعد، وليس مجازفه أن يقال __________ كما قيل __________ أنّ هذا الاطمئنان يحصل بمراجعه الباب المُعد لذكر روايات المسأله والأبواب المناسبه له من دون مراجعه الكتب.

أقول: لا يبعُد أن يحصل الاطمئنان للمجتهد بعدم وجود دليل بعد الالتفات إلى ما تقدّم ذكره من أنّ علماءنا الأبرار(رضوان الله عليهم) بذلوا جهوداً جبّاره في فحص الأخبار وترتيبها وتبويبها، وإلحاق كل خبر بالباب المناسب له من أبواب تلك المسأله، والمحقق النائيني(قدّس سرّه) يتنبّه على نكته لا بأس بذكرها وهي أنّه يقول: أنّ تبويب كتاب الوسائل هو في الحقيقه قائم على أساس الفروع التي طرحها المحقق في الشرائع، يعني أنّ الفرع الذي يذكره المحقق في الشرائع هو يذكر له باباً إذا كانت هناك أخبار يمكن الاستدلال بها على ذلك الحكم في تلك المسأله، فالجهود المبذوله من قِبل علمائنا وهي جهود متتابعه، يعني ليست محصوره بزمنٍ واحد، وإنّما هي على امتداد هذا الزمان، هذه الجهود والبحث الأكيد والفحص عن الروايات وتجميعها وتبويبها، لا يبعُد أنّ الإنسان عندما يراجع الباب المناسب والأبواب المناسبه لذلك يحصل له الاطمئنان بعدم وجود دليل إذا لم يعثر على روايه في ذلك الباب وتلك الأبواب المناسبه التي راجعها. على كل حال، إذا حصل الاطمئنان للمجتهد بعدم الدليل، فالظاهر أنّ هذا يكفي في الرجوع إلى البراءه، لكن في بعض الأحيان قد لا يحصل الاطمئنان للمجتهد بمجرّد الرجوع إلى الأبواب المناسبه، قد يضيف المجتهد إلى ذلك بأن يرجع إلى الكتب الاستدلاليه لعلمائنا(رضوان الله عليهم) لأنّهم أيضاً

یـدخلون فی هـذا الباب؛ لأنّهم ینبهون إلی الأدله التی یُسـتدل ها علی حکم تلک المسأله، فقـد یعثر علی دلیلٍ لیس مذکوراً فی الباب المناسب له من الکتب الحدیثیه، لکنّه قد یعثر علیه فی الکتب الاستدلالیه؛ حینئذٍ یوسّع من دائره الفحص بهذا المقدار وقد یحصـل الاطمئنان بـذلک. أمّا إذا مع ذلک لم یحصل له الاطمئنان، واحتمل روایه تثبت الحکم الشـرعی وتمنع من إجراء البراءه موجوده فی کتـابٍ آخر لیس له ربـط بالکتب الحـدیثیه والاسـتدلالیه، وإنّما هی موجوده فی کتاب لغوی أو تاریخی، إذا احتمل ذلـک احتمالاًـ معتـداً به أیضـاً یجب علیه أن یفحص فی ذلک الکتاب؛ لأنّ المناط علی حصول الاطمئنان بعـدم الـدلیل المثبت للتکلیف الشـرعی، هذا هو المسوّغ لإجراء البراءه. ما یمکن أن یقال فی البحث الصـغروی هو أنّ الاطمئنان عادهً یحصل بمراجعه الباب المناسب والأبواب المناسـبه، إذا لم یحصل، لابـدّ من توسـعه دائره الفحص إلی أنّ یحصل له الاطمئنان بعـدم وود الدلیل؛ وحینئذٍ یجوز له الرجوع إلی البراءه.

مـا ذکرنـاه یثبت علی تقـدیر جمیع الوجوه المتقـدمه لإثبـات أصـل وجوب الفحص، یعنی ما ذکرناه لا یختلف باختلاف الوجوه المتقدمه التی اسـتدل بها لإثبات وجوب الفحص، سواء کانت من وجوه إثبات قصور المقتضـی، أو کانت من وجوه بیان المانع، هـذا الکلام یجری علی کـل هـذه الوجوه، أنّ الاطمئنـان یکفی فی مقـام الرجوع إلی البراءه، وأنّه یحصـل بهـذا الـذی ذکرنـاه، ولنفترض أننا نتکلّم عن وجهٍ من هذه الوجوه، وهو الوجه الذی یکون فی مقام بیان قصور المقتضـی والذی یقول أن أدله البراءه منصـرفه عن حاله ما قبل الفحص، وأنّها بذاتها لا تشـمل حاله ما قبل الفحص وتختص بحاله ما بعد الفحص. إذاً: البراءه لا تجری قبل الفحص، وهذا هو معنی القصور فی أدله البراءه، وهذا الانصراف ناشئ من دعوی الارتکاز العقلائی علی عدم جریان البراءه قبل الفحص. إذا قلنا بهـذا الـدلیل؛ حینئـذٍ یتم هـذا الـذی تقـدّم سابقاً، باعتبار أنّ الارتکاز العقلائی لا یقتضـی أکثر من الفحص المتعـارف؛ فحینئـذٍ یکفی حصول الاطمئنان بالعـدم، باعتبار أنّ هـذا هو المتعارف بین العقلاء فی مقام الفحص. فإذا کان المقیّد لإطلاق البراءه هو هـذا الارتکاز العقلائی؛ فحینئـذٍ یکفی فیه حصول الاطمئنان بعـدم الـدلیل، فإذا حصل الاطمئنان بعدم الدلیل؛ فحینئـذٍ یمکن التمسـک بـدلیل الـبراءه. ومن الوجـوه السـابقه الـتی تمّت علی وجوب الفحص هو الوجه الثـالث من وجوه قصور المقتضـی الـذی کان مبنیاً علی أنّ احتمال القرینه المتصـله یمنع من التمسـک بالظهور والإطلاق، ونحن قلنا أنّه حتی إذا لم یقبل هـذا المبنی وبنینـا علی أنّ مجرد احتمـال القرینه المتصـله لاـ یمنع من التمسـک بالظهور، بخلاف احتمال قرینیه الموجود، قلنا أنّ هـذه القرینه لیست محتمله؛ بل هی مقطوع بها؛ لأنّ هـذه القرینه هی عباره عن ما تقدم سابقاً من ظهور حال النّبی(صـلّی الله علیه وآله وسـلّم) وحال الأئمّه(علیهم السلام)، وظاهر حالهم هو الاهتمام بالأحکام الشرعیه والاهتمام بتبلیغها وحث الناس علی تعلمها والسؤال عنها، هـذا هو ظاهر حال الشارع؛ وحینئـذٍ کیف یمکن أن نصـدّق أنّ الشارع الـذی اهتم بشـکل کبیر جداً وملفت للنظر بأحکامه وتبلیغها وإیصالها إلی المکلفین والسؤال والبحث عنها، اهتم هـذا الاهتمام ثمّ یقول یجوز للمکلف أن یجری البراءه قبل الفحص. هـذان لاـ یمکن الجمع بینهمـا، فیکون ظاهر حال المشرّع قرینه متصـله بأدله البراءه ولیس احتمال وجود قرینه، نحن لا نحتمل الاهتمام من قِبل الشارع؛ بل هذا شـیء نقطع به، فهو قرینه متصله محتفّه بإطلاق أدلّه البراءه، وهذا یمنع من شمولها لحاله ما قبل الفحص. بناءً علی هـذا الوجه لإثبات وجوب الفحص؛ حینئـذٍ نقول أنّ المکلّف یجب علیه أن یفحص حتی تخرج الروایه المحتملـه عـن هـذا المقیّـد لإطلاـق أدلّـه الـبراءه، یعنی یجـب علی المکلّـف أن یفحص حـتی تخرج الروایه المحتمله عن دائره الاهتمـام الشرعی بتبلیغهـا وإیصالها إلی المکلّفین وأمر بالمکلّف بالسؤال عنها؛ وحینئـذٍ إذا فحص بمقـدار تبقی الروایه محتمله،

لکن هـذه الروایه المحتمله خـارجه عن دائره الاهتمـام الشـرعی، فـإذا فرضـنا حصول ذلـک؛ فحینئـذٍ یمکن الرجوع إلی الـبراءه، باعتبار أنّه فی هذه الحاله هذه القرینه المتصـله تزول؛ وحینئذٍ لا مانع من التمسک بإطلاق البراءه. أمّا إذا فرضنا أنّه فحص بمقدار والروایه التی یحتمـل وجودهـا ولـم یعثر علیهـا لـم تخرج عن دائره الاهتمـام الشـرعی، یعنی یبقی ظهور حـال الشارع فی أنّه یهتم بهـذه الروایه الـتی تتضـمن الحکم الشـرعی؛ حینئـذٍ یجب علیه أن یکمـل الفحص إلی أن تخرج هـذه الروایه عن دائره الاهتمـام الشـرعی. ویتحقق خروج الروایه عن دائره الاهتمام الشـرعی عنـدما یحصل الاطمئنان للمکلف بعـدم وجود الـدلیل بعـد مراجعته وفحصه.

ص: ۳۳۵

ونفس الكلام يقال فی ما لو كان الوجه لإثبات وجوب الفحص هو التمسک بأدله وجوب التعلم والسؤال وهو من الوجوه التی تمّت سابقاً، فی هذا أيضاً نقول أنّ المهم هو أن يحصل للمكلف الاطمئنان بحيث يصدق عليه أنّه تعلّم وسأل ولم يحصل على دليل مثبت للتكليف، فغذا فرضنا أنّه لم يحصل له الاطمئنان بمراجعه الباب المناسب والأبواب المناسبه، لا يكفی هذا المقدار؛ بل يجب عليه أن يتعلم ويسأل، إذا حصل له الاطمئنان بعدم وجود دليل على الحكم الشرعی؛ حينئذٍ يمكنه فی هذه الحاله أن يرجع إلى أدلّه البراءه، باعتبار أنّه فحص وتعلّم وامتثل هذه الأوامر الشرعيه الموجوده فی أخبار التعلّم والسؤال بمقدارٍ يحصل له الاطمئنان بعدم وجود الدليل، وليس مطلوباً منه أكثر من هذا، كما أنّه لا يكفی ما هو أقل منه؛ لأنّ الغرض من التعلم والسؤال هو الوصول إلى الحكم الشرعی، فإن وصل إليه فهو، وهذا يمنع من إجراء البراءه، وأمّا إذا لم يجد روايه على الحكم الشرعی؛ حينئذٍ نقول إذا أطمأن بعدمها؛ حينئذٍ هذا يكفی للتمسک بالبراءه وسقوط أدله وجوب التعلم. هذا الكلام كله عن مقدار الفحص الواجب من ناحيه السند.

وأمّا الكلام عن مقدار الفحص الواجب من ناحيه الدلاله والظهور، لنفترض أنّه فحص فی المواضع المناسبه وعثر على روايه ظهورها الأولى مخالف للبراءه، بالنسبه إلى ظهور هذه الروايه فی الحكم المانع من إجراء البراءه، أو عدم ظهورها، ما هو المقدار الواجب عن الظهور والدلاله ؟ هنا أيضاً يمكن أن يقال: أنّ المقدار الواجب من الفحص والتأمّل فی الروايه هو أنّ المجتهد بعد أن يعثر على هذه الروايه يجب عليه أن يبذل وسعه وجهده وكل خبراته العلميه فی مقام استظهار ما يمكن استظهاره من هذه الروايه وفهم ماذا تريد الروايه. فی هذا الشیء نقول: أنّ الفحص الواجب هو بالمقدار المتعارف أيضاً، يعنی يجب عليه أن يُعمِل كل خبراته العلميه بالنحو المتعارف فی هذا المجال، فی كل فن هناک أهل خبره فی ذاک الفن، الجهد الذی يبذله أهل الخبره فی كل فنٍ لمعرفه الدلاله والظهور هو الواجب فی محل الكلام بالنحو المتعارف لا أكثر من ذلک. نعم، يدخل فی المتعارف من الفحص والتأمل مراجعه الآخرين من أهل الخبره فی هذا الباب والاستفاده من خبراتهم، باعتبار أنّ أهل الخبره فی كل فنٍ عادةً يستفيدون من خبرات المتخصصين فی هذا الفن ويراجعون كلماتهم لعلّهم يعثرون على ما ينفعهم فی مقام الاستظهار وإثبات الدلاله لا أن يعتمد الإنسان على نفسه تماماً من دون أن يراجع أهل الخبره المتخصصين فی هذا المجال؛ لأنّ مراجعه كلماتهم فی هذا المجال قد تفتح أبواباً للمجتهد وقد تنبهه على بعض النكات الدخيله فی تشخيص الظهور والدلاله وهو لم يلتفت إليها، فالرجوع إلى أقوال أهل الخبره يدخل فی ضمن المتعارف، فلابدّ منه. ولكن، هل يجب عليه أن يفحص كثر من هذا المقدار ؟ بمعنى أنّه لو احتمل المجتهد الذی يريد ان يستنبط من هذه الروايه أنّه إذا تباحث مع من هو أعلم منه فقد ينبهه على بعض النكات التی هو غافل عنها ولها أثر فی الدلاله والظهور والتی قد تقلب قناعاته فی ما يرتبط بالظهور والدلاله، فهل يجب عليه أن يفعل ذلک بحيث لا يجوز له إجراء البراءه إلا بعد مراجعه ذلک الأعلم، أو لا يجب عليه ذلک ؟ هذا المقدار الزائد هل هو واجب فی محل الكلام أو لا ؟

يبـدو أنّ هـذا المقـدار الزائـد ليس واجباً ولا متعارفاً، وإنّما الشـيء المتعارف هو الرجوع إلى خبرات من تقدّم سابقاً، والظاهر أنّ مراجعه أقوال أهل الخبره فى هذه المسأله فى الجمله هو أمر لابدّ منه، لكن احتمال أن يكون هناك شـخص يلتفت إلى نكته هو غير ملتفت إليهـا، مجرّد الاحتمـال لا يـدخل فى الفحص المتعارف، والخبراء فى كل فنٍ لا يبنون على ذلك. ولا يُفرّق فى ذلك بين الوجوه السـابقه لإثبـات وجوب الفحص، مثلاً: الوجه الأوّل الـذى ذكرناه وهو انصـراف أدله البراءه عن حاله ما قبل الفحص لأجـل الارتكـاز العقلائـى على عـدم إجراء البراءه قبـل الفحص، مـا ذكرنـاه يكون واضـحاً، باعتبار أنّ المقيّـد لإطلاق البراءه هو الارتكـاز العقلائـى، والارتكـاز العقلائـى فى هـذا المجال هو الفحص من المكلّف نفسه أو صاحب الفن نفسه بأن يبـذل جهـده وكـل ما عنـده من خبرات فى مقام تشـخيص الظهور والـدلاله، هـذا هو المتعارف، يسـتعين فى بعض الأحيان بخبرات أهل الفن المتراكمه على امتـداد هذا الزمن. أمّا أنّه إذا احتمل أنّ الأعلم منه ينتبه إلى نكته هو غافل عنها، الارتكاز العقلائى لا يساعد على ذلك ولا يلزم هذا الشـخص بأن يراجع من هو أعلم منه حتى يسأله لعلّه انتبه إلى نكتةٍ هو يكون غافلاً عنها، وإطلاق دليل البراءه مقيـد بهـذا الارتكاز، وهذا الارتكاز يقول له: من حيث السـند والنقل يكفيك حصول الاطمئنان بعدم الدليل، ومن حيث الدلاله والظهور يكفيـك أن تبـذل جهـدك ومـا عنـدك من حصـيله علميه فى هـذا المجـال بـالنحو المتعارف، وأمّا السؤال عن الأعلم لاحتمال أن يكون منتبهاً إلى نكته، فهـذا شـيء أزيـد من المقدار المتعارف عليه فى هذا المجال، والارتكاز لا يساعد عليه، فإذاً: يجوز إجراء البراءه ولا يجب الفحص بهذا المقدار الزائد.

ونفس الکلام یقال بناءً علی الوجه المتقدّم وهو مسأله أنّ ظاهر حال النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) والأئمه(علیهم السلام) هو اهتمامهم بالأحکام الشرعیه وتبلیغها وإیصالها إلی المکلفین وحث الناس علی تعلمها، ظهور حال الشارع المقدّس لا یقتضی أکثر من الوصول إلی الأحکام الشرعیه بالنحو المتعارف بأن یبذل المجتهد جهده وما عنده من حصیله علمیه فی سبیل تشخیص ظاهر کلام المعصوم(علیه السلام)، فإذا بذل جهده وعرف أنّ الظاهر إثبات التکلیف لا یرجع إلی البراءه، أمّا إذا لم یفهم ثبوت التکلیف من هذه الروایه؛ فحینئذٍ یرجع إلی البراءه، ولا یتطلب منه أکثر من هذا. وبعباره أخری: لیس هناک ظهور حال للشارع المقدّس فی الاهتمام من حیث الدلاله والظهور أکثر من هذا المقدار.

وهکذا الکلام بناءً علی الوجه الثانی من وجوه بیان المانع الذی هو وجوب التعلم، بمعنی أنّ المکلف یجب علیه أن یفحص ویسأل ویتعلم أیضاً بالنحو المتعارف، إذا فرضنا أنّ مجتهداً فحص بالنحو المتعارف، بمعنی أنّه بذل جهده العلمی وخبرته فی سبیل تشخیص الظهور والدلاله، واحتمل أنّ شخصاً أعلم منه ملتفت إلی نکته هو غافل عنها، ولم یرجع علیه؛ فحینئذٍ یصدق علیه أنّه سأل وفحص وتعلّم، وکل العناوین التی أُمر بها فی الروایات تنطبق علیه؛ لأنّه تعلم وسأل؛ وحینئذٍ أدّی هذا الواجب الذی تشیر إلیه الروایات فلا یجب علیه أزید من ذلک، فیمکنه الرجوع إلی البراءه.

یبقی هناک شیء أشار إلیه السید الشهید(قدّس سرّه)، ذکر بأنّ هذا کلّه إذا لم یحصل للمستنبط علم إجمالی بأنّه إذا راجع الأعلم فی جمیع المسائل من أول الطهاره إلی آخر الدیّات، فسوف تتغیر فتواه فی جمله من المسائل، فی هذه الحاله لا یجوز له الرجوع إلی البراءه. (۱)

۱- مباحث الأصول، تقریر بحث السید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج۴، ص۴۶۴.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كـان الكلام في مقـدار الفحص الـواجب من نـاحيه الظهور والـدلاله، ذكرنـا أنّ الظـاهر أنّ مقـدار الفحص الواجب هو المقـدار المتعارف في هـذا المجال الـذي يُكتفي فيه بإعمال الخبير نفسه خبراته العلميه وبـذل جهـده في هـذا المجال لتشـخيص الظهور، وقلنـا قـد يـدخل في ذلـك مراجعه خبرات من تقـدّم عليه، أمّـا ما هو أزيـد من ذلك كما مثّلنا في الـدرس السابق، بمعنى أنّه لو احتمـل أنّه إذا راجع من هـو أعلم منه لعلّه تتـبيّن له بعض النكـات المـؤثره في الاسـتظهار ممّـا هو غافـل عنهـا، فهـل يجب عليه المراجعه بحيث يمتنع من إجراء البراءه إلى أن يراجع هـذا الغير الـذي يحتمل فيه ذلك، أو لا ؟ قلنا أنّ الظاهر عـدم وجوب هـذا المقـدار. أمّـا بنـاءً على أنّ الصـل في وجوب الفحص هو ادعاء انصـراف أدله البراءه عمّا قبل الفحص للارتكاز العقلائي على ما تقدّم، فالاكتفاء بهذا المقدار من الفحص في مقام تشخيص الظهور والدلاله يكون واضحاً باعتبار أنّ العقلاء يكتفون في الفحص بهـذا المقـدار ولا يرون لزوم أكثر من هـذا المقدار؛ فحينئـذٍ يمكن الرجوع إلى إطلاق أدله البراءه باعتبار أنّ المقيّد لإطلاق أدله البراءه هو هـذا الارتكـاز، وهو الـذي أوجب انصـراف أدلّه البراءه عمّـا قبـل الفحص، فإذا قلنا أنّ ارتكازات العقلاء تكتفي بهـذا المقـدار من الفحص ولا ـ ترى لزوم مـا هو أكثر من ذلـك؛ حينئـذٍ يمكن الرجوع في مـا هو أكثر من ذلك إلى أدلّه البراءه؛ لأنّ المانع من التمسك بإطلاق البراءه هو هذا الارتكاز، فإذا فرضـنا أنّ الارتكاز يُكتفي فيه بهذا المقدار وقد جاء به؛ فحينئذٍ لا يجب عليه الفحص في ما زاد على ذلك بحسب الارتكاز ويجوز له التمسّك بإطلاق أدلّه البراءه في ذلك.

ص: ٣٣٩

وأمّا بناءً على الوجه الثالث المتقـدّم من وجوه قصور المقتضـي لإثبات أصل وجوب الفحص، فأيضاً نقول الاكتفاء بهـذا المقـدار من نـاحيه الظهور والـدلاله أيضـاً يكفي، وذلك باعتبار ظهور حال النبي(صـلّى الله عليه وآله) وظهور حال الأئمه(عليهم السـلام) إنّما يقتضـي الاهتمام بالوصول إلى الأحكام الشرعيه بالنحو المتعارف أيضاً ولا يقتضي الاهتمام أكثر من ذلك، يقتضي الاهتمام بـالوصول إلى الحكم الشـرعي من نـاحيه السـند والـدلاله بالمقـدار المتعارف، فإذا فرضـنا أنّ المقـدار المتعارف هو هـذا الـذي ذكرنـاه؛ فحينئـذٍ يُكتفى بهـذا المقـدار من الفحص ولا ـ يجب الفحص أكثر منه، باعتبار أنّ احتمال الاهتمام من قِبل الشارع بأكثر من ذلك المقـدار غير معتبر، وهكذا بناءً على الوجه الثاني من وجوه بيان المانع الذي هو أخبار وجوب التعلّم التامّه على ما تقدّم سابقـاً، هـذا أيضاً نفس الكلام نقوله، باعتبار أنّ أخبار وجوب التعلّم والسؤال في الحقيقه تنصـرف إلى السؤال والتعلّم المتعارف بالشـكل المتعارف عنده بين العقلاء؛ ولذا قلنا أنّه يصدق على المجتهد الذي يفحص بالمقدار الذي ذكرناه ولا يرجع إلى الأعلم لاحتمال أنّه يبيّن له نكته، يصدق عليه أنّه سأل وفحص وكل هذه العناوين تصدق في حقه ولا يتوقف صدقها على أن يراجع من هو أعلم منه لاحتمال أنّه ينبهه على نكته.

المطلب الأخير الـذي ذكرناه هو مسأله أنّه في بعض الأحيان قـد يحصل للمجتهـد علم إجمالي بأنّه إذا راجع من هو أعلم منه في جميع المسائل الشـرعيه، فسوف يتبدّل رأيه في جمله من هذه المسائل؛ إذا حصل له مثل هذا العلم الإجمالي؛ حينئذٍ قد يقال بأنّ

هـذا يمنع من الرجوع إلى البراءه فى كـل مسـأله؛ وذلـك لأـنّ كـل مسـأله تصـبح طرفـاً لهـذا العلم الإجمالى؛ لأنّ كل مسأله هو يحتمل أنّها من المسائل التى علم بأنّه إذا رجع إلى من هو أعلم منه فسوف تتبـدل فتواه ويتغيّر رأيه، فلا يجوز الرجوع إلى البراءه فى كل مسأله مسأله؛ بل يجب عليه أن يبحث مع الأعلم حتى يزول هذا العلم الإجمالى؛ وحينئذٍ يجوز له الرجوع إلى البراءه.

هـذا الكلام إنّما يصح على تقـدير أن يكون مثل هـذا العلم الإجمالى مستكملاً لشرائط التنجيز، لكن الظاهر أنّه ليس كـذلك لكون الشبهه غير محصوره؛ لأنّه يعلم بأنه لو راجع الأعلم لتبـدل رأيه فى جمله من المسائل التى تبدأ من بدايه الطهاره إلى آخر الـديّات، هـذه شبهه غير محصوره و العلم الإجمالى فيها لاـ يكون منجزاً ولا مستكملاً لشرائط التنجيز، فالظاهر أنّه لا يمنع من إجراء البراءه. نعم، إذا استكمل شرائط التنجيز لاـ بأس بأن يقال أنّه يكون مانعاً من إجراء البراءه باعتبار أنّ كل مسألهٍ هى طرف من أطراف هذا العلم الإجمالى المنجّز بحسب الفرض.

الأمر الثانى: تبيّن مما تقـدم أنّ البراءه لا تجرى فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، الكلام يقع فى أنّ هـذا الأمر هل يسرى إلى سائر الأصول العمليه المؤمّنه، أو أنّ هـذا الأمر يختص بالبراءه الشرعيه ؟ من قبيل استصحاب عـدم التكليف، هل يجوز للمجتهد أن يرجع الاستصحاب النـافى للتكليف قبـل الفحص، أو لاـ يجوز له ذلك ؟ كما هو الحال فى البراءه ؟ وهكـذا الكلام حتى فى أصاله الطهاره أيضاً يجرى هذا الكلام، أصاله الطهاره فى الشبهات الحكميه هى أصل مؤمن نافى، فهل يشترط فى جريان اصاله الطهاره فى الشبهات الحكميه الفحص ولا يجوز إجراؤها قبل الفحص، أو لا ؟ وهكذا الحال فى بعض الأصول الأخرى من قبيل أصاله التخيير الثابته فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، أيضاً يقال هل يُشترط فى جريانه الفحص، أو لا ؟

الظاهر أنّه لا إشكال عندهم فى أنّ هذه الأصول المؤمنه كلها مشروطه بالفحص كما هو الحال فى البراءه الشرعيه. بالنسبه إلى أصـاله التخيير هى أصـل عقلى، فالحاكم بالتخيير هو العقل فى موارد دوران الأمر بين المحـذورين، وملاك حكم العقل بالتخيير هو عجز المكلف عن إحراز الامتثال القطعى؛ لأنّه إمّا يفعل أو يترك، إذا فعل لا يحرز الامتثال القطعى، وإذا ترك أيضاً لا يحرز الامتثـال القطعى، فلاـ يمكن إحراز الامتثـال القطعى، أمّـا الامتثال الاحتمالى فلابـدّ منه على كل حال، فباعتبار عجز المكلّف عن إحراز الامتثـال القطعى يحكم العقـل بالتخيير بين الأمرين. المكلّف قبل الفحص يحتمل قـدرته على إحراز الامتثال القطعى؛ لأنّه يحتمـل أنّه بـالفحص سوف يعثر على دليـل يُشـخّص له ما هو التكليف، إمّا الوجوب أو الحرمه؛ وحينئـذٍ إذا شـخّص له التكليف بإمكـانه أن يمتثله وبـذلك يحرز الامتثـال القطعى للتكليف. إذاً: هو قبـل الفحص يحتمـل القـدره على إحراز الامتثـال، واحتمال القـدره على إحراز الامتثـال احتمال منجّز، احتمال العجز عن إحراز الامتثال ليس مؤمّناً، فيجب على المكلّف حينئـذٍ؛ لأنّه يحتمل القدره على إحراز الامتثال بالفحص ولا يسوغ له بنظر العقل أن لا يجرى الفحص ويتمسك بالتخيير.

بعبارهٍ أخرى: العقل لا يحكم بالتخيير فى هـذه الحاله قبل الفحص، وإنّما يحكم بالتخيير بعـد الفحص وعـدم العثور على ما يثبت التكليف؛ لأنّه قبل الفحص يحتمل القـدره على إحراز الامتثال القطعى وما دام هو يحتمل القـدره، احتمال القدره فى هذا المجال يكون منجزاً بنظر العقل؛ وحينئذٍ لا يجوز له أن يترك الفحص ويتمسك بأصاله التخيير؛ بل يجب عليه أن يفحص، فأن لم يصـل إلى نتيجه؛ عندئـذٍ يحكم العقل بالتخيير بملاک العجز، وأمّا قبل ذلک، فالعقل يقول ما دمت تحتمل القـدره على إحراز الامتثال القطعى؛ حينئـذٍ يجب عليـک الفحص ولاـ يجعـل فى حقه التخيير بين الأمرين، وإنّما يلزمه بالفحص والسؤال؛ بل يمكن أن يقال فى جميع الأـصول العقليه المؤمّنه أنّهـا لاـ تجرى قبـل الفحص، باعتبـار أنّ الأـصول العقليه المؤمّنه هى دائماً مقيّـده بعـدم البيان؛ وحينئـذٍ لاـ يمكن للمكلّـف أن يحرز موضوع هـذه القواعـد العقليه والأـصول العقليه المؤمّنه إلاّـ بـالفحص مع وضوح أنّ طريقه الشارع فى تبليغ وإيصال الأحكام إلى المكلفين هى أن يجعلها فى معرض الوصول لا أن يوصـلها إلى مكلف مكلف، والمكلف قبل أن يفحص لا يمكنه أن يحرز عدم البيان على الحكم الشرعى، بينما إذا فحص ولم يجد يمكنه إحراز عدم البيان، وهذا معناه أنّ كـل الأـصول العقليه المؤمّنه التى هى مشـروطه بعـدم البيان لا تجرى قبل الفحص لعـدم إحراز موضوعها، وإنّما يمكن إحراز موضوعها الذى هو عدم البيان بعد الفحص. هذا بالنسبه إلى اصاله التخيير.

وأمّـا بالنسبـه إلى الاستصـحاب النـافى للتكليف، هـل يجرى أو لا يجرى قبل الفحص ؟ السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) عنـده عباره ذكرها فى ذيل الوجه الذى اختاره لإثبات وجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءه الشرعيه قبل الفحص، قال:(وبما ذكرناه ظهر اختصـاص أدله الاستصـحاب أيضاً بما بعـد الفحص). (١) فكـأنه نفس السبب الـذى أوجب اشـتراط الفحص فى إجراء الـبراءه الشـرعيه هو أيضاً يوجب اشتراط الفحص فى التمسک بخطاب الاستصـحاب النافى للتكليف. الوجه الذى ذكـره سابقاً كان عباره عن دعـوى أنّ أخبـار وجـوب التوقـف بعضـها مطلقه، لكن بعضـها مختصه بمـا قبـل الفحص، هـذه الأخبـار المختصه الـتى تـأمر بالتوقف قبل الفحص نسبتها إلى أخبار البراءه فى البحث السابق وأخبار الاستصحاب فى محل كلامنا نسبه الخاص إلى العام؛ لأنّ أخبـار البراءه تقتضـى إجراء البراءه قبل الفحص وبعـد الفحص، وأخبار الاستصـحاب أيضاً مطلقه تشـمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص، بينمـا أخبـار التوقـف تقـول فى مـا قبـل الفحص يجـب التوقـف، فهـذه الأخبـار أخص مطلقـاً من أخبـار الاستصـحاب، فتخصصـها، فتُحمـل أخبار الاستصـحاب على ما بعـد الفحص، فتكون نسـبتها إلى أخبار التوقف المطلقه نسـبه الخاص إلى العام، فتنقلب النسبه، أخبار الاستصـحاب قبل تخصيصـها مع أخبار التوقف كانت النسـبه بينهما هى التباين، لكن هذه النسبه تنقلب بعد تخصـيص أخبـار الاستصـحاب بمـا بعـد الفحص؛ لأنّ هناک بعض أخبار التوقف تـدل على وجوب التوقف فى خصوص ما قبل الفحص، فإذا خصصتها تنقلب النسبه بينها وبين أخبار التوقف، فتكون أخص مطلقاً منها؛ فحينئذٍ تُحمل أخبار التوقف على صوره ما قبل الفحص؛ فحينئذٍ يجب الفحص ولا يجرى الاستصـحاب قبل الفحص. إذاً: أخبار الاستصـحاب لا تجرى قبل الفحص، وهو المطلوب. هذا المطلب تقدّم سابقاً، وتقدّم مناقشـته أيضاً، فلا داعى للإعاده، ويظهر مما تقدّم أنّ هذا الوجه لا يصـلح للاسـتدلال على عدم جريان أخبار الاستصحاب قبل الفحص.

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج٢، ص٤٩٤.

قد يقال: فى محل الكلام يمكن إثبات اعتبار الفحص فى جريان الاستصحاب النافى للتكليف بدعوى انصراف أخبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه عمّا قبل الفحص، فأساساً أخبار الاستصحاب لا تشمل حاله قبل الفحص كما ادُعى ذلك فى أخبار البراءه الشرعيه، فإذا تمّ هذا الانصراف؛ فحينئذٍ لا يمكن إجراء الاستصحاب قبل الفحص كما كان لا يمكن إجراء البراءه ________ إذا تمّ هذا الانصراف ________ قبل الفحص.

قد يقال: أنّ منشأ انصراف أخبار الاستصحاب عمّا قبل الفحص هو أنّ هناك ارتكازاً يمنع من إطلاق أدله الاستصحاب لما قبل الفحص، فالارتكاز هو الموجب للانصراف كما أدُعى ذلك فى البراءه الشرعيه، حيث أدُعى فى البراءه الشرعيه أنّ هناك ارتكازاً يمنع من شمول أدله البراءه الشرعيه لحاله ما قبل الفحص، وهذا الارتكاز العقلائى حاصله أنّ البراءه لا تجرى قبل الفحص، ولابدّ قبل الفحص من الاحتياط والتوقف والعقل يحكم بذلك، فهذا الارتكاز عندما يقترن بدليل البراءه الشرعيه المسانخ له فى المضمون يوجب تقييد دليل البراءه الشرعيه بحدود الارتكاز. وبعباره أخرى: يوجب حمل أدله البراءه الشرعيه على الإمضاء لا التأسيس، فتكون أدله البراءه الشرعيه إمضائيه لما عليه الارتكاز، فتتحدد بحدود الارتكاز وحيث أنّ المفروض أنّ الارتكاز لا يشمل ما قبل الفحص؛ فحينئذٍ أدلّه البراءه أيضاً تتحدد بحدوده وتكون قاصره عن الشمول لحاله ما قبل الفحص.
قد يقال: أنّ هذا قد يطبق فى محل الكلام، لكن هذا التطبيق ليس صحيحاً فى الاستصحاب، وذلك باعتبار أنّه فى أدله البراءه الشرعيه كان هناك ارتكاز عقلائى فى مقابلها؛ حينئذٍ يأتى هذا الكلام، فيقال أنّ دليل البراءه الشرعى مفاده متّحد مع مفاد البراءه العقليه، أو الارتكاز العقلائى على البراءه، هذا يكون قرينه على حمل أدله البراءه الشرعيه على الإمضاء، فتكون إمضاءً للارتكاز العقلائى، فيتحدد بحدوده، فإذا كانت البراءه العقليه هى أساساً لا تشمل ما قبل الفحص والارتكاز العقلائى أساساً لا يشمل ما قبل الفحص، قهراً تكون الأدله الشرعيه على البراءه بعد حملها على الإمضاء تتحدد بهذه الحدود، فلا تشمل ما قبل الفحص، لكن فى باب الاستصحاب ليس لدينا ارتكاز على الاستصحاب فى مقابل أخبار الاستصحاب، فالاستصحاب ليس أمراً مرتكزاً فى أذهان العقلائى، حتى يقال أنّ أخبار الاستصحاب لوجود ارتكاز فى قبالها وبمضمونها تُحمل على الإمضاء؛ وحينئذٍ تتقيد بحدود الارتكاز، والمفروض أنّ الارتكاز لا يشمل ما قبل الفحص، فتختص أدله الاستصحاب بما بعد الفحص ولا تشمل ما قبل الفحص. هذا الكلام لا يصح فى باب الاستصحاب وإن صح فى باب أدله البراءه الشرعيه.

إذاً: الموجب للانصراف ليس هو هذا الارتكاز، وإنّما ما يُدّعى من أنّ الموجب للانصراف هو عباره عن أنّ ديدن الشارع وطريقته فى تبليغ أحكامه وإيصالها إلى المكلّفين هى بجعلها فى معرض الوصول وليس ديدنه إيصال الأحكام إلى كل مكلفٍ مكلف. إذاً : عندما يكون هذا هو ديدن الشارع وهذه هى طريقته فى إيصال الأحكام التى يهتم بها إلى المكلفين، هذا هو بنفسه قرينه على تقييد أدله الأصول المؤمّنه بما بعد الفحص؛ لأنّه لا يصح الجمع بين أمرين، أحدهما هو أنّ الشارع يطلب من المكلفين امتثال أحكامه، ويقول أنا أجعل هذه الأحكام فى معرض الوصول، وفى نفس الوقت يسمح للمكلف أن يجرى البراءه قبل الفحص، أو أن يجرى الاستصحاب النافى للتكليف قبل الفحص، الجمع بينهما غير مستساغ وغير صحيح، فإذا كان هذا أمر مسلّم وهو أنّ طريقه الشارع بهذا الشكل، هذا وحده يكون موجباً لانصراف أدلّه الأصول المؤمّنه بشكل عام وليس فقط البراءه الشرعيه؛ بل حتى أدله الاستصحاب النافى للتكليف، يوجب انصرافه إلى ما بعد الفحص وعدم جريانه إلى ما قبل الفحص.

هذا مضافاً إلى أنّ ما تم من الوجوه السابقه لإثبات أصل وجوب الفحص تجرى فى المقام أيضاً، يعنى كما أنّها أثبتت وجوب الفحص فى البراءه الشرعيه هى تجرى لإثبات وجوب الفحص فى الاستصحاب النافى للتكليف. مثلًا: الوجه الثالث المتقدّم من وجوه قصور المقتضى الذى هو احتمال القرينه المتصله؛ بل قلنا بالقطع بالقرينه المتصله التى هى عباره عن ظهور حال الشارع المقدّس فى اهتمامه بأحكامه وبوصولها إلى المكلفين، وقلنا أنّ هذه أيضاً تمنع من إطلاق دليل البراءه لحاله ما قبل الفحص. نفس هذا يجرى فى الاستصحاب النافى للتكليف؛ لأنّ الاستصحاب النافى للتكليف يقوم بنفس ما تقوم به البراءه الشرعيه، إجراؤه ينافى ما يظهر من حال الشارع المقدّس فى أنّه يهتم بتكاليفه ويريد وصول المكلّف إليها ويحث المكلّف عليها، لا فرق بين أن يجرى أصاله البراءه قبل الفحص أو يجرى الاستصحاب النافى للتكليف قبل الفحص.

ونفس الكلام يقال فی أخبار التعلّم التی تمّت لإثبات وجوب الفحص قبل إجراء البراءه الشرعيه ، هی بنفسها تكون موجبه لإثبات وجوب الفحص قبل إجراء الاستصحاب النافی للتكليف.

قد يقال: بالنسبه إلی أخبار التعلّم بالخصوص بأنّ دليل الاستصحاب يختلف عن دليل البراءه الشرعيه، دليل الاستصحاب بإمكانه أن يرفع موضوع أخبار التعلّم كأنه يكون حاكماً عليها، فيكون مقدماً عليها، باعتبار أنّ موضوع أخبار التعلم هو الشك، فإنّما يجب التعلم علی المكلف حينما يشك فی الحكم الشرعی، ودليل الاستصحاب يجعل المكلف عالماً، يعنی يرفع الشك الذی هو موضوع أخبار التعلم؛ لأنّه يورث له العلم ويخرجه عن كونه شاكاً؛ فحينئذٍ يقدّم دليل الاستصحاب علی أخبار التعلم. إذاً: بالإمكان أن يجری الاستصحاب قبل الفحص.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فی أنّه هل يُشترط الفحص فی جريان الاستصحاب النافی للتكليف فی الشبهات الحكميه، وأنتهی الكلام إلی ما إذا كان الدليل علی وجوب الفحص هو أخبار التعلّم، وقلنا أنّه هنا قد يقال: لا دليل علی وجب التعلّم، باعتبار أنّ دليل الاستصحاب حينما يتم؛ حينئذٍ يكون رافعاً لموضوع أخبار التعلّم، وموضوع أخبار التعلم هو الشك والشبهه، ودليل الاستصحاب يجعل المكلّف عالماً ويخرجه عن كونه شاكاً، غايه الأمر أنّ هذا العلم تعبّدی، فيتقدّم دليل الاستصحاب علی أخبار التعلّم، وبالتالی يجوز إجراء الاستصحاب. قد يقال هذا الكلام.

لكن هذا الكلام ليس صحيحاً، وذلك باعتبار أنّ الظاهر من أخبار التعلّم هو أنّها فی مقام بيان وجوب السؤال والفحص للوصول إلی الواقع وتعلّم الأحكام الواقعيه، والاستصحاب أصل عملی وعلی أفضل التقادير يوجب العلم التعبّدی، ومن هنا لا يصدق عنوان التعلّم علی الاستصحاب، فالذی يجری الاستصحاب وينفی التكليف لا يقال أنّه تعلّم، من اكتفی بالاستصحاب هو لم يتعلّم فی الواقع، إذاً: موضوع أخبار التعلم هو الشك فی الحكم الواقعی، الاستصحاب باعتباره أصلاً عملياً لا يرفع الشك فی الحكم الواقعی، إذا كان الاستصحاب يوجب حصول العلم التعبّدی فهو لا يرفع موضوع أخبار التعلم؛ لأنّ موضوع أخبار التعلم هو الشك فی الحكم الواقعی، وتأمر بالسؤال والتعلّم لغرض الوصول إلی الحكم الواقعی، فعندما يشك المكلّف فی الحكم الواقعی؛ حينئذٍ يقال يجب عليك التعلّم لكی تصل إلی الواقع، الاستصحاب لا يرفع هذا الشك؛ بل يبقی هذا الشك محفوظاً بالرغم من جريان الاستصحاب، فمن هنا لا مجال لأن يقال أنّ دليل الاستصحاب يرفع موضوع أخبار التعلم، هذا لا مجال له فی محل الكلام، باعتبار أنّ موضوع أخبار التعلم هو الشك فی الحكم الواقعی والاستصحاب لا يرفع هذا الشك؛ لأنّه مجرّد أصل عملی يُعطی بيد المكلف لكی لا يبقی متحيراً ومتردداً فی مقام العمل، فيقال: أبنِ علی هذا الطريق من دون أن يكون ناظراً إلی تشخيص الواقع وإحرازه، وإنّما هو أصل عملی لا يكون رافعاً لموضوع أخبار التعلم والسؤال.

ص: ۳۴۵

هـذا مضافاً إلى أنّ افتراض تقديم الاستصـحاب على أخبار التعلّم يسـتلزم لغويه أخبار التعلّم، باعتبار أنّ أكثر الشـبهات الحكميه، إنّ لم نقل كلها، يجرى فيها الاستصـحاب النافى للتكليف، فإذا قلنا بتقـديم الاستصـحاب على أخبار التعلّم؛ حينئذٍ أخبار التعلّم لا مورد لها فى الشبهات الحكميه وهذا ممّا يُبعد احتمال تقديم الاستصحاب على أخبار التعلّم. هذا بالنسبه إلى الاستصحاب.

الآـن نـأتى إلى أصاله الطهـاره، أصـاله الطهاره فى الشـبهات الحكميه هل هى مشـروطه بالفحص أيضاً كما هو الحال فى البراءه والاستصـحاب، أو لاـ ؟ الظـاهر أنّـه يجرى فى أصـاله الطهـاره نفس مـا تقـدّم فى الاستصــحاب، نـف الوجـوه الـتى ذُكرت فى الاستصحاب هى تجرى أيضـاً فى أصـاله الطهـاره وتنتـج أنّ إجراء أصاله الطهاره يكون مشـروطاً بالفحص والسؤال. نعم، أيضـاً نواجه سؤالاًـ فى مسأله أخبار التعلّم، هنا أيضاً قـد يقال: إذا كان الـدليل على وجوب الفحص هو أخبار التعلّم، فى هـذه الحاله لا يمكن الاستدلال بأخبار التعلّم على وجوب الفحص فى محل الكلام فى مقابل أصاله الطهاره، وذلك باعتبار أنّ النسبه بين أخبار التعلّم من جهه وبين دليـل أصاله الطهاره هى العموم والخصوص من وجه، باعتبار أنّ دليل أصاله الطهاره يـدل على الطهاره عند الشك فى النجاسه، هـذا فيه إطلاق يشـمل ما قبل الفحص وما بعـد الفحص، هذا من جهه أصاله الطهاره. ومن جهه أخبار التعلّم هى تـدل على وجـوب التعلّـم قبـل الفحص، فهى مخصـوصه بـالفحص، لكنهـا مطلقـه من جهه أخرى حيث أنّهـا تشـمل الشـك المرتبط بالنجاسه والطهاره وتشـمل الشكوك الأخرى الغير مرتبطه بالنجاسه والطهاره، ومن هنا يكون فى كلٍ منهما جهه إطلاق، مـاده الاجتمـاع بينهمـا هى الشـبهه المرتبطه بالطهاره والنجاسه قبل الفحص، أخبار أصاله الطهاره تـدل على إجراء أصاله الطهاره وعـدم وجوب التعلّم والفحص، فتجرى الطهاره حتى قبل الفحص، بينما أخبار وجوب التعلّم تقول يجب التعلم ولا يجوز الرجوع إلى الطهـاره قبـل التعلّم، فيتعارضـان فى مـاده الاجتماع، يعنى فيما إذا كانت الشـبهه من جهه الطهاره والنجاسه قبل الفحص، فلا يمكن العمـل بأخبـار التعلّم والالـتزام بـأنّ الفحص واجب ولا يجوز الرجوع إلى أصاله الطهاره قبل الفحص؛ لأنّ أخبار التعلّم لها معـارض فى محـل الكلاـم فى مـاده الاجتمـاع وهى عباره عن أصاله الطهاره، ولماذا نقـدّم أخبار التعلّم على أصاله الطهاره ؟ بل نعكس الأـمر؛ فحينئـذٍ لاـ يمكـن الالـتزام بوجـوب التعلّـم قبـل الفحص فى محـل الكلاـم عنـدما تكـون الشـبهه مرتبطه بالطهـاره والنجاسه، قد يُتخيّل هذا المعنى بهذا التقريب الذى ذكرناه.

ص: ۳۴۶

لکنّ هـذا المطلب لیس تامّاً، باعتبار أنّه لو سلّمنا کل هـذا الـذی قیل وکل مقـدمات هـذه النتیجه، یحصل التعارض بین الدلیلین بنحو العموم والخصوص من وجه، ویتعارضـان فی مـاده الاجتمـاع ولا مرجّح لأحـدهما، فیتساقطان. إذاً: بالنتیجه لا یمکن إجراء أصـاله الطهـاره قبل الفحص، نصل إلی نفس النتیجه، نحن نریـد أن نثبت عـدم إمکان التمسّک بأصاله الطهاره قبل الفحص کما هو الحال فی الاستصحاب وفی أصاله البراءه، النتیجه واحـده وهی أنّه لا یمکن للمجتهـد أن یجری أصاله الطهاره قبل الفحص، فنصـل إلی نفس النتیجه حتی لو فرضـنا التعـارض والتساقـط. نعم، لو قلنـا بتقـدیم أصاله الطهاره علی أخبار التوقّف؛ حینئـذٍ هـذا یکون معنـاه أنّ أصـاله الطهاره تجری قبل الفحص، لکن إذا قلنا بالتعارض والتساقط؛ حینئـذٍ نصل إلی النتیجه المطلوبه. هـذا من جههٍ.

من جهه أخری: أنّ أخبـار التعلّم مرجعهـا إلی أنّ الشـک قبل الفحص لا یکون مؤمّناً، ومن هنا تکون أخبار التعلّم ناظره إلی کل مـا یوجب التأمین من ناحیه الشک قبل الفحص، یعنی کل أصلٍ تکون نتیجته التأمین من ناحیه الشک قبل الفحص، أخبار التعلّم تنفی هـذا التـأمین وتکون ناظره إلیه، مفاد أخبار التعلّم هو أنّ الشک قبل الفحص منجّز ولا یکون مؤمّناً؛ ولـذا هی تأمر المکلّف بـالفحص والسؤال؛ لأنّ الشـک قبـل الفحص لیس مؤمّنـاً، فـإذا هی تقول لیس مؤمّنـاً، إذاً: کـل مـا یکون مؤمّنـاً من الشـک قبل الفحص هی تکون نـاظره إلیه، هی تنفی معـذریه الشـک قبـل الفحص، فکـل مـا یثبت معـذریه الشک والجهل قبل الفحص هی تکون نـاظره إلیه، ومن هنـا تکون هی حاکمه علی کل ما تکون نتیجته إثبات معـذریه الجهل أو الشک قبل الفحص، وتقول أنّ المکلف عنـد الشـک یجب علیه التعلم والفحص، یعنی لا یجوز له إجراء الأصول المؤمّنه قبل الفحص والتعلّم، فهی تکون ناظره إلی کـل الأصول المؤمّنه التی تکون نتیجتهـا معـذریه الجهـل والشـک قبل الفحص، ومن جمله هـذه الأصول التی تکون أخبار التعلّم نـاظره إلیها هی أصاله الطهاره، باعتبار أنّ أصاله الطهاره من الأصول المؤمّنه التی مرجعها إلی معـذریه الجهل وأنّ الجاهل معـذور قبل الفحص، فهی تکون حاکمه علیها بهـذا الاعتبار. علی تقدیر هذه الحکومه؛ حینئذٍ لا تُلاحَظ النسبه بین الدلیلین؛ لأنّ الدلیل الحاکم یقدّم علی الدلیل المحکوم حتی إذا کانت النسـبه بینهما هی العموم والخصوص من وجه، فهذه النسـبه إنّما یکون لها أثر عنـدما لا تکون هناک حکومه، أمّا عندما تکون هناک حکومه، بأن تکون أخبار التعلّم حاکمه علی أخبار أصاله الطهاره وغیرها من الأصول المؤمّنه؛ حینئـذٍ لا تُلاحَظ النسـبه بین الدلیلین، وأنّ النسـبه بینهما هل هی العموم والخصوص من وجه أو لا ؟ ومن هنـا لا مجال للتوقّف فی تقـدیم أخبار التعلّم والسؤال علی أصاله الطهاره، وبهـذا یتبیّن أنّ إجراء أصاله الطهاره أیضاً یکون مشروطاً بـالفحص والسؤال حتی إذا کـان الـدلیل علی وجوب الفحص والسؤال فی الشـبهات الحکمیه هی أخبـار التعلّم، أمّا إذا کان الدلیل غیرها، فقد تبیّن فی بحث الاستصحاب أنّها أیضاً تجری فی محل الکلام. هذا کلّه یرتبط بالأمر الثانی.

الأمر الثالث: يقع الكلام فی استحقاق التارک للفحص للعقاب وعدم استحقاقه. أو بعبارهٍ أخری: أنّ العمل بالبراءه قبل الفحص ما هو حکمه من ناحیه العقاب وعدمه ؟ فی تقریرات المحقق النائینی(قدّس سرّه) ذکر بأنّ المسأله فیها أقوال، وذکر ثلاثه أقوال فی المسأله: (۱)

القول الأول: هو القول المنسوب للمشهور الذی یری أنّ التارک للفحص لا یستحق العقاب علی ترکه للفحص، وإنّما العقاب یکون علی مخالفه الواقع، فلو خالف الواقع یستحق العقاب علی مخالفه الواقع، ولو ترک الفحص ولم یخالف الواقع اتفاقاً لا یستحق العقاب؛ لأنّ التارک للتعلّم لا یستحق العقاب علی ترک التعلم، وإنّما یستحقه علی مخالفه الواقع.

القول الثانی: اختاره جماعه من المحققین، کالمحقق الأردبیلی وصاحب المدارک(قدّس سرّهما) وغیرهما، ویرون أنّ التارک للفحص یستحق العقاب علی ترکه للفحص والسؤال. ولاـ نُلاحظ فیه مخالفته للواقع؛ بل هو مطلقاً یستحق العقاب، سواء خالف الواقع، أو لم یخالفه، حتی إذا لم یخالف الواقع أیضاً هو یستحق العقاب علی ترک التعلّم.

القول الثالث: وهو مختار المحقق النائینی(قدّس سرّه)، ویقول أنّ التارک للتعلّم یستحق العقاب کما هو الحال فی القول الثانی، لکن لاـ مطلقاً، وإنّما هو یستحق العقاب عندما یکون ترک التعلّم مؤدیاً إلی مخالفه الواقع، والفرق بین القول المشهور وهذا القول الثالث الذی اختاره المحقق النائینی(قدّس سرّه) هو أنّه حسب القول الثالث یکون العقاب علی نفس ترک التعلّم، لکن مقیّداً بأن یؤدی إلی مخالفه الواقع، بینما علی القول المشهور یکون استحقاق العقاب لیس علی ترک التعلّم، وإنّما علی مخالفه الواقع، هو یعاقب لأنّه خالف الواقع ولیس لأنّه ترک التعلّم المؤدی إلی مخالفه الواقع. هذا هو الفرق بینهما وقد ذُکر فی التقریرات (۲) بأنّ هذا الفرق فرق علمی بین رأی المشهور وبین رأی المحقق النائینی(قدّس سرّه). وعلی کل حال هو علی کلا التقدیرین یستحق العقاب عندما یترک التعلم ویؤدی ذلک إلی مخالفه الواقع.

۱- فوائد الأصول، تقریر بحث المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج۴، ص ۲۸۰.

۲- فوائد الأصول، تقریر بحث المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج۴، ص ۲۸۱.

نفس هذا الكلام قد يُصاغ بصياغه أخرى كما فى بعض العبائر فى تقريرات السيد الخوئى(قدّس سرّه) (۱) وغيره، طُرحت المسأله بهذا الشكل: أنّ وجوب التعلّم والفحص هل هو وجوب طريقى أو وجوب نفسى ؟ فإن كان وجوباً طريقياً لغرض تنجيز الواقع؛ فحينئذٍ لا يترتب العقاب على تركه، إلاّ عند مخالفه الواقع ويكون العقاب على مخالفه الواقع، أمّا إذا كان وجوباً نفسياً؛ فحينئذٍ يكون العقاب على تركه كسائر الواجبات النفسيه الأخرى ولا علاقه لذلك بمخالفه الواقع.

لا فرق بين الطرح الأوّل والطرح الثانى، مبنى الأقوال الثلاثه التى ذكرها المحقق النائينى(قدّس سرّه) هو على هذا، يعنى المشهور عندما يقول بأنّ التارك للفحص لا يستحق العقاب إلاّ إذا خالف الواقع، وأنّ المناط فى استحقاق العقاب هو على مخالفه الواقع، مبنى هذا القول هو أنّ وجوب التعلّم هو وجوب طريقى الغرض منه تنجيز الواقع؛ ولذا لا يكون هناك عقاب على مخالفته بما هو وجوب تعلّم، وإنّما إذا أدّى إلى مخالفه الواقع فالعقاب يكون على مخالفه الواقع، أو بالتعديل الذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) يكون على ترك التعلّم المؤدّى إلى مخالفه الواقع، فمبنى هذا القول هو كون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً، بينما مبنى قول المحقق الأردبيلى وصاحب المدارك(قدّس سرهما) هو كون وجوب التعلّم وجوباً نفسّياً، هو أُمر بالسؤال والتعلم والأمر ظاهر فى أنّ وجوبه وجوب نفسى، فيُلتزم بأنّ وجوب التعلّم وجوب نفسى؛ ولذا يكون هناك عقاب على تركه، والمكلّف يستحق العقاب عندما يترك التعلّم بقطع النظر عن مسأله مخالفه الواقع أو عدمه، فمبنى الأقوال السابقه هو أنّه هل أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى أو وجوب نفسى ؟

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۵۰۲.

نفس هـذا الكلام ــــــــــ كمـا نُبّه عليه فى كلمـاتهم ــــــــــ يجرى فى مسـأله التـارک للاحتيـاط فى موارد وجوب الاحتيـاط، أنّ وجوب الاحتيـاط هل هو وجوب طريقى صـرف لتنجيز الواقع، أو هو وجوب نفسـى ؟ إذا قلنا أنّ÷ وجوب نفسـى، فالتـارک للاحتيـاط يُعـاقب على ترک الاحتيـاط، وإذا قلنا أنّه وجوب طريقى، فالتارک للاحتياط لا يُعاقب على ترک الاحتياط، وإنّما يُعاقب على مخالفه الواقع، أو يُعاقب على ترک الاحتياط المؤدّى إلى مخالفه الواقع كما ذکر المحقق النائينى(قدّس سرّه).

من جهةٍ أخرى: محـل الكلام هـو وجـوب تعلّم المكلّف مـا ثبت عليه من أحكـام فرعيه إلزاميه. دلّت الأدله على وجـوب تعلّم الأحكام الفرعيه الإلزاميه على المكلّف، فإذا ترک المكلّف تعلم هذه الأحكام الإلزاميه الفرعيه؛ حينئذٍ يقع الكلام فى أنّه يستحق العقـاب على ترک التعلّم، أو على مخـالفه الواقع، فيـأتى الكلام السابق. وقـد يثبت وجوب التعلّم ــــــــ فرضاً ــــــــ فى المسائل العقائـديه وفى أصول الـدين. هـذا خارج عن محل الكلام؛ لأنّ وجوب التعلّم بالنسـبه إلى المسائل العقائـديه التى يجب الاعتقـاد والتصـديق بهـا يكون وجوبه وجوبـاً نفسـياً وليس طريقيـاً، فهى خـارجه عن محل الكلام وليس الكلام فى وجوب تعلّم المسائل العقائديه وأصول الدين.

كما أنّ وجوب تعلّم الأحكام الكلّيه التى لا ترتبط بالشخص نفسه، هذا أيضاً خارج عن محل الكلام؛ لأنّ وجوبها وجوب كفائى والذى هو عباره عن الاجتهاد، يجب عليه أن يتعلّم الأحكام الشرعيه الكليه التى ترتبط به أو لا ترتبط به، يجب تعلّمها عن اجتهادٍ وتفّقهٍ، هـذا وجوبه وجوب كفـائى وهو خـارج أيضـاً عن محـل الكلام، وإنّما الكلام فى الوجوب العينى على المكلّف، وهـذا لا يكون إلاّ فى المسائل الفرعيه والأحكام الإلزاميه التى يبتلى بها المكلف، هذه هى الأحكام التى يجب على المكلّف تعلمها ويقع الكلام فى أنّ تعلمهـا هل هو واجب طريقى أو واجب نفسـى ؟ هـذا هو محل الكلام، نحن نتكلّم عن الواجب الـذى يجب على كل مكلفٍ مكلف، هذا إذا تركه المكلّف؛ حينئذٍ يقع الكلام فى أنّه يستحق العقاب على ماذا ؟

ص: ۳۵۰

المشهور يذهب إلى أنّ استحقاق العقاب يكون على مخالفه الواقع لا على ترک التعلّم، وقلنا أنّ مبنى هذا هو أنّه يرى أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى وليس وجوباً نفسياً. استُدل لقول المشهور على أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى وليس وجوباً نفسياً بأنّه هو يُسلّم مبدئياً أنّه لا ـ إشكال كما تقرر وثبت فى بحث الأوامر لا إشكال فى أنّ كل أمر ظاهر فى أنّ الوجوب وجوب نفسى لا غيرى وطريقى، وعينى لا ـ كفائى، وتعيينى لا ـ تخييرى، لكن قالوا فى خصوص المقام هناک قرائن توجب صرف الأمر عن هذا الظهور وانعقاد ظهور آخر له فى كونه وجوباً طريقياً لا نفسياً، وهذه القرائن داخليه، وهناک قرائن من الخارج تجعل الأمر بالتعلم فى روايات التعلم ظاهره فى الوجوب الطريقى؛ لأنّ وجوبها وجوب طريقى لا نفسى، وإن كان مقتضى الأصل الأوّلى أنّ وجوبه وجوب نفسى، وهذه القرائن هى :

القرينه الداخليه: وهى مسأله أنّ نفس السؤال فيه إشاره إلى أنّه طريق إلى شىء، يعنى أنّ الغرض من السؤال عن شىء هو الوصول إلى ذلک الشىء، الأمر بالسؤال أيضاً يكون ظاهراً فى هذا المعنى، نفس الأمر بالسؤال عن شىء يكون ظاهراً فى أنّ الغرض من السؤال والأمر بالسؤال إنّما هو مجرّد طريق للوصول إلى ذلک الشىء والعمل به، فوجوبه فى الحقيقه هو وجوب مقدّمى، يعنى هو يجب لأجل العمل لا ـ أنّه يجب بنفسه وبما هو هو كما هو الحال فى الواجبات النفسيه، حيث فى الواجبات النفسيه الشىء يجب بما هو هو؛ لأنّ تمام الملاک قائم فيه، هنا نقول أنّ وجوب السؤال ليس قائماً بنفس السؤال، وإنّما الملاک قائم فى المسئول عنه، وفى الوصول إلى العمل ومقدّمه لأجل العمل، ويُمثّل لذلک بالسؤال عن الطريق ـــــــــــ مثلاً ـــــــــــ كأن يسأل عن الطريق إلى كربلاء، الغرض منه هو أن يمشى على هذا الطريق حتى يصل إلى كربلاء، فالأمر بالسؤال عندما يقول: أسأل عن الطريق إلى كربلاء، الغرض منه هو الوصول إلى كربلاء.

إذاً: الأمر بالفحص والتعلّم له ظهور في حدّ نفسه بمقتضى الارتكازات العرفيه في أنّه طريقي لا أنّه يجب السؤال لمجرد السؤال ويجب التعلم لمجرّد التعلم، وإنّما يجب السؤال مقدّمه للعمل والفحص مقدّمه للعمل وهذا هو معنى الوجوب الطريقي.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: مفاد اخبار من بلغ

كان الكلام في الاعتراضات التي اوردها السيد الشهيد على كلام السيد الخويي:

الاعتراض الرابع:

الاعتراض الرابع و هو الاخير من الاعتراضات التي سجلها السيد الشهيد على كلام السيد الاستاذ الخويي و هو اننا لو غضضنا النظر عن كل ما تقدم من الاشكالات فانه مع ذلک لا يصح ما قاله السيد الخويي حيث قال ان هذا الترک و الفعل الذين بلغنا الثواب عليهما اذا كان احدهما او كلاهما تعبديا فالمورد من موارد التزاحم لا التعارض لانه لا مانع ثبوتا من جعل الاستحباب لکل من الفعل و الترک حينئذ لانهما من قبيل الضدين الذين لهما ثالث

غايه الامر ان المكلف لا يقدر على امتثالهما

هذا الكلام لا يصح في ما اذا فرضنا ان هناک خبرا يدل على استحباب فعل مثل استحباب صوم يوم عاشوراء و هناک خبر آخر يدل على كراهه ذلک الفعل مثل كراهه صوم يوم عاشوراء لا على استحباب الترک و قلنا ان اخبار من بلغ تشمل الخبر الدال على الكراهه -و قد تقدم البحث عن شمول اخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهه و فرقنا بين الكراهه و استحباب الترک و الآن لنفرض ان اخبار من بلغ تشمل الخبر الدال على الكراهه و نحن لم نقبل هذا المبنى-

على القول بشمول اخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهه فالمورد من موارد التعارض مع انه احدهما عبادي قطعا فان كل صوم مشروط بقصد القربه و عبادي مع ان السيد الخويي قال ان المورد من موارد التزاحم

ص: ٣٥٢

لانه اذا كان هذا الخبر يدل على استحباب صوم يوم عاشوراء فانه يدل على ان هذا الصوم محبوب عند المولى و الخبر الآخر الدال على الكراهه يدل على ان الصوم مبغوض و من المستحيل ان يكون مركز الحب و البغض واحدا فيتعارضان لانه لا يمكن ان يكون شيء واحد محبوبا و مبغوضا فيقع التعارض بين استحباب الصوم و كراهته

فنفس الصوم محبوب بموجب الخبر الدال على الاستحباب و نفس الصوم مبغوض بموجب الخبر الدال على الكراهه و لا يمكن ثبوتا جعلهما معا مثل صل و لا تصل

و لا ينثلم هذه الاستحاله بكون احدهما او كليهما تعبديا فكون احدهما قربيا لا يجدى فى الخروج عن باب التعارض

افرضوا ان كليهما تعبـديان فمع ذلک لا يـدخل المورد فى باب التزاحم لانه لا يمكن عقلا و ثبوتا جعل هذين الحكمين من قبل الشارع لان معناه ان فعلا واحد فى آن واحد محبوب للمولى و فى نفس الوقت مبغوض للمولى و هو محال عقلا

فنفس النكته التى توجب ان نقول بالتعارض فى مثل صل و لا تصل و هى التنافى بين الجعلين موجود فى ما نحن فيه لانه كما ان خطاب صل تـدل على المحبوبيه و لا تصل تـدل على المبغوضـيه و لـذا لا يمكن جعلهما معا فكذلک فى ما نحن فيه لانه يوجد التنافى بين مدلولى الخبرين الدالين على الاستحباب و الكراهه فهما يكذبان الآخر و التعارض هو التكاذب

فالاشكال الرابع هو انه فى مثل ما اذا دل خبر على استحباب فعل و خبر آخر دل على كراهه نفس ذلک الفعل فالمورد من موارد التعارض قطعا لا من موارد التزاحم

فنفس جعل هـذين الحكمين من قبـل الشـارع غيرمتصور عقلاـ و ثبوتـا بخلاـف باب التزاحم فانه فى موارد التزاحم لا تنافى بين الجعلين وانما المكلف لا يقدر على امتثالهما معا

ص: ۳۵۳

هذه هی الاعتراضات التی اوردها السید الشهید علی کلام السید الخویی و قد عرفنا ان هذه الاعتراضات صحیحه و ان ما علقه السید الهاشمی غیر تامه

و بهذا تم الکلام عن الامر الثالث من الامور التی قلنا انه لا بد من البحث عنها و هو ان نری نسبه اخبار من بلغ الی الخبر الدال علی الکراهه و قد عرفنا انها تشمل الخبر الدال علی الکراهه خلافا للسید الخویی و لکنها بشمولها له لا تثبت الکراهه بل تثبت استحباب الترک

کما تبین ان اخبار من بلغ لا تشمل اساسا الخبر الدال علی الاستحباب فیما اذا یوجد خبر دال علی الکراهه

الامر الرابع:

و هو عباره عن ان اخبار من بلغ هل تشمل الخبر الدال علی الاستحباب الذی نعلم وجدانا او تعبدا کذبه مثل ما اذا جاءنا خبر یدل علی استحباب فعل و نحن نعلم ان هذا الخبر کاذب اما وجدانا و بالقطع و اما نعلم بکذبه باعتبار وجود بینه علی کذبه فهل مثل هذا الخبر الذی هو معلوم الکذب مشمول لاخبار من بلغ ام لا؟

کلام المشهور و السید الخویی:

اما الخبر المعلوم وجدانا کذبه فقد ذکر السید الخویی و لعله هو المشهور ان اخبار من بلغ لا تشمل مثل هذا الخبر و ذکر السید الخویی فی الدلیل علی عدم الشمول ان وجه عدم الشمول هو الانصراف لان اخبار من بلغ منصرفه قطعا عن مثل هذا الخبر لان من بلغه لا تشمل البلوغ الذی هو معلوم الکذب و من سمع لا تشمل السماع الذی نعلم بکذب الخبر

و اما الخبر الذی غیر معلوم الکذب وجدانا و انما هناک حجه تعبدیه علی کذبه مثلا افرضوا ان خبرا یدل علی استحباب فعل و هناک حجه علی عدم استحبابه مثل خبر صحیح و خبر الثقه او اطلاق آیه من الآیات او عموم آیه فمع وجود هذه الامور نعلم تعبدا بعدم الاستحباب فهنا قال السید الخویی ان اخبار من بلغ تشمل مثل هذا الخبر ایضا للانصراف باعتبار ان مثل هذا الاستحباب نعلم بعدمه تعبدا فمع وجود علم تعبدی اذن لا تشمله اخبار من بلغ

بعباره اخری باعتبار انه نحن نری ان هناک ملازمه بین الاستحباب و الثواب کما ذکرناها سابقا فعند القوم قاعده یسمونها بالملازمه بین الاستحباب و الثواب لان الثواب لا یعطی جزافا بل یعطی عن استحقاق فیلزم ان یکون الفعل مامورابه حتی یعطی الثواب علی اتیانه فنحن اذا علمنا بان الفعل لیس مستحبا فبالتالی نعلم بعدم الثواب فالشخص الذی یعلم بعدم الثواب علی فعل فکیف یعقل شمول اخبار من بلغ لمثل هذا الخبر الذی نعلم بعدم وجود الاستحباب فی متعلقه

فاذا علمنا علما تعبدیا بعدم استحبابه علمنا بعدم وجود الثواب علیه فکیف یکون مشمولا لاخبار من بلغ؟ فانه غیرممکن

هذا ما ذکره السید الخویی فی الدراسات (۱)

و هناک وجه لخروج هذا الخبر عن اخبار من بلغ غیر هذا الوجه الذی ذکره السید الخویی و هو الحکومه بان یقال ان الحجه القائمه علی عدم استحباب هذا العمل حاکمه علی هذا الخبر الدال علی الاستحباب لان هذه الحجه باعتبار انها حجه و الحجیه عباره عن جعل العلمیه و الطریقیه من الشارع فاذا قامت الحجه علی عدم الاستحباب فمعناه اننا علمنا علما تعبدیا بعدم الاستحباب و علمنا بکذب الخبر الدال علی الاستحباب و علمنا بعدم شمول اخبار من بلغ لمثل هذا الخبر لانه یجب ان نحتمل صدق هذا الخبر حتی یکون مشمولا لاخبار من بلغ

فموضوع اخبار من بلغ ینتفی بقیام الحجه علی عدم الاستحباب لان الحجه علم بعدم الاستحباب فاذا علمنا بعدم الاستحباب فلا تشملنا اخبار من بلغ

فجعل الحجیه بمعنی جعل العلمیه فاذا دل خبر الثقه علی عدم الاستحباب یدل علی کذب الاستحباب فنحن فی نظر الشارع عالمون بعدم الاستحباب و لا تشملنا اخبار من بلغ لان موضوع اخبار من بلغ هو ما اذا لم نعلم بکذب الخبر الدال علی الاستحباب

۱- دراسات فی علم الاصول، السید علی الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۳۱۰.

القول المختار:

هـذا مـا يتعلق بمـا قـالوه و اما ما نقوله هو انه يجب ان نقسم الخبر الـدال على الاسـتحباب و الـذى نتكلم عنه فى الامر الرابع الى اقسام ثلاثه لا الى قسمين كما صنع آخرون

القسم الاول: ان نفترض ان الخبر الضـعيف معلوم الكذب وجدانا مئه بالمئه و هذا القسم خروجه عن اخبار من بلغ واضح و ليس فيه شـك و لاـ اشـكال لا ان دخوله تحت اخبار من بلغ غير ممكن فان شـمول اخبار من بلغ لمثل الخبر المقطوع الكـذب ممكن ثبوتـا بنـاء على ان مفـاد اخبـار من بلغ هو الاحتمـال الثـانى من الاحتمالاـت و هو اسـتحباب العمل بعنوانه الثانوى فبناء على هـذا المبنى يمكن شـمول اخبار من بلغ لمثل هذا الخبر يعنى ان الفعل الذى سـمعت انه مسـتحب فانه مسـتحب و هذا ممكن لان هذا العمل سمعنا ثوابه و ان نعلم بكذب ما سمعناه و المهم هو السماع و البلوغ

و لكن هذا خلاف الظاهر من هذه الاخبار و الوجه فى ذلك ياتى غدا ان شاء الله

يجب القضاء دون الكفاره فى موارد (المورد السادس) بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فى الأقوال الثلاثه فى المسأله، وبالتحديد فى ما ذهب إليه المحقق النائينى(قدّس سرّه) وكان حاصل ما ذهب إليه هو أنّ اسـتحقاق العقـاب لاـ يكون على ترك الواقع وحـده ولا على ترك التعلم، وإنّما يكون على المجموع المركب منهما، بمعنى أنّه يكون على ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواقع، فإذا ترك التعلم ولم يؤدِ ذلك إلى ترك الواقع، فلا عقاب.

الذى ذُكر فى تقريرات بحث المحقق النائينى(قدّس سرّه) (فوائد الأصول) هو مطلب لا يستدل به إلاّ على نفى كون التعلّم واجب نفسـى فى مقابل كونه واجباً طريقياً، هو فى هذا الصدد، يعنى ما ذكره كدليل ـــــــــــ كما سـنذكره ـــــــــــ ليس فيه دلاـله إلاّـ على نفى كونه متصّـفاً بـالوجوب النفسـى، وإنّمـا وجوبه وجوب طريقى، أمّا مسأله أنّ اسـتحقاق العقاب لا يكون على ترك الواقع ولا على ترك التعلم، وإنّما يكون على المجموع المركب منهما، فلم يسـتدل عليه بشكلٍ واضح إلا بما نقلناه عنه فى الـدرس السـابق، فى التقريرات اهتم بمسـأله أنّ مناط وجوب التعلّم غير مناط وجوب حفظ القـدره أو تحصـيل القـدره، قال: هما أمران مختلفـان، مسـأله وجوب حفـظ القـدره لهـا منـاط، ووجوب التعلّم لهـا منـاط آخر، فلاـ ينبغى الخلـط بينهما، وذكر أنّ فى كلمات الشـيخ (قدّس سرّه) (١) وقع نوع من الخلـط بين المسـألتين. فى بـاب المقـدمات المفوّته ذكروا أنّه يجب على المكلف تحصـيل القـدره على امتثـال الواجب فى ظرفه، فلو كان امتثال الواجب فى ظرفه يتوقف على الإتيان بشـىء قبل حلول وقته وكان ترك ذلك الشىء يؤدى إلى فوات الواجب فى وقته؛ حينئذٍ هذه المقدمه هى من المقدمات الوجوديه للواجب، بمعنى أنّ وجود الواجب فى وقته يتوقف على الإتيـان بهـا، وتُعـدّ من المقـدمات المفوّته ويُحكم بوجوب الإتيـان بهـا، باعتبار أنّها من المقـدمات المفوّته، باعتبار أن المكلف لا يتمكن من الإتيان بالواجب عنـد تفويت القـدره بترك المقـدمه التى يتوقف عليها ذلك الواجب كما هو الحال فى الغسل الليلى بالنسبه إلى الصوم، وكما هو الحال فى السـير مع القافله التى تذهب إلى الحج بالنسبه إلى الحج

الواجب فی ذلک الزمان، کل هذه مقدمات مفوته تکون واجبه قبل ظرف وزمان الواجب.

ص: ۳۵۶

۱- فوائد الأصول، تقریر بحث المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۴، ص ۲۸۱.

ویقول (قدّس سرّه): أنّ عصیان الواجب یتحقق بمجرّد ترک هذه المقدّمات؛ لأنّ المکلّف عندما یترک المقدمه یکون قد عصی الواجب وإن کان وقت الواجب لم یحل بعد، لکنّه یتحقق عصیانه بترک تلک المقدمه. فی باب المقدمات الوجودیه المفوّته ذکر أنّ وجوب هذه المقدمه یکون بخطاب مستقل لکنّه لا ینشأ من ملاک فی هذه المقدمه؛ بل یعتبر من متممات الخطاب بالواجب نفسه، یقول هو بالضبط کما هو الأمر بالجزء والشرط، کما أنّه یعتبر من مقدمات الخطاب بالواجب کذلک الأمر بالمقدمه، فهو أیضاً یعتبر من متممات الخطاب بنفس الواجب، والمهم هو أنّ الخطاب بوجوب المقدمه المفوّته لیس خطاباً طریقیاً، وإنّما هو من متممات الخطاب بالواجب. وهذا بخلاف محل الکلام الذی هو وجوب التعلّم ویقول أنّه یختلف عن المقدمات المفوّته، باعتبار أنّ التعلّم لیس من المقدّمات الوجودیه للواجب ولا یتوقف فعل الواجب والإتیان به علی تعلّم الحکم، لوضوح أنّ المکلّف بإمکانه أن یأتی بالواجب من دون أن یتعلّم الحکم، عن طریق الاحتیاط؛ إذ بإمکانه الاحتیاط ویأتی بالواجب من دون أن یتعلّم حکمه، فالعلم بالحکم لیس من المقدمات الوجودیه التی توقف علیها فعل الواجب والإتیان به؛ بل لا یکون أصلاً دخیلاً فی الملاک حتّی یکون دخیلاً فی الملاک، العلم بالحکم لیس دخیلاً فی الملاک، ملاک التکلیف موجود فی الفعل نفسه والعلم لیس دخیلاً فی ملاکه، ومن هنا لا یکون وجوب التعلّم فیه شائبه النفسیه والاستقلالیه، وإنّما الغرض منه فی الحقیقه هو مجرّد الوصول إلی الأحکام والعمل علی طبقها. هذا هو الغرض من إیجاب التعلّم، وهذا هو الغرض أیضاً من إیجاب الاحتیاط، فیکون وجوبه وجوباً طریقیاً ولا یکون وجوباً نفسیاً، وعلی هذا الأساس هو رتّب بأنّ وجوب التعلّم وجوب طریقی وأنّ بابه یختلف عن باب المقدّمات الوجودیه المفوّته التی بابها باب الوجوب الذی هو من متممات الخطاب بالواجب، فهو لا یکون واجباً علی نحو الطریقیه، یقول: الوجوب فی المقدمات الوجودیه لیس طریقیاً، بینما وجوب التعلّم یکون وجوباً طریقیاً؛ لأنّ العلم لا یتوقف علیه فعل الواجب کما لا یتوقف علیه الملاک، هو لیس دخیلاً فی الملاک ولیس دخیلاً فی الواجب، وإنّما یجب لمحض التوصل إلی معرفه الحکم وإحراز امتثاله، وأمّا أصل الإتیان بالواجب، فلا یتوقف علی العلم؛ لما قلناه من أنّ المکلف یتمکن من الإتیان بالواجب وفعله حتی مع جهله بحکمه عن طریق الاحتیاط.

ص: ۳۵۷

إذا تمّ هـذا الكلام، فهو ينفى كون وجوب التعلّم وجوباً نفسـياً فى قِبال صاحب المـدار والمحقق الأردبيلى (قدّس سـرّهما) الذى يُنسب إليهما القول بأنّ وجوبه نفسياً، بينما هو (قدّس سرّه) فيقول أنّ وجوبه ليس وجوباً نفسياً وأنّ حاله يختلف عن حال وجوب المقـدمات المفوّته التى يمكن أن يكون وجوبهـا وجوباً نفسـياً؛ لأنّها من متممات الخطاب بالواجب الأصـلى النفسـى، لكن باب وجـوب التعلّم ليس من بـاب وجـوب المقـدمات الوجـوديه المفـوّته، وإنّمـا هـو بـاب آخر مسـتقل؛ ولـذا يقـول ليس فيه شـائبه الاستقلاليه والنفسيه.

وأمّا أنّ هـذا البيان الذى ذكره (قدّس سـرّه) يصـلح لإثبات ما ادّعاه من أنّ العقاب إنّما هو على المجموع المركب، فهذا البيان لا يثبت ذلـك، وإنّمـا مـا اسـتدل به على هـذا المعنى هـو أنّه يقول أنّ العقـاب لاـ يُعقـل أن يكون على الواقع؛ لأنّ الواقع مجهول، فالعقـاب عليه يكـون عقاباً بلاـ بيـان وهو قبيـح، ووجوب التعلّم والسؤال لاـ يُخرج الواقع عن مجهوليته؛ بـل يبقى على مجهوليته بـالرغم من وجوب التعلّم والسؤال، ومع بقائه على مجهوليته كيف يُعقل أن يُعاقب المكلف عليه، وهل هـذا إلا عقاب بلا بيان ؟! وهو قبيح. إذن لا يمكن أن يكون العقاب على ترك الواقع.

ومن جهه أخرى: لاـ يمكن أن يكون العقـاب على ترك التعلم؛ لأنّ خطابه خطاب طريقى، والوجوب الطريقى ليس فى مخالفته عقـاب ولاـ مؤاخـذه بقطع النظر عن ذى الطريق، فبـالنتيجه يقول: لابـدّ أن يكون العقاب على مجموع الأمرين، بمعنى أنّ العقاب يكون على الترك الخاص، يعنى على ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواقع.

يمكن أن يُلاحـظ على مـا ذكره: أنّ مجرّد نفى احتمـال كـون وجوب التعلّم وجوبـاً نفسـياً كمـا يُنسب إلى المحققين الأردبيلى وصـاحب المـدارك (قـدّس سـرّهما) لا يسـتلزم أن يكون الوجوب وجوباً طريقياً بالمعنى الـذى ذكره؛ وذلك لوجود احتمالات أخرى مطروحه فى كلمـاتهم فيمكن أن يكـون وجـوب التعلّم مبنياً على هـذه الاحتمالاـت من دون أن يكـون وجوبـاً نفسـياً ولا طريقياً؛ لذا نحتاج إلى نفى الاحتمالات الأخرى المطروحه فى التعلّم حتى نثبت أنّ الوجوب وجوب طريقى.

ص: ٣٥٨

ومن جمله الاحتمالات التی ذُکرت فی کلماتهم هو أن یکون وجوبه وجوباً تهیؤیاً إذا قلنا أنّ الوجوب التهیؤی هو غیر الوجوب النفسی الذی یُنسب إلی المحققین الأردبیلی وصاحب المدارک (قدّس سرّهما)، بعضهم یقول أنّ المحققین المذکورین لا یریدان بالوجوب النفسی الوجوب النفسی علی غرار وجوب الصلاه ووجوب الصوم، وإنّما مقصودهما هو الوجوب التهیؤی، بمعنی أنّه التعلّم وجب لأجل تهیؤ المکلف بالفحص وتعلّم الأحکام لامتثال الواجبات والمحرّمات، یعنی أنّ المکلّف إنّما وجب علیه الفحص وتعلم الأحکام حتی یتهیأ لامتثالها، إذا قلنا أنّ هذا الوجوب التهیؤی غیر الوجوب النفسی الذی یُنسب إلیهما، فهذا احتمال موجود، ومجرّد نفی الوجوب النفسی علی غرار سائر الواجبات النفسیه لا یثبت الوجوب الطریقی.

ومن جمله الاحتمالات التی ذکروها أیضاً هو أن یکون وجوب التعلّم وجوباً شرطیاً، بمعنی أنّ الفحص والتعلّم هو شرط لحجّیه أدله الأحکام والأصول النافیه، أی أنّ حجّیه أدله الأحکام النافیه مشروطه بالفحص والتعلّم ولا یکون دلیل الحکم النافی حجّه فی إثبات الحکم النافی إلّا بعد الفحص والسؤال، فیکون شرطاً فی حجّیه دلیل الحکم النافی أو الأصل النافی، فیکون وجوبه وجوباً شرطیاً.

ومن جمله الاحتمالات المذکوره فی کلماتهم أیضاً هو أن یکون وجوبه وجوباً مقدّمیاً، ومعنی الوجوب المقدّمی هو أن یکون وجود الواجب متوقفاً علیه نظیر السفر مع القافله بالنسبه إلی الحج، أو نظیر الغسل قبل الفجر بالنسبه إلی الصوم. والمحقق النائینی(قدّس سرّه) نفی هذا الوجوب بالبیان السابق؛ لأنّه قال أنّ العلم لیس من المقدمات الوجودیه لفعل الواجب وترک الحرام، وبإمکان المکلف أن یفعل الواجب ویترک الحرام عن طریق الاحتیاط مع کونه جاهلاً بحکمه، فهذا الاحتمال منفی.

ص: ۳۵۹

وهناك احتمال آخر: وهو احتمال أن يكون وجوب التعلّم والسؤال وجوباً إرشادياً محضاً إلى حكم العقل بلزوم الفحص للفرار عن العقاب المحتمل، إمّا لأجل العلم الإجمالى، أو باعتبار ما ذُكر من احتمال منجزيه التكليف قبل الفحص بحكم العقل؛ فحينئذٍ يكون وجوب الفحص الوارد فى الأدله هو إرشاد إلى ما يحكم به العقل من أنّ احتمال التكليف يكون منجزاً، أمّا للعلم الإجمالى، أو لاستقلال العقل بأنّ احتمال التكليف ولو لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالى، قبل الفحص يكون منجزاً، فيكون إرشاداً إلى حكم العقل ليس إلا.

على كل حال، ما لم ننفى هذه الاحتمالات لا يكفى فى إثبات أنّ الوجوب وجوب طريقى محض بمجرّد نفى احتمال أنّ الوجوب وجوب نفسى. هذا من جهه.

من جهه أخرى: ما ذكره من منع كون الفحص والتعلّم من المقدمات الوجوديه المفوّته، إنّما يتم فى الجمله، بمعنى أنّه ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأنّه فى بعض الأحيان يكون ترك الفحص موجباً لغفله المكلّف، إمّا عن حكم الفعل عندما يبتلى به، أو عن صوره الفعل عندما يبتلى به، ليس دائماً إذا ترك الفحص والتعلّم يكون ملتفتاً.

بعباره أخرى: أنّ فرض الإتيان بالواجب من دون العلم بحكمه احتياطاً يتوقف على الالتفات، يعنى لابدّ أن يلتفت إلى هذه المسأله حتى يحتاط فيها، فيأتى بالواجب بالرغم من كونه جاهلاً، فنقول أنّ فعل الواجب لا يتوقف على التعلم، والتعلم ليس من المقدّمات الوجوديه لفعل الواجب، لكن هذا عندما يكون ملتفتاً، أمّا إذا فرضنا أنّه ترك التعلم وبقى ملتفتاً ومتوجّهاً إلى الحكم شاكاً به، عارفاً بصورته ومتوجهاً إليه؛ عندئذٍ يمكنه الاحتياط، فلا يتوقف الإتيان بالواجب على التعلّم، لكن قد نفترض فى بعض الأحيان أنّ التارك للتعلم يغفل عن الفعل أصلاً، عندما يبتلى به هو غافل أصلاً، كأنّه يراه حاله حال سائر الأفعال الأخرى التى يمارسها، فى هذه الحاله واضح أنّ فعل الواجب وترك الحرام يتوقف على التعلّم بحيث يكون التعلّم من المقدمات الوجوديه لفعل الواجب فى حالهٍ من هذا القبيل، فى حالات الغفله التى لا يمكن فيها تصوّر الاحتياط، بمعنى أنّ فعل الواجب يكون متوقفاً على التعلّم والمكلف لا يكون قادراً على فعل الواجب من دون أن يتعلّم، فإذا ترك التعلّم لا يكون قادراً على فعل الواجب، فيتحقق فيه ملاك المفوتيه، فيكون حاله حال السير بالنسبه إلى الحج، وحال الغسل بالنسبه إلى الصوم، كما أنّ المكلّف لا يكون قادراً إذا ترك هذه المقدمات، هنا أيضاً لا يكون قادراً على فعل الواجب وترك الحرام إذا ترك التعلّم؛ لأنّه لا يتأتى منه الاحتياط عندما يكون غافلاً. نعم، إذا فرضنا أنّه ترك التعلم وبقى ملتفتاً إلى الحكم وصوره العمل فى هذه الحاله يمكنه الاحتياط، فيقال لا يتوقف فعل الواجب على التعلم، فلا يكون من المقدمات الوجوديه.

ص: ۳۶۰

الأمر الثالث الذی یُلاحظ علی کلامه هو: ما أشرنا إلیه فی الدرس السابق، وهو مسأله الاستدلال علی مختاره من أنّ العقاب یکون علی المجموع المرکب من ترک الواقع وترک التعلم، حیث قلنا أنّه واجه مشکله؛ لأنّ ظاهر کلامه هو کأنّه یجری البراءه العقلیه قبل الفحص، یعنی یقول فی محل الکلام لا یمکن الالتزام بالعقاب علی ترک الواقع؛ لأنّ الواقع مجهول، ووجوب الفحص لا یخرجه عن جهالته، فإذا کان الواقع مجهولاً، فالعقاب علیه یکون عقاباً بلا بیان وهو قبیح. ظاهره هو جریان قاده قبح العقاب بلا بیان(البراءه العقلیه) قبل الفحص، والقاعده إنّما تجری قبل الفحص إذا تم موضوعها الذی هو عدم البیان، فلابدّ أن نلتزم بأنّ الواقع لم یتم علیه البیان حتی نجری القاعده ونقول یقبح العقاب علی ترک الواقع؛ لأنّه لم یتم علیه البیان. الملاحظه تقول: کیف نلائم بین هذا وبین ما تقدّم ومسلّم حتی عنده (قدّس سرّه)، من أنّ العلم الإجمالی هو بیان علی الواقع ووصول إلی الواقع، لکن إجمالاً فتم علیه البیان، ومن جهه أخری حکم العقل الذی أشرنا إلیه بأنّ احتمال التکلیف قبل الفحص یکون منجزاً، فینجّز الواقع، وهذا نوع من البیان ترتفع معه القاعده، فحتی لو فرضنا أنّ الواقع لم یصل إلی المکلّف وجداناً ولا تعبّداً، لکن علی مستوی التنجیز وصل إلیه؛ لأنّ العقل یحکم بمنجّزیه الواقع ووجوب الاحتیاط؛ إذ أنّ وجوب الاحتیاط ینجز الواقع، بمعنی أنّ قاعده قبح العقاب بلا بیان کما یرتفع موضوعها بالعلم بالواقع وجداناً، أو تعبداً، کذلک یرتفع موضوعها فیما إذا علم بأنّ الواقع تنجّز علیه؛ لأنّ المراد من عدم البیان الذی هو موضوع القاعده هو الأعم من عدم البیان علی التکلیف، أو عدم البیان علی منجّزیه ذلک التکلیف فی حق المکلف، البیان علی التکلیف یرفع موضوع القاعده، والبیان علی تنجیز التکلیف وإن بقی التکلیف مجهولاً أیضاً یرفع موضوع القاعده.

ص: ۳۶۱

إذاً: فی محل الکلام لکی نقول بأنّ قاعده قبح العقاب بلا بیان تجری قبل الفحص لابدّ أن ننکر کلا الأمرین، ننکر أن یکون العلم الإجمالی بیاناً ومنجزاً للتکلیف، وننکر أن یکون احتمال التکلیف قبل الفحص بنظر العقل منجزاً. فهل المحقق النائینی(قدّس سرّه) ینکر هذین الأمرین ویقول بجریان القاعده وأنّ العقاب علی ترک الواقع هو عقاب بلا بیان ؟

لکن الظاهر أنّ مراد المحقق النائینی(قدّس سرّه) هو أنّ الواقع المجهول لا یخرج عن کونه مجهولاً بوجوب التعلم، فالواقع یبقی مجهولاً ـ بالرغم من وجوب التعلّم؛ لأنّ وجوب التعلّم لا یُخرج الواقع عن کونه مجهولاً، وفرّق بین خطاب وجوب التعلّم ووجوب الاحتیاط واعتبرها خطابات طریقیه وبین الخطابات الطریقیه المجعوله فی باب الإمارات، یقول: هناک الخطاب الطریقی یجعل الواقع معلوماً ومبیناً، لکن بالتعبّد؛ لأنّ المجعول فی باب الإمارات هو نفس المحرزیه، الذی یسمیه(الوسطیه فی الإثبات)، فعندما تقوم الإماره ویجعل الشارع لها الحجّیه، فالمکلّف أحرز الواقع بواسطه جعل الحجّیه، فیصیر الواقع محرزاً ویخرج عن کونه غیر معلوم؛ حینئذٍ یکون العقاب علیه عقاباً مع البیان، لکن فی محل کلامنا الأمر یختلف، وجوب التعلّم ووجوب الاحتیاط هو خالٍ من هذا الشیء ولیس فیه صفه الإحراز، یوجب الاحتیاط ویوجب التعلم ولا یقول له أنّ هذا یحرز لک الواقع؛ ولذا یبقی الواقع علی مجهولیته، ولا ـ یُصیر معلوماً؛ بل یبقی علی مجهولیته؛ لذا یکون العقاب علیه عقاباً بلا بیان ویکون قبیحاً. هذا ما یُفهم من کلامه، وتمامیه هذا المطلب تتوقف علی أن نفرّق فی انتفاء موضوع القاعده بین قیام بیان علی التکلیف وبین قیام بیان علی تنجّز التکلیف علی المکلف، فهنا توجد مراتب، فتارهً المکلّف یعلم بالتکلیف فیرتفع موضوع القاعده وجداناً، وتارهً یعلم به تعبّداً وأیضاً یرتفع موضوع القاعده کما فرضه هو فی باب الإمارات، وهناک مرحله أخری وهی أن لا یتم إحراز الواقع لا وجداناً ولا تعبّداً؛ بل یبقی الواقع مجهولاً ـ لکن هناک دلیل ینجّز الواقع علی المکلّف یقول له یجب علیک الاحتیاط، فهل یرتفع موضوع القاعده بمثل هذا الدلیل أو لا ـ؟ هذا الکلام الذی نقلناه عنه ________ إذا کان ما فهمناه من کلامه تاماً ________ کأنه ینکر ارتفاع موضوع القاعده بقیام دلیل علی تنجّز التکلیف علی المکلف، یقول فی وجوب الاحتیاط یبقی الواقع مجهول. ونحن فی الجواب نقول: حتی إذا بقی مجهولاً، لکن الدلیل نجّز هذا الواقع علی المکلّف؛ وحینئذٍ لا تجری قاعده قبح العقاب بلا بیان. بینما هو یقول بجریان القاعده لأنّ التکلیف بقی مجهولاً بالرغم من قیام دلیل علی وجوب التعلّم أو علی وجوب الاحتیاط.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

الملاحظه الرابعه: على كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) ترتبط بما ذكره أخيراً والنتيجه التى انتهى إليها وهى أنّ العقاب فى محل الكلام يكون على مجموع الأمرين، على ترك الواقع وترك التعلّم. أو بعباره أخرى يكون العقاب على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواقع، وهذا اعتُبر قولاً ثالثاً فى المسأله فى قِبال قول المشهور الذى يقول أنّ العقاب يكون على ترك الواقع، وفى قِبال قول المحقق الأردبيلى(قدّس سرّه) ومن تبعه من أنّ العقاب يكون على ترك التعلّم. هذا المطلب استشكل فيه بأنّه كيف يمكن أن نتصوّر ذلك ؟ يعنى إذا استحال أن يكون العقاب على ترك الواقع لما قاله من أنّ الواقع مجهول ويستحيل العقاب على الأمر المجهول. من جهه أخرى يستحيل العقاب على ترك التعلّم؛ لأنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى ولا عقاب على ترك الواجب بالوجوب الطريقى، فإذاً: يستحيل أن يكون العقاب على ترك الواقع، ويستحيل أن يكون العقاب على ترك التعلّم؛ فحينئذٍ كيف ينتج من ضمّ هذا إلى هذا موضوع جديد يترتب عليه استحقاق العقاب مع أنّ كل واحدٍ منهما لا يترتب عليه العقاب ________ بحسب الفرض __________ حينئذٍ كيف ينتج ضمّ أحدهما إلى الآخر موضوعاً يترتب عليه استحقاق العقاب ؟!

الظاهر أنّ هذه الملاحظه لكى نصل إليها لابدّ أن نفترض الفراغ عن عدم صحّه العقاب على ترك الواقع كما نفترض الفراغ عن عدم صحه العقاب على ترك التعلّم، كلٌ منهما لا يصح العقاب على تركه، بعد أن نفترض ذلك ترِد هذه الملاحظه، وتقول أنّ هذا لا يترتب عليه العقاب والآخر كذلك، فكيف صار من ضمّ أحدهما إلى الآخر موضوعاً يترتب عليه استحقاق العقاب ؟! إذاً: هذا الإشكال مبنى على تسليم عدم صحه العقاب على ترك الواقع لمجهوليته، كما لا يصح العقاب على ترك التعلّم لكون وجوبه وجوباً طريقياً كما ذكر. إذا سلّمنا هذا نسلّم أنّ الواقع لم يصل إلى المكلف لا وجداناً ولا تعبداً. ونسلّم أيضاً عدم وجود ما ينجّز الواقع من علمٍ إجمالى أو حكم العقل بعدم جريان البراءه قبل الفحص وتنجز احتمال التكليف قبل الفحص، لابدّ من افتراض عدم وجود ما يوجب وصول الواقع إلى المكلف وعدم وجود ما ينجز الواقع على المكلف حتى نسلّم مسأله أنّ العقاب لا يمكن أن يكون على ترك الواقع، وإلاّ إذا وُجد ما يوجب وصول الواقع إلى المكلف كالعلم ________ مثلاً _________ وجداناً أو تعبّداً، أو وُجد ما ينجز الواقع على المكلف؛ حينئذٍ لا يستحيل العقاب على ترك الواقع؛ لأنّ استحاله العقاب على ترك الواقع مبنيه على افتراض أنّ الواقع لم يصل إلى المكلف ولم يتنجز عليه، فإذاً: لابد من تسليم أنّ الواقع لم يصل إلى المكلف ولم يتنجز عليه، وإذا وصلنا إلى هذه النقطه فهذا معناه أنّ العقاب لا يكون على ترك الواقع، وإنّما العقاب يكون على ترك التعلّم، الواجب الشرعى الذى أمر به الشارع وخالفه المكلف __________ بحسب الفرض ______، يقول المحقق النائينى(قدّس سرّه) أنّ ترك التعلّم يكون موجباً لاستحقاق العقاب، لكن لا مطلقاً، وإنّما يكون موجباً لاستحقاق العقاب على تقدير مخالفه الواقع، أمّا على تقدير عدم مخالفه الواقع؛ فحينئذٍ لا يكون ترك التعلّم موجباً لاستحقاق العقاب؛ لأنّ نفس كون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً __________ كما التزم به ________ يمنع من أن يكون استحقاق العقاب على ترك التعلّم مطلقاً، يعنى سواء أصاب الواقع أو خالفه، هذا من قبيل وجوب الاحتياط فى الدماء والفروج، هناك لا يقولون بأنّ مخالفه وجوب

الاحتيـاط تكون موجبه لاسـتحقاق العقـاب مطلقاً، يعنى أصاب أو أخطأ، وإنما يقولون أنها توجب اسـتحقاق العقاب على تقـدير مخالفه الواقع، أذا على تقـدير الإصابه للواقع وعدم مخالفته فلا تكون موجبه لاسـتحقاق العقاب، ترك وجوب الاحتياط لكنه لم يخـالف الواقع؛ لأـنّ هـذا هو معنى أنّ وجوبها وجوب طريقى، فإذاً: هى توجب اسـتحقاق العقاب على تقـدير المخالفه لا مطلقاً، وبالتـالى يثبت ما يقوله المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) من أنّ اسـتحقاق العقاب فى محل الكلام هو على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواقع ومخالفته، بهذا البيان الذى ذكرناه، ترك الواقع بنفسه لا يكون موجباً لاستحقاق العقاب، والمفروض أننا سلّمنا هذا، وإنّما نستشـكل فى أنّه كيف يقول أنّ استحقاق العقاب يترتب على تركهما مع أنّ ترك الواقع بنفسه لا يوجب استحقاق العقاب وترك التعلّم أيضـاً بنفسه لا يوجب اسـتحقاق العقاب، فإذاً: نسـلّم أنّ ترك الواقع لا يوجب اسـتحقاق العقاب، إذاً: العقاب ليس عليه.

فى مقابل هذا هناك أدله تدل على وجوب التعلّم، والمفروض أنّ وجوبه وجوب طريقى؛ فحينئذٍ كأنّه يريد أن يقول بأنّ وجوب التعلّم لمّـا كـان ثابتـاً وأمر به الشـارع، فمخـالفته توجب اسـتحقاق العقـاب، لكنّهـا لا توجب اسـتحقاق العقاب مطلقاً وإن أصاب الواقع، وإنّما توجب استحقاق العقاب عند مخالفه الواقع، وهذا عباره عن أنّ استحقاق العقاب يترتب على مجموع الأمرين، ترك الواقع وترك التعلّم، أى على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواقع.

مشـكله هـذا التوجيه لكلام المحقق النائينى(قـدّس سرّه) هى أنّه إنّما يتم إذا لم نقل بأنّ نفس وجوب التعلّم يوجب تنجيز الواقع على المكلف، باعتبـار مـا ذكرنـاه من أنّ وجوب التعلّم كوجوب الاحتيـاط يُفهم منه أنّ الشـارع أبرز فى هـذا الخطـاب الطريقى اهتمـامه بـالواقع على تقـدير ثبوته، اهتمامه بالتكاليف الواقعيه المشـكوكه على تقـدير ثبوتها اهتماماً شديـداً، وأبرز اهتمامه بهـذا الخطاب الطريقى، هذا يكون منجزاً للواقع على المكلف، فإذا قلنا أنّ خطاب وجوب التعلّم وخطاب وجوب الفحص يكون منجزاً للواقع على المكلف؛ حينئـذٍ هذا التوجيه لا يأتى، ونقول من البدايه أنّ المكلف يستحق العقاب على ترك الواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الواقـع تنجّز على المكلـف، وقلنـا فيمـا سـبق أنّـه لاـ فرق بين علم المكلـف وجـداناً أو تعبـداً بـالواقع فى أنّه ينجز الواقـع على المكلف ويرفع موضوع قاعـده قبـح العقاب بلا بيان وبين أن يقوم خطاب طريقى ينجز الواقع على المكلف ويـدخله فى عهـدته، فى هذه الحاله أيضاً المكلف يستحق العقاب على ترك الواقع وإن كان الواقع مجهولاً، حتى لو سلّمنا الفرق الذى ذكره المحقق النـائينى(قـدّس سرّه) بين الخطاب الطريقى المجعـول فى موارد الإمـارات وبين الخطـاب الطريقى الـذى نتكلم عنه وهو وجوب الفحص ووجوب التعلّم، حـتى إذا سـلّمنا الفرق، هو يقول فى الخطـاب الطريقى المجعول فى بـاب الإمـارات يكون موجبـاً للعلم التعبّـدى بـالواقع، فيصبـح الواقع معلومـاً لـدى المكلف، لكن تعبّـداً، فيتنجز عليه، وهنا نقول لا يوجب العلم بالواقع، صـحيح نفرّق بينهمـا، إذا سـلمنا هـذا الفرق بينهما، لكن نقول أنّ وجوب الفحص ووجوب التعلّم يكون منجزاً للواقع لا أنّه يوجب العلم بالواقع ولو تعبّداً، هو لا يوجب العلم بالواقع لا وجداناً ولا تعبّداً، لكنّه ينجز الواقع على المكلف باعتبار أنّه يبرز اهتمام الشارع بالتكاليف الـواقعيه المشـكوكه على تقـدير ثبوتهـا وعلى فرض وجودهـا، وهـذا يكفى فى تنجيز الواقع على المكلف، وإذا تنجز الواقع على المكلف يسـتحق العقـاب عليه، ولا يكون العقاب على ترك الواقع حينئـذٍ عقاباً قبيحاً وبلا بيان؛ بل هو عقاب ببيان؛ لأنّ الخطاب الطريقى دلّ على تنجز الواقع على المكلف.

نعم، إذا أنكرنا هذا المعنى فى أدله وجوب التعلّم ووجوب الفحص عندئذٍ يكون لهذا الكلام مجال فى أنّ العقاب يكون على ترك التعلم وحيث أنّ وجوبه وجوب طريقى، فلا يكون على تركه مطلقاً، وإنّما يكون على تركه عند مخالفته للواقع.

فى محل الكلام بالنسبه إلى أصل المسأله وهى أنّ وجوب التعلّم هل هو وجوب طريقى أو لا ؟ لكى نصل إلى نتيجه فى هذه المسأله لابدّ أنّ نستعرض الاحتمالات الموجوده فى وجوب التعلّم غير مسأله كونه وجوباً طريقياً :

الاحتمال الأول: أن يكون وجوب التعلّم وجوباً نفسياً على غرار سائر الوجوبات النفسيه كوجوب الصلاه ووجوب الصوم.

الاحتمال الثانى: أن يكون وجوب التعلّم وجوباً تهيؤياً كما حُمل عليه كلام المحقق الأردبيلى وصاحب المدارك(قدّس سرّهما) أنّه ليس مقصودهما من كونه وجوباً نفسياً يعنى وجوب نفسى على غرار الواجبات النفسيه الاستقلاليه، وإنّما مقصودهما هو الوجوب التهيؤى، بمعنى أنّه يهيأ المكلف لامتثال التكاليف، فعبّروا عنه بالوجوب التهيؤى وهو لا يخرج عن كونه وجوباً نفسياً.

الاحتمال الثالث: أن يكون وجوبه وجوباً غيرياً مقدّمياً.

الاحتمال الرابع: أن يكون وجوبه وجوباً إرشادياً صِرفاً إلى ما يحكم به العقل.

الاحتمال الخامس: أن يكون وجوبه وجوباً شرطياً، بمعنى أنّ الفحص شرط فى حجّيه الأدله الداله على الأحكام أو الأصول النافيه للتكليف، هو شرطٌ فى العمل بتلك الأدله، يجب عليه أن يفحص كوجوب شرطى للعمل بتلك الأدله. هذه احتمالات موجوده فى الوجوب النفسى، لكى نصل إلى نتيجه لابدّ أن نستعرض هذه الاحتمالات:

أمّا احتمال كونه وجوباً نفسياً على غرار سائر الواجبات النفسيه الاستقلاليه، الظاهر أنّ هذا لا مجال له، ولا مجال لنسبته أيضاً إلى المحقق الأردبيلى وصاحب المدارك(قدّس سرهما) وذلك لوضوح أنّ هذا يقتضى أنّ المكلف التارك للتعلم والتارك للفحص إذا احتاط بلحاظ الواقع أيضاً يستحق العقاب؛ لأنّه ترك واجباً نفسياً كما لو ترك الصلاه وترك الصوم، هو ترك واجباً نفسياً بالنتيجه حتى إذا احتاط بلحاظ الواقع مع أنّه لا يُلتزم بذلك ولا يمكن أن يلتزم بأنّ المكلف التارك للتعلّم إذا احتاط يستحق العقاب؛ لأنّه خالف الواجب النفسى المستقل.

ص: ۳۶۵

يُضاف إلى ذلك مسأله أنّ الأدله الداله على وجوب التعلّم تأبى عن حملها على الوجوب النفسی، وفی الحقيقه تأبى عن حملها على أن يكون المتكلم بهذا الكلام قد أعمل مولويته فی هذا الكلام، يعنی تأبى عن حملها على التعبّد الصرف من قِبل الشارع؛ حينئذٍ يشترك فی هذه النكته الوجوب النفسی والوجوب التهيؤی وحتى الوجوب الشرطی؛ لأنّه فی كل هذه الاحتمالات يوجد إعمال مولويه من قِبل المولی، يعنی يوجد هناك نوع من التعبّد الصادر من قِبل الشارع، إمّا باعتباره واجباً نفسياً، أو باعتباره واجباً تهيؤياً الذی هو نوع من أنواع الواجب النفسی أيضاً، أو بجعله شرطاً فی حجّيه الأدله الداله على الأحكام النافيه والأصول النافيه، فی كل هذه الحالات المولی يُعمل مولويته فی هذا المجال، ويُعبّد المكلّف بشیءٍ تكون نتيجته إمّا الوجوب النفسی، أو الوجوب التهيؤی، أو الوجوب الشرطی، بالنتيجه لابدّ من فرض وجود تعبّد بالنسبه إلى هذه الاحتمالات الثلاثه، بينما إذا راجعنا روايات وجوب التعلّم وأهمها معتبره مسعده بن زياد، هذه الروايه تأبى عن الحمل على مسأله التعبّد وإعمال المولويه، الظاهر أنّ وجوب الفحص ليس أمراً تعبّدياً أعمل الشارع فی المولويه وأوجب على العبد التعلم، ويمكن أن يُفهم هذا مما ذكره المحقق العراقی(قدّس سرّه) من أنّه يقول أنّ ظاهر هذه الروايات هو إفحام العبد عندما قيل له(هلّا تعلمت) هو أُفحم وسكت ولم يجب بشیءٍ، معناه أنه كان لا يمكنه أن يقول أنا لا أعلم بوجوب التعلّم؛ لأنّ وجوب التعلّم ليس وجوباً شرعياً مجعولاً من قبل الشارع، بينما هو سابقاً عندما قيل له(هل تعلّمت ؟ فإن قال: نعم، قيل له: هلّا عملت ؟ وإن قال: لا، لم أعلم، قيل له: هلّا تعلّمت ؟) بعد أن ادعى الجهل وقيل له: هلّا تعلمت؟ لم يكن هناك مجال لكی يقول أنی لم أعلم بوجوب التعلّم، وإنما أُفحم وألقيت عليه حجّه ولا يمكنه الجواب عندئذٍ. وهذا معناه أنّ وجوب التعلّم غير الوجوبات والتكاليف التی ادّعى الجهل فيها عندما قيل له(هل علمت ؟ فقال: لا ـ لم أعلم) أی لا ـ يعلم بالتكليف الشرعی، فقيل له هلّا تعلمت ؟ هذا كأنّه شیء أُفحم به المكلف وسكت، وهذا لا يكون إلا إذا فرضنا أنّ وجوب التعلّم ثابت بقطع النظر عن الجعل الشرعی، يعنی أنّه ثابت فی ارتكاز العبد وواضح عنده، فيُفهم من هذا الإفحام أنّ وجوب التعلّم فی الروايات ليس وجوباً أُعمل فيه التعبّد وأُعملت فيه المولويه، وإنّما هو أمر يدركه العبد ويدركه العقلاء ويكون أمراً ثابتاً عند العقلاء وليس مجعولاً تعبّدياً من قِبل الشارع، بينما إذا قلنا أنّ وجوب التعلّم وجوب نفسی أو وجوب تهيؤی، أو وجوب شرطی، فهذا معناه أنّ هناك إعمال تعبّدٍ وجعلٍ من قِبل الشارع، بينما ظاهر الروايه يأبى عن الحمل على ذلك.

إذا تمّ هـذا المطلب؛ فحينئذٍ كمـا ينفى الوجوب النفسـى والوجوب التهيؤى، كـذلك ينفى الوجوب الشـرطى؛ لأنّ فى الوجوب الشـرطى أيضاً يوجـد إعمال تعبّدٍ وعنايه، والشارع أعمل مولويته وجعل الفحص شـرطاً فى حجّيه الأدله الداله على نفى التكليف أو الأصول النافيه للتكليف.

الآـن نـأتى إلى مسـأله الوجوب الغيرى المقـدّمى: هـل وجوب التعلّم ووجوب الفحص وجوب غيرى مقـدّمى أو لاـ؟ ذكرنـا فى السابق أنّ المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) قال لا ليس كـذلك؛ ولـذا ميّز بينه وبين الوجوبات الغيريه المقـدّميه(المقدّمات المفوّته) قال: أنّ هـذا بابه باب آخر؛ لأنّ ملاك المقـدميه الـذى هو التوقف، أى أن يتوقف الواجب عليه، ولا يمكن الإتيان بالواجب من دونه، الـتى تسـتدعى الوجوب الغيرى غير موجود فيه، هـذا التوقف غير موجود بالنسـبه إلى التعلّم، موجود بالنسـبه إلى السـير مع القافله بالنسـبه إلى الحج، وموجود بالنسبه إلى الغسل قبل الفجر بالنسبه إلى الصوم؛ لأنّ الصوم يتوقف على هذا الغُسل، فى محل الكلام فعل الواجبات وترك المحرمات لا يتوقف على التعلّم؛ لأنّه يمكنه الاحتياط كما ذكر المحقق النائينى(قـدّس سـرّه)، وعن طريق الاحتيـاط هو يفعـل الواجبـات ويترك المحرّمات. إذاً: لم يصـر التعلّم مقـدّمه لفعل الواجب ولا صار مقـدّمه لترك الحرام حتى نقول بـأنّ فعـل الواجب يتوقف على المقـدّمه، فـالتوقف الـذى هو ملاـك المقـدّميه موجود، فيجب بالوجوب الغيرى. لكن أُعترض على المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) بما تقـدّم من أنّ هـذا ليس على إطلاقه؛ لأنّه فى بعض الأحيان يكون التوقف واضـحاً وفعليـاً، بمعنى أنّ المكلّف لا يمكنه أن يأتى بالواجب من دون تعلّم، فيكون هناك توقف، فيتحقق ملاك المقـدّميه كما مُثّل له سابقـاً بمـا إذا فُرض أنّ ترك التعلـم أدّى إلى الغفلـه مطلقـاً، عـن الفعـل وعن حكمه، هـو غافـل أصـلاً عن الحكم إطلاقـاً وعن موضوعه، مثل هذا الغافل لا يتأتى منه الاحتياط؛ إذ أنّ الاحتياط يحتاج نوعاً من الالتفات، أى يحتاج الالتفات إلى الموضوع وأن تكـون صـوره العمـل واضـحه عنـده، والالتفـات إلى أنّ هـذا التكليـف مشـكوك ويحتمـل أن يكون واجبـاً؛ فعندئـذٍ يتـأتّى منه الاحتيـاط. فى هـذه الحـاله يكون فعـل الواجبات وترك المحرمات موقوفاً على التعلم، فيتحقق ملاك الوجوب الغيرى الـذى هو التوقف والمقدميه.

فى حاله ثانيه ذُكرت كنقض على المحقق النائينى(قدّس سرّه) وهى حاله ما إذا كان الواجب من العبادات، وقلنا كما يقول المحقق النائينى(قدّس سرّه) باشتراط الامتثال التفصيلى مهما أمكن، بمعنى أنّ المكلف الذى يمكنه أن يؤدى امتثالاً تفصيلياً مع الجزم لا يجوز له أن يحتاط فى العبادات؛ لأنّ الاحتياط امتثال، لكنّه ليس امتثالاً تفصيلياً، وإنّما هو امتثال إجمالى، يعنى أنّ المكلف لا يعلم أنّ الامتثال تحقق بالقصر أو بالتمام، إذا تمكّن من الامتثال التفصيلى وجب عليه الامتثال التفصيلى فى العبادات؛ حينئذٍ يقال فى هذه الحاله حتى مع الالتفات وعدم الغفله هنا يكون الإتيان بالواجب بتمام قيوده ومنها الامتثال التفصيلى، يكون موقوفاً على التعلم؛ لأنّه لا يمكنه أن يأتى بالعباده مع الجزم ومع الامتثال التفصيلى إلاّ إذا عرف حكمها، فيتوقف حينئذٍ فعل الواجب بقيوده وشروطه على التعلم، هنا أيضاً ملاك التوقف وملاك الوجوب الغيرى يكون حينئذٍ متحققاً فى المقام. فى هذه الحالات ماذا نعمل ؟ فى غير هذه الحالات عندما يتمكن المكلف من الاحتياط، قلنا بعدم وجود ملاك التوقف فى الفحص والتعلّم، وبإمكان المكلف أن يأتى بالواجبات ويترك المحرّمات عن طريق الاحتياط، فإذاً: لا يتصف الفحص والتعلم بالوجوب الغيرى، لكن فى هذه الحالات ملاك التوقف والمقدميه موجود، فإذا كان ملاك التوقف والمقدميه موجوداً، فلابدّ أن نلتزم بالوجوب الغيرى للفحص وللتعلم فى هذه الموارد، أمّا فى غيرها فلابدّ أن نختار أحد الأقوال فى المسأله، كأن يكون وجوبه طريقى، أو وجوب إرشادى، لكن فى هذه الموارد لا فرق بين الفحص وبين أى مقدّمه من المقدمات المفوته، فلابدّ أن يُلتزم بالوجوب الغيرى.

ص: ۳۶۸

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كـان الكلاـم فی احتمال أن يكون وجوب التعلّم وجوباً غيرياً مقـدّمياً، اعـتُرض على ذلک كما تقـدّم نقله عـن المحقق النـائينی(قدّس سرّه) بـأنه لا مجال لكون وجوب التعلّم وجوباً غيرياً مقـدّمياً باعتبار عـدم وجود ملاک التوقف الـذی هو ملاک الوجوب الغيری؛ لأـنّ فعل الواجبات وترک المحرّمات لا يتوقف على التعلّم؛ وذلک لإمكان الإتيان بـذلک عن طريق الاحتياط. فی المقابـل قيل بأنّ هـذا يصح فی بعض الحالات لا فی جميعها، هـذا يصح فی ما إذا كان ترک التعلّم لا يؤدی إلى الغفله؛ بل يبقى المكلف ملتفتاً إلى صوره الفعل وإلى حكمه، لكن لا يعلم ما هو الحكم، فی هذه الحاله يتأتى منه الاحتياط ويقال بأنّ فعل الواجبـات وترک المحرّمـات لاـ يتوقف على التعلّم، فلاـ يكون فيه ملاـک الوجوب الغيری. وأمّـا إذا أدّى إلى الغفله، ففی هـذه الحـاله يكون التوقف واضـحاً؛ لأـنّ الإتيـان بالواجبـات وترک المحرّمـات فی حـاله الغفله يتوقف على التعلم، فيوجـد فيه ملاک الوجوب الغيری، فينبغی أن يُلتزم بـالوجوب الغيری فی هـذه الحالاـت. وذكرنـا فی الـدرس السابق أنّه تضاف إلى هـذه الحالات حـاله ما إذا كان الواجب عبادی، وقلنا بأنّ الامتثال التفصـيلی معتبر فی العبادات، ففی هـذه الحاله حتى مع الالتفات وعـدم الغفله الامتثال التفصـيلی يتوقف على التعلم، فأنّه بالاحتياط لا يكون الامتثال تفصيلياً، وإنّما يكون الامتثال إجمالياً، فإذا اشترطنا الامتثال التفصـيلی فی العبـادات؛ حينئـذٍ يتوقف الإتيـان بالواجب بتمام ما هو معتبر فيه حتى الامتثال التفصـيلی يتوقف على التعلم؛ فحينئذٍ يوجد ملاک الوجوب الغيری فی هذه الحاله أيضاً. هذا الإشكال الذی تقدّم فی الدرس السابق.

بالنسبه إلى موارد الغفله فيما إذا كان ترک التعلم يؤدی إلى الغفله، فی هـذه الحاله يمكن أن يُعترض على ذلک بما حاصـله أنّ فی حـاله مـا إذا كـان ترک التعلم موجبـاً إلى الغفله عن الواجب، وبالتـالی يكون موجباً لفوات الواجب، فيكون الإتيان بالواجب موقوفـاً على التعلم كما قيل، فی هـذه الحاله الالتزام بالوجوب الغيری للتعلم لا يخلو عن إشـكال، حاصـله: فی هـذه الحاله يكون التعلم فی الحقيقه ليس من مقـدّمات الواجب حتى يقـال بوجوبه الغيری لتوقف الواجب عليه فی حـاله الغفله، وإنمـا يكون التعلّم مقـدّمه للتحفـظ ولعـدم الغفله لاـ أنّه مقـدّمه للـواجب، يعنی المكلف بـالتعلم لاـ يقع فی الغفله، عـدم الغفله يـترتب عليه الإتيـان بالواجب، لكن ما يترتب على التعلم هو التحفظ وعدم الوقوع فی الغفله، فيكون مقدّمه لعدم الغفله، وهذا واضح باعتبار أنّ التعلم يؤدی إلى عدم الغفله، فإذا لم يكن غافلاً؛ حينئذٍ يتمكن من الإتيان بالواجب وترک الحرام.

ص: ۳۶۹

حينئـذٍ، هـل التحفظ واجب، حتى يكون التعلّم الـذی هو مقـدّمه له واجباً بالوجوب الغيری ؟ وفيه ملاک الوجوب الغيری، أو أنّ التحفـظ ليس واجبـاً ؟ إذا قلنا أنّ التحفظ ليس واجباً؛ لأنّ من جمله ما يرفع حـديث الرفع يرفع النسـيان، ويُفسّـر رفع النسـيان بأنّ تحفـظ الإنسان من أن يقع فی النسـيان ليس واجباً، فإذا لم يكن التحفظ واجباً وكان التعلّم مقـدمه للتحفظ، فهـذا معناه أنّ التعلم ليس فيه ملاـک الوجوب الغيری؛ لأـنّه مقـدّمه للتحفظ وفرضـنا أنّ التحفظ ليس من الواجبات الشـرعيه؛ بل الشارع ألغی وجوبه، والمسـتفاد من فقره رفع النسـيان فی حديث الرفع أنّ المقصود برفع النسـيان هو عدم إيجاب التحفظ، أی أنّ التحفظ الذی يكون

مانعاً من النسـيان ليس واجباً على المكلّف، فيجوز للمكلف أن لا يتحفظ، فإذا لم يكن التحفظ واجباً، فلا يكون التعلم الـذى هو مقـدمه للتحفظ واجباً بالوجوب الغيرى ولا يوجـد فيه ملاک الوجوب الغيرى. التعلم ليس مقـدمه للإتيان بالواجب وترک الحرام حتى يقـال بوجوبه الغيرى. هـذا بالنسـبه إلى ما إذا كان ترک التعلم يؤدى إلى الوقوع فى الغفله، اتصاف التعلم بالوجوب الغيرى فى هذه الحاله يواجه هذه المشكله.

أمّـا إذا كـان الواجب من العبـادات، بنـاءً على اعتبـار الامتثال التفصـيلى فى العبادات، هنا قيل بأنّ التوقف يكون ثابتاً؛ لأنّ الإتيان بـالواجب بتمـام مـا يُعتبر فيه ومنه الامتثال التفصـيلى يتوقف على التعلم؛ لأنّ المكلّف من دون تعلم الحكم لا يتمكن من الامتثال التفصيلى، ولا يتمكن من الإتيان بالواجب مع تمام ما يعتبر فيه، فيحصل التوقف ويكون فيه ملاک التوقف.

الجواب عن هـذا المطلب جواب مبنـائى، وهو أنّنـا لاـ نسـلّم اعتبار الامتثال التفصـيلى فى العبادات، فإذاً: بالنسـبه إلى من لا يقول باعتبار الامتثال التفصيلى فى العبادات لا يكون هناک توقف على التعلم حتى يتصف التعلم بالوجوب الغيرى. ومن هنا يمكن أن يقال: أنّ افتراض أنّ وجوب التعلّم وجوب غيرى بملاک المقـدميه والتوقف كما هو الحال فى سائر المقدمات التى يتوقف عليها الواجب، هذا غير متحقق فى محل الكلام. هذا بالنسبه إلى الوجوب الغيرى.

ص: ۳۷۰

يبقى من الاحتمالات المتقدمه غير الاحتمالات التى تقدّم التعرض لها احتمال الوجوب الإرشادى والوجوب الطريقى، فإذا تم ما تقدّم ونفينا الاحتمالات السابقه فالأمر حينئذٍ يدور بين الوجوب الطريقى والوجوب الإرشادى. المحقق العراقى(قدّس سرّه) ذهب إلى أنّ الوجوب فى المقام إرشادى (۱) ونفى كون الوجوب وجوباً طريقياً، وذكر فى مقام الاستدلال على ذلك بأنّ سياق أخبار التعلّم أنّها ظاهره فى أنّها للإرشاد، والمقصود بالإرشاد هو أنّها فى مقام الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص فى الشبهات الحكميه، إمّا لأجل العلم الإجمالى بوجود تكاليف شرعيه إلزاميه فى ضمن المشتبهات، بحكم العقل ينجّز عليه تلك التكاليف الواقعيه الموجوده فى ضمن المشتبهات ويمنع من إجراء البراءه فى كل مشتبه قبل الفحص، وإمّا من جهه أن يقال: اساساً العقل يحكم بأنّ احتمال التكليف قبل الفحص يكون منجزاً، وقالوا : بأنّ مناط حكم العقل بتنجيز الاحتمال قبل الفحص فى الشبهات الحكميه هو دفع الضرر؛ لأنّه يحتمل الضرر، فيحكم بوجوب الفحص دفعاً للضرر المحتمل. هذا إنّما يقال مع فرض أنّ أدله البراءه الشرعيه لا يوجد فيها إطلاق يشمل حاله ما قبل الفحص، وإلاّ لو كانت أدله البراءه الشرعيه مطلقه لحاله ما قبل الفحص، فأنها تكون هى بنفسها مؤمّنه من العقاب ومن الضرر.

وبعباره أخرى: تقدّم سابقاً أنّ ديدن الشارع ليس هو إيصال التكاليف إلى يد المكلف، وإنّما ديدنه هو أن يجعل التكاليف فى معرض الوصول، فى هذه الحاله العقل يحكم بوجوب الفحص على المكلّف ولا يجوز له إجراء البراءه قبل الفحص؛ لأنّ الشارع حينما وضع تكاليفه فى موضع معيّن، على المكلف أن يسعى ويفحص لكى يصل إلى ذلك الموضع المعيّن ويعلّم بأنّ ذلك التكليف المشكوك ثابت أو ليس ثابتاً ؟

۱- نهايه الأفكار، المحقق ضياء الدين العراقى، ج۲، ص۴۸۱.

على كل حال، إمّا للعلم الإجمالى، أو لـدعوى أنّ العقل يحكم بمنجزيه احتمال التكليف فى الشبهات الحكميه قبل الفحص ولو لم ننظر إلى العلم الإجمالى، هـذا يكون هو حكم العقل الـذى ترشد إليه أخبار وجوب التعلّم، فهى إرشاد إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص. ثمّ ذكر بأنّه لا مجال أصـلاً لحمل أخبار وجوب التعلّم على أنّ الواجب واجب طريقى؛ بـل لا يصح ذلك؛ لأنّه يبنى على أنّ المعتبر فى كون الأمر أمراً طريقياً والوجوب وجوباً طريقياً أن يتحد الأمر الطريقى مع الأمر الواقعى، وموضوع الأمر الطريقى مع موضوع الأمر الواقعى بحيث يُعد امتثال الأمر الطريقى امتثالاً للأمر الواقعى، هـذا هو الشرط فى صحه كون الأمر أمراً طريقياً، يقول: هـذا الشرط متحقق فى مثل إيجاب الاحتياط، وفى مثل وجوب تصديق العادل فى باب الإمارات ـــــــــــ مثلًا ـــــــــــ ومن هنا يمكن أن نقول أنّ الحجّيه ووجوب تصديق العادل فى باب الإمارات وجوبه وجوب طريقى والأمر به طريقياً، وهكـذا الحال فى وجوب الاحتياط، إيجاب الاحتياط يمكن أن نقول أنّه وجوب طريقى والأمر به أمر طريقى؛ لأنّ الأمر بالاحتياط هو عين الأمر بالتكليف الواقعى على تقدير الموافقه، وموضوعهما واحد، وامتثال الأمر بالاحتياط هو عباره أخرى عن امتثال التكليف الواقعى الـذى ينجزه الأمر بالاحتياط، أو الأمر بتصديق العادل، فى هـذه الحاله عندما يكون هو عينه، بمعنى أنّ المكلف إذا احتاط يعنى أنّه امتثل التكليف الواقعى، وإذا صدّق العادل وعمل بخبره على فرض الموافقه يعنى عمل بالتكليف الواقعى، ليس بين امتثال هـذا وامتثال ذاك مباينه، امتثال هـذا هو عين امتثال الأمر الواقعى المنجز بهـذا الأمر الطريقى وليس شيئاً آخر، فى هـذه الحاله يقول: نلتزم بأنّ الأمر أمر طريقى والوجوب وجوب طريقى. يقول: هـذا الشرط غير متوفر فى محل الكلام، أى فى وجوب التعلّم المستفاد من أخبار وجوب التعلّم؛ ولـذا لا يجوز لنا أن نقول أنّ وجوبه وجوب طريقى؛ لوضوح أنّ الأمر بتعلّم الحكم بوجوب الصلاه ـــــــــــ مثلاًـ ـــــــــــ هو غير الأمر بالصلاه وموضوعهما مختلف، ومتعلقهما مختلف، هـذا الأمر يتعلق بالصلاه، وذاك الأمر يتعلق بتعلم حكم الصلاه، فلا يُعد امتثال هذا امتثالاً لذاك، فامتثال الأمر بالتعلم ليس امتثالاً للأمر بوجوب الصلاه، هو غيره ومباين له، ومن هنا يقول: لا مجال لأن نقول بأنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى؛ لأنّ الشرط عنده فى كون الوجوب طريقى وفى كون الأمر طريقى هو ما ذكرناه وهو غير متوفّر فى مسأله التعلم؛ ولـذا انتهى إلى أنّ وجوب التعلّم ليس وجوباً طريقياً، خلافاً لما هو المعروف، وإنّما وجوبه وجوب إرشادى إلى حكم العقل بوجوب الفحص وعدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص.

من الواضح أنّ الذى دعاه إلى الالتزام ـــــــ حسب ظاهر كلامه ـــــــ بالوجوب الإرشادى لا بالوجوب الطريقى هو مسأله أنه يرى عدم وجود ارتباط بين الواقع وبين وجوب التعلّم، بعكس وجوب الاحتياط بالنسبه إلى التكليف الواقعى حيث يوجد ارتباط بينهما وموضوعهما متحد كما قال، وامتثال هذا هو امتثال للتكليف الواقعى، فبينهما ارتباط كامل، فيمكن أن يكون امتثال وجوب الاحتياط وجوباً طريقياً، بمعنى أنّ الشارع يجعل وجوب الاحتياط بداعى تنجيز الواقع؛ لأنّ امتثال الأمر بالاحتياط هو امتثال للواقع، فإذاً: بالإمكان أن ينجز الواقع عن طريق إيجاب الاحتياط، بينما إذا فرضنا عدم وجود ارتباط بين الأمرين؛ حينئذٍ لا يكون مقبولاً أن يقال أنّ هذا الوجوب وجوب طريقى، وأنّ الشارع جعله بداعى تنجيز الواقع؛ لعدم الارتباط بينهما، امتثال هذا ليس امتثالاً لذاك، فكيف يكون إيجاب التعلم منجزاً للتكليف الواقعى بحيث يكون وجوبه وجوباً طريقياً يُراد به تنجيز الواقع ؟ يقول: هذا يصح فى وجوب الاحتياط ولا يصح فى وجوب التعلّم لعدم وجود ارتباط بين الواقع وبين وجوب التعلّم. هذا من جهه.

من جهه أخرى: يؤكد ما يقوله المحقق العراقى(قدّس سرّه) من عدم وجود ارتباط، أننا لو فرضنا أنّ الواقع تنجّز على المكلّف، هل من آثار تنجّز الواقع وجوب التعلّم حتى يقال أنّ إيجاب التعلم يقتضى تنجيز الواقع باعتبار هذه الملازمه الموجوده بينهما ؟ لأنّه لو فُرض أنّ الواقع منجّز، فمن آثار تنجيز الواقع وجوب التعلّم، فالدليل الذى يدل على وجوب التعلّم؛ حينئذٍ يمكن أن يكون جُعل بداعى تنجيز الواقع؛ لأنّه من آثار تنجيز الواقع، فيوجب التعلم بداعى تنجيز الواقع، لكن الكلام فى أنّ وجوب التعلّم هل هو من آثار تنجيز الواقع، أو لا ؟ يمكن أن يقال أنّه ليس من آثاره وجوب التعلم، لو فُرض أنّ الواقع تنجز على المكلف لكان مقتضياً لوجوب الاحتياط لا لوجوب التعلّم، هذا يكشف عن أنّ وجوب التعلّم ليس من آثار تنجيز الواقع حتى يكون الغرض من إيجاب التعلم وجعله بداعى تنجيز الواقع فيكون وجوبه وجوباً طريقياً. هذا كله معناه هو ما ركّز عليه المحقق العراقى(قدّس سرّه)، حيث يقول لا يوجد ارتباط بين وجوب التعلّم وبين الواقع، فلا مجال لأن يكون إيجاب التعلّم فى هذه الأدله منجزاً للواقع حتى يكون وجوبه وجوباً طريقياً. هذا ما يركز عليه المحقق العراقى(قدّس سرّه) والذى دعاه لأن ينكر كون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً ويذهب إلى أنّ وجوبه وجوب إرشادى.

ص: ٣٧٣

قد يجاب عن هذا الكلام: لو سلّمنا هذا الكلام وآمنا بعدم وجود ارتباط بين وجوب التعلّم وبين الواقع، فلا يصلح وجوب التعلّم لكى يكون منجزاً للواقع لعدم الارتباط بينهما بخلاف إيجاب الاحتياط، لكن الكلام فى أنّه لماذا نشترط فى الوجوب الطريقى أن يكون بينه وبين الواقع ارتباط مباشر ؟ بمعنى أن يكون وجوب التعلّم من آثار تنجيز الواقع ويكون تنجيز الواقع مقتضياً لإيجاب التعلم فى حدّ نفسه وباعثاً نحوه حتى يمكن أن يكون وجوب التعلّم وجوباً مجعولاً بداعى تنجيز الواقع، فيكون وجوبه وجوباً طريقياً، لماذا نشترط هذا الشيء فى الوجوب الطريقى ؟ إلا يمكن أن نقول أنّ الوجوب الطريقى لا يُشترط فيه ذلك فقط؛ بل يمكن أن يقال أنّ الوجوب الطريقى يمكن أن يكون معقولاً حتى إذا كان منجزاً للواقع ومرتبطاً بالواقع بالواسطه، لا مباشرةً، وعلى هذا الأساس تُطرح فكره أنّ وجوب التعلّم ينجز الطريق الذى يكون هو فى الواقع منجزاً للواقع، أىّ ضيرٍ فى أن نقول أنّ وجوب التعلّم يكون منجزاً للطريق الذى يكون طريقاً للحكم الشرعى، ويكون منجزاً للتكليف الواقعى ؟ هنا لا ـ يمكن أن ننكر وجود ارتباط بين وجوب التعلّم وبين الطريق على التكليف الشرعى فيما إذا آمنا ______ كما تقدّم ________ بأنّ الشارع جعل طرقاً للتكاليف الشرعيه موصله إليها، لكن جعلها هذه الطرق فى معرض الوصول، بمعنى أنّ هذه الطرق على التكاليف الشرعيه بوجودها الواقعى لا تكون منجزه للتكليف الواقعى، وإنّما تكون منجزه للتكليف الواقعى إذا كانت فى معرض الوصول؛ حينئذٍ يقال أنّ المكلف إذا احتمل وجود طريق فى معرض الوصول واحتمل كونه منجزاً للتكليف الواقعى بأن كان يتضمن حكماً إلزامياً وأمثال هذا؛ حينئذٍ يكون وجوب التعلّم من آثار وجود طريقٍ فى معرض الوصول منجزاً للحكم الواقعى وللتكليف الواقعى، فأنّه إذا كان هناك طريق موضوع فى مكانٍ معيّن ينجز التكليف الواقعى، النتيجه القهريه لذلك هى وجوب التعلّم على المكلّف، ويجب عليه أن يفحص فى ذلك الموضع المعيّن أنّه هل هناك طريق منجز للتكليف الواقعى، أو لا ـ ؟ حينئذٍ يكون الارتباط بينهما واضحاً؛ لأنّه إذا كان هناك طريق محتمل موجود فى معرض الوصول بحيث أنّ المكلف إذا فحص لعثر عليه، هذا يجعل احتمال وجود ذلك الطريق المنجز للتكليف الواقعى مقتضياً وباعثاً نحو التعلم.

فإذاً: من الممكن افتراض أنّ الشارع يجعل إيجاب التعلّم بداعى تنجيز ذاک الطريق، ويجب على المكلف أن يفحص عن الطريق، فأنّ الطريق لا يصل إليه وإنّما هو موجود فى معرض الوصول، فيجب عليه الفحص والتعلم حتى يصل إلى ذاک المكان المعيّن، فإمّا أن يثبت وجود طريق ينجّز التكليف، وإمّا أن ينفى ذلک، لکن يجب عليه الفحص والتعلم.

وبعبارةٍ أخرى: لو فُرض وجود طريقٍ فى معرض الوصول ينجز التكليف الواقعى، لكان هذا مقتضياً لإيجاب التعلم، كما قلنا أنّ تنجيز الواقع على فرض أن يكون هناک تكليف واقعى منجز هو يدعو ويقتضى وجوب الاحتياط، هنا نقول على فرض أن يكون هناک طريق فى معرض الوصول بحيث لو فحص عنه المكلّف لعثر عليه، ينجز التكليف الواقعى، لكان مقتضياً وباعثاً نحو التعلم، فى هذه الحاله لا يجوز للمكلف أن يترک الفحص والتعلم مع أنّه يحتمل وجود طريق فى معرض الوصول يكون منجزاً للتكليف الواقعى.

فإذاً: الارتباط بين وجوب التعلم وبين الواقع موجود لكن بواسطه الطريق، بمعنى أنّ وجوب التعلّم ينجز الطريق، وهذا الطريق يكون منجزاً للتكليف الواقعى، فإذاً: الطريقيه بمعنى جعل الوجوب لغرض تنجيز الواقع يمكن فرضها فى وجوب التعلّم، لكن بهذه الواسطه، ولا- يمكن فرضها مباشره لعدم الارتباط، لكن من الممكن أن يكون وجوب التعلّم منجزاً للطريق على فرض وجوده، والطريق يكون منجزاً للواقع. فإذاً: يمكن جعل وجوب الاحتياط بداعى تنجيز الواقع، لكن بهذا الشكل الذى ذكرناه؛ وحينئذٍ لا- يتعيّن أن يكون الوجوب وجوباً إرشادياً إلى حكم العقل بما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه)؛ بل يمكن أن يكون وجوب التعلّم وجوباً طريقياً بالشكل الذى ذُكر.

إلى هنا يمكن نفى الاحتمالات الموجوده فى وجوب التعلّم المستفاد من الأخبار ما عدا الوجوب الإرشادى والوجوب الطريقى، فإذا أمكن تصوير الوجوب الطريقى ودفع ما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) من إشكال عليه؛ حينئذٍ نلتزم بالوجوب الطريقى ولا نلتزم بالوجوب الإرشادى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

انتهينا فی الدرس السابق إلی أنّه یمکن فرض کون وجوب التعلم فی محل الکلام وجوباً طریقیاً؛ لأننا لا نشترط ما ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه) من أنّه یجب أن یکون الأمر الطریقی هو عین الأمر الذی ینجزه، یعنی عین الأمر الواقعی، وأن یکون امتثاله هو عین امتثال الأمر الواقعی، لکنّه بالرغم من هذا قد یُستشکل فی الالتزام بالوجوب الطریقی للتعلم فی محل الکلام، وذلك علی ضوء ما تقدّم من أنّ أدله وجوب التعلم لا یُستفاد منها أنّ وجوب التعلم وجوب نفسی أو وجوب شرطی أو وجوب تهیؤی؛ للنکته المتقدّمه وحاصلها کان: أنّ سیاق أدله وجوب التعلم هو سیاق إرشاد ولیس فیها إعمال مولویه وإعمال تعبّد بحیث تکون نتیجه إعمال المولویه والتعبّد هو الوجوب النفسی أو الوجوب التهیؤی أو الوجوب الشرطی، الوجوب النفسی فیه إعمال تعبّد وإعمال مولویه وهکذا الوجوب الشرطی والوجوب التهیؤی فهو وجوب شرعی علی غرار سائر الوجوبات الشرعیه والأوامر الشرعیه فیه إعمال تعبّد وإعمال مولویه وهی أمور لا یدرکها الإنسان من دون أن تصل إلیه؛ إذ لیس بإمکان عقل الإنسان أن یدرك أنّ هذا واجب نفسی، وأنّ هذا وجوب شرطی وأنّ هذا وجوب تهیؤی، هذه کلّها أمور شرعیه مولویه ترتبط بالشارع، والعبد لا مجال إلیه لإدراکها لولا أن تصل إلیه؛ لأنّها أمور تعبّدیه لا مسرح للعقل فیها، وإنّما هی تصل إلی العبد، فإذا وصلت إلی العبد؛ حینئذٍ یؤمن بها، وإلا هو لا یدرکها.

قلنا علی هذا الأساس أنّ أخبار وجوب التعلم وخصوصاً معتبره مسعده بن زیاد لا یُستفاد منها کون وجوب التعلم وجوب نفسی، أو تهیؤی أو شرطی؛ لأنّه تقدّم أنّ ظاهر معتبره مسعده بن زیاد هو أنّ التعلم أمر مرکوز فی ذهن العبد ومسلّم عنده وواضح لدیه بحیث أنّه حینما قیل له(هلّا تعلمت) أُفحم وسکت وکان هذا ملزماً له، بینما لو کان وجوب التعلم وجوباً مولویاً تعبّدیاً لا یدرکه العبد بعقله، وإنّما یتوقف علی وصوله إلیه، لکان حاله حال التکالیف الأخری التی تقدّم فی نفس الروایه أنّه أنکر علمه بها، حینما قیل له(هل علمت ؟) أحد الجوابین کان هو نعم، فقیل له(هلاّ عملت ؟) لکن فی الجواب الآخر قال: لا، فقیل له(هلاّ تعلمت ؟) فسکت ولم یقل أنی لم أعلم بوجوب التعلم مع أنّ وجوب التعلم لو کان وجوباً علی حدّ سائر التکالیف الأخری، یعنی وجوب شرعی، مولوی، تعبّدی لا یدرکه العبد بعقله، لکان بإمکانه أن یقول(أنی لم أعلم بوجوب التعلم) ویعتذر بذلك کما اعتذر قبل ذلك بعدم علمه بسائر التکالیف، هذا معناه أنّه عندما قیل له:(هلّا تعلمت ؟) کان هذا مُفحماً ومُسکتاً له ولا یستطیع أن یجیب؛ لأنّه بعقله یدرك وجوب التعلم.

ص: ۳۷۶

إذاً: لابدّ من فرض أنّ وجوب التعلم الذی تدل علیه الروایه هو وجوب مرتکز فی ذهن العبد وواضح لدیه ومسلّم عنده بقطع النظر عن الشارع وعن الأوامر الشرعیه، وهذا لا یناسب حمل الروایه علی الوجوب النفسی أو الوجوب التهیؤی، أو الوجوب الشرطی. نفس هذا الکلام یُدّعی فی المقام، بأن یقال: أنّ الوجوب الطریقی أیضاً من هذا القبیل، فهو أیضاً فیه إعمال مولویه وفیه تعبّد واعتبار؛ سواء قلنا أنّ مرجع الأمر الطریقی إلی إنشاء الأمر بداعی تنجیز الواقع، أو الأمر بالطریق بداعی إبراز الاهتمام

بالواقع على تقـدير ثبوته، على كلا التقـديرين الأمر الطريقى أمر أعمل الشارع فيه مولويته، اعتبر هذا طريقاً منجزاً للواقع، أبرز من خلال الأمر الطريقى اهتمـامه بـالواقع على تقـدير وجوده، هـذا كلّه فيه إعمال مولويه وفيه اعتبار ونوع من التعبّد، عقل العبـد لا يـدرك ذلك بقطع النظر عن هـذه الأوامر، لو لم يصله الأمر بالتعلم إذا كان وجوبه وجوباً طريقياً بداعى تنجيز الواقع، أو بداعى إبراز اهتمام الشارع بالواقع على تقدير وجوده، لو لم يصله هذا هو لا يدرك ذلك.

إذاً: الوجوب الطريقى للتعلّم؛ بل الوجوب الطريقى حتى لغير التعلم، الوجوب الطريقى للأمر بتصديق الثقه، لا إشكال عندهم فى أنّ الأمر بتصـديق الثقه هو أمر طريقى، العبد لا يدرك وجوب تصديق الثقه بقطع النظر عن الأمر الشرعى، الشارع أعمل مولويته واعتبر خبر الثقه طريقاً موصـلاً إلى الواقع ومنجزاً له، فيه نوع من الاعتبار ومن المولويه، وما دام هـذا الوجوب الطريقى فيه إعمال مولويه؛ حينئـذٍ يرِد نفس الإشـكال السـابق وهو أنّ اسـتفادته من موثقه مسـعده بن زيـاد تكون مشـكله، يعنى خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر على ما ذكرنا من الموثقه أنّ وجوب التعلم كان أمراً واضـحاً عند العبد ومركوزاً فى ذهنه بقطع النظر عن الشرع والشارع، هو أمر ممـا يـدركه الإنسـان بعقله، الوجوب الطريقى ليس هكـذا، الوجوب الطريقى هو أمر فيه إعمـال مولويه وفيه إعمـال تعبّد وفيه نوع من الاعتبـار، فـإذا كان فيه نوع من الاعتبار لا يمكن أن يُستفاد من هـذه الموثّقه، كان بإمكان العبـد حينما يقال له(هلّا تعلمت ؟) أن يقول(أنا لم أعلم بوجوب التعلم) وجوب التعلم وجوب تعبّـدى مولوى، أنا لا أعلم بـذلك، كما هو الحال فى سائر التكاليف الشرعيه المولويه التعبديه، عندما قال بأنى لا أعلم بها، بينما هذا كان ملزماً له. إذاً: لابدّ من فرض أنّ وجوب التعلم أمر مركوز فى ذهن العبـد بقطع النظر عن الشارع والأوامر الشـرعيه، وأمر واضـح لديه، وحينما قيل له(هلّا تعلمت ؟) أُفحم وسـكت، وهـذا لا يناسب الوجوب الطريقى، وإنّما يناسب الوجوب الإرشادى؛ لأنّه نفترض فى الوجوب الإرشادى أنّه إرشاد إلى ما يحكم به العقـل من عـدم جواز إجراء البراءه قبـل الفحص، أو فلنعبّر بتعبير، ولو فيه شـىء من المسامحه، إرشاد إلى حكم العقل وجوب الفحص فى الشـبهات الحكميه الذى مرجعه إلى عدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص فى الشـبهات الحكميه، العقل يدرك هذا، لمـا تقـدّم مراراً، إمّا للعلم الإجمالى، فأنّ وجود علم إجمالى يمنع من إجراء البراءه قبل الفحص بحكم العقل، وإمّا لكون احتمال التكليف فى الشـبهات الحكميه قبـل الفحص يكون بنظر العقـل منجزاً بلا حـاجه إلى علم إجمـالى، ومانعـاً من إجراء البراءه قبل الفحص، وأخبار التعلم ترشـد إلى هـذا الشـىء الـذى يـدركه العقل، وهذا ينسـجم مع ظاهر هذه الأخبار، أى أن يُلتزم بالوجوب الإرشادى.

ومن هنـا يظهر أنّ الوجوب الطريقى لاـ محـذور فيه وإنّمـا الاـلتزام به فيه هـذه المشـكله من جهه الإثبات، بمعنى أنّ حمل أخبار التعلّم وخصوصـاً موثقه مسـعده بن زياد، على الوجوب الطريقى فيه نوع من المخالفه لظاهرها، فإذا فرضـنا تجاوز هـذه المشـكله الإثباتيه؛ فحينئذٍ نلتزم بالوجوب الطريقى، أمّا إذا لم نتجاوز هذه المشكله ولم نستطع أن نفهم الوجوب الطريقى من هذه الأخبار؛ حينئذٍ يتعيّن الالتزام بالوجوب الإرشادى، فتكون أخبار التعلم مجرّد إرشاد إلى ما يحكم به العقل.

وهنـا أمر ننبّه عليه، وهو أنّه على كلاـ التقـديرين، سواء كـان الوجوب إرشـادى، أو كان الوجوب طريقى، على كل حال العقاب ليس على ترک التعلم، بمعنى أنّ المكلف إذا ترک التعلم وخـالف الواقع يكون العقـاب على مخالفه الواقع، باعتبار أنّ الوجوب إن كـان طريقيـاً، فهو ينجز الواقع، فـإذا خـالف الواقع يسـتحق العقـاب على مخالفه الواقع لا على مخالفه وجوب التعلم، وإن كان الوجوب إرشادياً أيضاً هو إرشاد إلى حكم العقل، فيكون الواقع منجزاً بحكم العقل فى مرحله سابقه عن أخبار التعلم؛ لأنّ أخبار التعلم هى ترشد فقط إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص، فالتنجيز ثابت بحكم العقل بقطع النظر عن أخبـار التعلم، فـإذا خـالف الواقع المنجز يسـتحق العقاب على مخالفه الواقع المنجّز لا على ترک التعلم. فإذاً: على كل تقـدير إذا ترک التعلم وخالف الواقع يستحق العقاب على مخالفه الواقع فقط.

بعـد ذلـک يقع الكلاـم فى مطلب تعرّضوا له وحاصـله: بعـد الفراغ عن أنّ المكلّف يسـتحق العقاب على مخالفه الواقع إذا ترک التعلم وخالف الواقع. الكلام يقع فى أنّه هل أنّ اسـتحقاق العقاب على مخالفه الواقع ثابت فقط فى صوره وفرض وجود إماره لو فحص عنهـا لعثر عليهـا ووصل إلى الواقع، أو أنّ العقاب على مخالفه الواقع ثابت مطلقاً ؟ سواء كانت هناک إماره لو فحص عنها لعثر عليها ووصل إلى الواقع، أو لم تكن هناک إماره موجوده لو فحص عنها لعثر عليها ووصل إلى الواقع.

الثمره بين القولين تظهر فيما لو ترك التعلم وخالف الواقع وفرضنا أنّ الواقع لم تكن عليه إماره أو طريق موصل إليه بحيث لو فحص لعثر عليه ووصل إلى الواقع، الواقع موجود لكن ليس هناك طريق موصل إلى هذا الواقع، المكلف ترك التعلم وخالف الواقع الذى ليس عليه طريق موصل إليه، هنا تظهر الثمره بين القولين، على الرأى الأول لا يستحق العقاب على مخالفه الواقع؛ لأنّ الرأى الأول يقول إنما يستحق العقاب على مخالفه الواقع فى حاله إمكان الوصول إلى الواقع، أى فى حاله وجود طريق موصل إلى الواقع، أمّا إذا فرضنا عدم وجود طريق موصل إلى الواقع، فلا تكون مخالفته موجبه لاستحقاق العقاب، بينما على الرأى الثانى يستحق العقاب؛ لأنّ الرأى الثانى يقول أنّ مخالفه الواقع توجب استحقاق العقاب مطلقاً، سواء كانت هناك إماره موصله إلى الواقع لو فحص عنها لعثر عليها ووصل إلى الواقع، أو لم يكن هناك طريق أصلاً. وبعباره أخرى: أنّ مخالفه الواقع توجب استحقاق العقاب، سواء أمكن الوصول إليه، أو لم يمكن الوصول إليه.

هذا البحث طُرح فى كلماتهم، هذا البحث معناه أنّه فى حاله ما إذا فرضنا أنّ الواقع كان يمكن الوصول إليه، بأن كان هناك طريق موصل إلى الواقع لو فحص عنه لعثر عليه، فى هذه الحاله لا إشكال عندهم ولا خلاف فى أنّه إذا خالف الواقع فأنّه يستحق العقاب على مخالفه الواقع، وإنّما يختلفون فى الصوره الثانيه وهى صوره ما إذا لم يكن على الواقع طريق موصل إليه. أو كان المكلف لا يمكنه الوصول إلى الواقع، مخالفه مثل هذا الواقع الذى لا يمكن الوصول إليه، والذى ليس عليه طريق موصل إليه فى الواقع، هل أيضاً توجب استحقاق العقاب، أو لا ؟

ص: ۳۷۹

ينبغی الالتفات هنا إلی أننا لا نبحث عن استحقاق العقاب إلّا عن مخالفه الواقع ولا نبحث عن استحقاق العقاب من جهه التجری، هـذا بحث آخر، هـذا البحث مطروح للبحث عن اسـتحقاق العقـاب علی مخـالفه الواقع فی حاله عـدم إمكان الوصول إلی الواقع وعـدم وجود طريق موصـل إلی الواقع، فی هـذه الحـاله هـل يسـتحق المكلّف العقاب علی مخالفه الواقع بالرغم من عـدم إمكان الوصول إليه، أو لا ؟ هذا هو محل البحث .

المحقق النائينی(قـدّس سـرّه) يری اسـتحقاق العقاب علی مخالفه الواقع مطلقاً، يعنی سواء كان الواقع مما يمكن الوصول إليه، أو كان مما لا يمكن الوصول إليه. أو بعباره أخری: سواء كان الواقع عليه طريق موصل إليه، أو لم يكن عليه طريق موصل إليه، علی كلا التقديرين هو يستحق العقاب علی مخالفه الواقع.

يمكن تقريب رأی المحقق النائينی(قدّس سرّه) بأنّه يری أنّ مخالفه الواقع هی دائماً توجب استحقاق العقاب، إلّا فی حاله واحده وهی فيمـا إذا كان هناك مؤمّن؛ فأنّ مخالفه الواقع حينئـذٍ لا توجب اسـتحقاق العقاب، أمّا إذا لم يكن هناك مؤمّن لا عقلی ولا شرعی؛ فمخالفه الواقع حينئذٍ توجب اسـتحقاق العقاب، وما نحن فيه من هـذا القبيل، باعتبار أنّه فی محل الكلام لا يوجـد مؤمّن شرعی ولا مؤمّن عقلی؛ لاختصاص أدله البراءه الشـرعيه واختصاص قاعـده قبـح العقاب بلا بيان بما بعـد الفحص، فكل منهما لا يجری قبـل الفحص، إذاً: قبـل الفحص إذا ترك التعلم وخـالف الواقع، فهی مخـالفه للواقع لا۔ يوجـد عليهـا مؤمّن لا۔ شـرعی ولا عقلی؛ فحينئـذٍ تكون موجبه لاسـتحقاق العقـاب من دون فرقٍ بين أن يكون الواقع عليه طريق فی الواقع موصل إليه، أو ليس عليه طريق كذلك.

هـذا التقريب لرأى المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) مـذكور فى تقريرات السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) (١) يمكـن بيـانه بتقريب آخر ينتهى إلى هـذا التقريب، وهو : أنّه يظهر من المحقق النائينى(قدّس سـرّه) فى التقريرات أنّه يقول بأنّ المسأله ترتبط بالدليل الدال على وجوب الفحص ووجوب التعلم، إذا كان الدليل الذى نسـتدل به على وجوب الفحص والتعلّم هو العلم الإجمالى، فالصحيح فى محـل الكلام هـو القـول الأول، بمعنى أنّ المكلف يسـتحق العقـاب على مخـالفه الواقع مطلقـاً، باعتبـار أنّ الواقع تنجز على المكلف بـالعلم الإجمـالى، فيسـتحق العقـاب على مخالفته، حتى لو فرضـنا أنّ المكلف لا يمكنه الوصول إليه لعـدم وجود طريق موصـل إلى الواقع، لكن بالنتيجه هو خالف الواقع المنجز عليه بالعلم الإجمالى، وهـذا يكون موجباً لاسـتحقاق العقاب، فلابـدّ أن نلتزم باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً.

وأمّا إذا كان الوجه فى وجوب التعلم والفحص ليس هو العلم الإجمالى، وإنّما هو عباره عن الأخبار الشـرعيه الـداله على وجوب التعلم ووجوب الفحص، كأخبـار وجوب التعلم وأخبار وجوب التوقف التى اسـتدل بها السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) على وجوب التعلم والفحص كما تقدّم سابقاً، بالنتيجه الوجوب شرعى مستفاد من أدلهٍ شرعيه، يقول: إذا كان الدليل الدال على وجوب التعلم هى أخبـار وجـوب التعلم، والـدليل الشـرعى الـدال على وجـوب الفحص والتعلم، فـالحق هـو القول الثـانى، بمعنى أنّ اسـتحقاق العقـاب على مخـالفه الواقع يختص بصوره وجود طريق فى الواقع موصل إلى الواقع لو فحص عنه المكلف لعثر عليه ولوصل إلى الواقع، فى هذه الحاله فقط هو يسـتحق العقاب على مخالفه الواقع. وأمّا فى حاله عدم وجود مثل هذا الطريق الموصل إلى الواقع؛ فحينئـذٍ لا يمكن إثبات اسـتحقاق العقاب على مخالفه الواقع؛ لأنّ المفروض أننا نثبت وجوب الفحص اسـتناداً إلى هـذه الأخبار، فى حاله عـدم إمكان التعلّم وفى حاله عـدم إمكان الفحص؛ لأنّه ــــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــــ لا يوجد طريق أصـلاً فى الواقـع موصـل إلى الواقـع، فـإذاً هو لاـ يمكنه الفحص والتعلّم، فى حـاله عـدم إمكـان الفحص والتعلم لاـ يكون هـذا الفرض مشمولاً لأدله وجوب التعلم ووجوب الفحص؛ بل يكون خارجاً عنها، أدله وجوب التعلم ووجوب الفحص توجب التعلم فى حاله التمكن منه، فى حاله وجود شـىء لو فحص عنه لعثر عليه، أمّا فى حاله عدم وجود هذا الشىء وعدم إمكان التعلم والفحص، هذا لاـ يكون مشـمولاً لهـذه الأـدله، وبالتـالى لاـ يمكننا أن نسـتفيد من هـذه الأدله وجوب الفحص فى هـذه الحاله حتى نقول أنّه لو خالف الواقع يكون معاقباً على ترك الواقع. ذكر هذا التفصيل.

١- أجود التقريرات، تقرير بحث الميرزا النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ٣٣٣.

هـذا التفصيل الـذى ذكره اختـاره أيضـاً السـيد الخوئى(قـدّس سرّه) بعـد أن كـان هو يقول: فى الـدوره السابقه كنّا نلتزم بعـدم استحقاق العقـاب على مخالفه الواقع فى هـذه الصوره التى نتكلّم عنها، خلافاً للمحقق النائينى(قـدّس سـرّه)، يعنى كان يلتزم بأنّ مخـالفه الواقع لا ـ توجب اسـتحقاق العقـاب مطلقـاً، وإنّمـا توجبه فى حـاله وجود طريق موصل إلى الواقع، أمّا إذا لم يكن هناك طريق موصل إلى الواقع، فلا اسـتحقاق للعقاب، هذا كان الرأى الأول للسيد الخوئى(قدّس سرّه)؛ ويعلله بجريان البراءه العقليه فى المقـام؛ لأنّ المقصود بالبيان فى البراءه العقليه هو البيان فى معرض الوصول، وعـدم البيان الـذى هو موضوع القاعـده متحقق فى فرض المسـأله؛ لأنّ المفروض عـدم وجـود طريـق موصـل إلى الواقع أصـلًا، فلاـ يوجـد بيـان فى معرض الوصول، فيتم موضوع القاعده؛ وحينئذٍ تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان ويكون هذا هو المؤمّن من ناحيه الواقع، فلا يستحق العقاب على مخالفه الواقع فى هذا الفرض. ثمّ أختار(قدّس سرّه) ما اختار المحقق النائينى(قدّس سرّه) من هذا التفصيل الذى نقلناه عنه. (١)

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كـان الكلام فى استحقاق العقـاب على مخـالفه الواقع عنـد ترك الفحص، إذا ترك الفحص وخالف الواقع، تقـدّم أنّه يسـتحق العقـاب على مخـالفه الواقع لا على ترك التعلم. الكلام يقع فى أنّ هـذا هل يثبت مطلقاً فى كل الأحوال ؟ بمعنى أنّه يعاقب على ترك الواقع سواء أمكنه الوصول إلى الواقع، أو لا ـ. وبعباره أخرى: سواء كان هناك طريق موصل إلى الواقع واقعاً لو فحص لعثر عليه، أو لم يكن هنـاك طريق أو إماره على الواقع بحيث لو فحص لم يعثر عليها؛ لأنّه لا يوجـد طريق. الكلام فى الصوره الثانيه، أى فى صوره مـا إذا ترك الفحص وخـالف الواقع، لكنّ الواقع الـذى خـالفه لم تكن هناك إماره موصـله إليه، فهو واقع لم تقم عليه إماره وليس إليه طريق، لكن هو واقع، وبالنتيجه هو عنـدما أقـدم على الشـبهه بلا فحص، لنفترض أنّه خالف الحرمه الواقعيه، لكن هـذه الحرمه ليس عليهـا إمـاره، فهـل يُعاقب على ترك هـذا الواقع الـذى لا يمكنه الوصول إليه ـــــــــ بحسب الفرض ـــــــــ لأنّه إنما يصل إلى الواقع عن طريق الطرق والإمارات، فإذا فرضـنا عـدم وجود طريق وإماره على هذا الواقع، فإذاً: هو واقع لا يمكنه الوصول إليه، هل يصح عقابه على ترك الواقع مع ذلك، أو لا ؟ هذا هو محل الكلام.

ص: ٣٨٢

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٠٣.

قلنـا أنّ المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) ذهب إلى أنّ التـارك للفحص إذا أقـدم على الشـبهه وخـالف الواقع يسـتحق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، سواء كان هناك طريق لو فحص لعثر عليه، أو لم يكن هناك طريق أصـلًا. وهـذا المطلب ذُكر فى تقريرات المحقـق النـائينى(قـدّس سـرّه)، فى(فوائـد الأـصول)، وفى(أجـود التقريرات) أيضـاً، واسـتدل عليه فى(فوائـد الأـصول) بـأنّ العلم الإجمـالى بوجود أحكـام شـرعيه واقعيه إلزاميه فى ضـمن المشـتبهات ينجزها، فكل شـبهه يريـد أن يقـدّم عليها هى طرف للعلم الإجمـالى، يعنى يحتمـل وجود تكليف تحريمى فيهـا، وهـذا العلم الإجمـالى ينجز هـذا التكليف الواقعى عليه؛ وحينئـذٍ مخـالفته

توجب استحقاق العقاب، ويُعاقب على مخالفه التكليف الـذى تنجّز عليه بالعلم الإجمالى حتى إذا فرضـنا عـدم وجود طريق إلى ذلك الواقع، وحتى إذا فرضـنا عـدم إمكان الوصول إلى ذلك الواقع، لكن بالنتيجه هذا الواقع تنجّز عليه بالعلم الإجمالى؛ لذا هو يستحق العقاب على مخالفته؛ لأنّه عقاب على واقع تنجز عليه بالعلم الإجمالى. هذا ما ذكره فى فوائد الأصول. (١)

أمّا فى أجود التقريرات، فتقريباً نفس هذا المضـمون، لكن ببيانٍ آخر وبعبارهٍ أخرى، ذكر هناك أنّ المنجّز للأحكام الشـرعيه لو كان منحصـر بأدله وجوب الفحص؛ فحينئذٍ هناك مجال لتوهّم أنّ استحقاق العقاب على مخالفه الواقع عند ترك التعلم لا يكون مطلقاً، وإنّمـا يختص بصـوره وجود إمـاره وطريق على الواقع. أو بعبـارهٍ أخرى: يختص بصوره تمكّن المكلف من الوصول إلى الواقع؛ حينئذٍ يستحق العقاب على مخالفه الواقع. أمّا إذا فرضـنا عدم إمكان وصوله إلى الواقع، أو فرضـنا عدم وجود طريق أصلاً موصلٍ إلى ذلك الواقع كما هو محل الكلام، هنا يمكن أن نقول بعدم استحقاقه للعقاب على مخالفته للواقع (٢) إذا كان المنجز للتكـاليف الـواقعيه هو دليـل وجوب الفحص ووجوب التعلم، والسـر فى هـذا يمكن أن يكون هو دعوى اختصـاص هـذه الأدله بصوره إمكان تحصـيل العلم عند الفحص، هذه الأدله عندما تأمر بالتعلّم تختص بصوره إمكان تحصـيل العلم ولا تأمر بالتعلّم فى صوره استحاله التعلّم، واستحاله العلم بالواقع، يعنى تختص بصوره وجود إماره وطريق موصل إلى الواقع، لو فحص لظفر به، فهى تـأمر بتحصـيل العلم. فى محـل كلامنـا المفروض أنّ المكلّف لا يمكنه واقعاً تحصـيل العلم بالواقع لعـدم وجود طريق عليه، فلا تشـمله الأدله، فلـو كـان المـوجب لتنجيز الواقع هو أخبـار وجوب التعلّم، هنـا يمكن أن نفصّل بين الصورتين، ونقول فى صوره إمكـان الوصـول إلى الواقـع ووجـود طريق موصـل إلى الواقع؛ فحينئـذٍ يسـتحق العقـاب على مخـالفه الواقع، أمّا فى صوره عـدم الإمكـان، فلا يسـتحق العقـاب على مخـالفه الواقع؛ لأنّ الواقـع لم يتنجّز عليه؛ لأنّ المنجز للواقـع ــــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــــ هى أخبار التعلم، وهى قاصـره عن الشـمول لمثل هذه الحاله، فلا يكون الواقع منجزاً عليه حتى يستحق العقاب على مخـالفته فى فرض استحاله العلم بـالواقع. يقول: إذا كان كـذلك يمكن أن نفصّل بين الصورتين ولا نقول بالإطلاق، لكن الأمر وواقع الحال ليس كـذلك، ما ينجّز التكاليف الواقعيه إمّا ليس منحصـر بـدليل وجوب الفحص والتعلّم، أو أنّ الـدليل على تنجيز الأحكـام الواقعيه عبـاره شـىء آخر وهو العلم الإجمالى بوجود أحكام إلزاميه فى ضـمن المشـتبهات، غايه الأمر أنّ المكلف بعد تنجز الأحكـام الواقعيه عليه إذا فحص ولم يعثر على دليل على التكليف الواقعى؛ حينئـذٍ فحصه وعـدم عثوره على دليل يوجب له المعـذوريه، فيكون معذوراً فى مخالفه الواقع؛ وحينئذٍ يسـقط أثر العلم الإجمالى فى ذلك المورد، ويؤكد على أنّ مقتضـى العلم الإجمـالى فى محل الكلام ليس هو الفحص ابتـداءً بحيث نقول أنّ العلم الإجمالى يقتضـى وجوب الفحص ووجوب التعلم حتّى يقـال أنّ وجوب التعلم إذا كـان يقتضـيه العلم الإجمـالى مباشـره وابتـداءً، فيمكن أن يقـال إنّ ذلك يختص بصوره إمكان العلم بالواقع، أمّا فى صوره عدم إمكان العلم بالواقع، فلا معنى لاقتضاء العلم الإجمالى لوجوب التعلم، يقول: العلم الإجمالى لا يقتضى وجوب التعلم مباشـرهً وابتـداءً، وإنّمـا يقتضـى تنجّز تمـام التكـاليف الواقعيه الإلـزاميه المعلومه بالإجمـال ويقتضـى الاحتيـاط من ناحيتهـا، ثمّ يكرر ما ذكره فيقول: غايه الأمر أنّ المكلّف لو فحص ولم يعثر على دليل، فأنّه يكون معـذوراً؛ وحينئـذٍ لا يمكننا أن نفصّل بين الصورتين؛ لأنّ العلم الإجمالى نجّز على المكلّف التكاليف الواقعيه على ما هى عليه ونجّز عليه الاحتياط، فإذا فحص ولم يعثر على دليـل على الحكم الواقعى يكون معـذوراً ويسـقط أثر العلم الإجمـالى، لكن إذا ترك الفحص ــــــــــــ كما هو المفروض فى محل الكلام ــــــــــــ وخالف التكليف الواقعى؛ فحينئذٍ يسـتحق العقاب على مخالفه التكليف الواقعى، سواءً كان هنـاك طريق موصل إلى الواقع، أو لم يكن هناك طريق موصل إلى الواقع؛ لأنّ العلم الإجمالى نجز التكليف الواقعى، وإذا تنجز التكليف الواقعى على المكلف؛ حينئـذٍ يسـتحق العقـاب على مخـالفه الواقع إذا ترك التعلم وترك الفحص؛ لأنّه إذا ترك التعلم

وترک الفحص لا- معـذوریه له، فیکون هنـاک تکلیف منجّز علی المکلف ولا- معـذوریه له فی مخـالفته، فیسـتحق العقـاب علی مخـالفته، سواء کـان فی الواقع لو فحص لوصل إلیه، أو کان فی الواقع لو فحص لم یصل إلیه لعـدم وجود طریق موصل إلیه کما هو المفروض فی محـل الکلا-م، علی کلا- التقـدیرین هو یخالف تکلیف منجز علیه بلا معـذوریه، فیسـتحق العقاب علی مخالفته مطلقاً. ویظهر من المحقق العراقی(قـدّس سـرّه) الموافقه علی ذلک، یعنی هو یوافق علی أنّ اسـتحقاق العقاب علی مخالفه الواقع فی حاله ترک التعلم والفحص ثابته مطلقاً سواء کان هناک طریق موصل إلی الواقع، أو لم یکن.

ص: ۳۸۳

۱- فوائد الأصول، تقریر بحث المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج۴، ص۲۸۹.

۲- أجود التقریرات، تقریر بحث المیرزا النائینی للسید الخوئی، ج۲، ص۳۳۳.

لکن يُلاحظ على ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) أنّ المفروض فى محل كلامنا أنّ العلم الإجمالى الذى ذكره واعتبره هو الدليل على تنجيز الأحكام الواقعيه، هذا العلم الإجمالى منحل بعلم إجمالى أصغر منه وهو أعترف بهذا أيضاً. نعم، كان كلامه أنّ العلم الإجمالى الثانى غير منحل وباقٍ، لكن العلم الإجمالى الأول الكبير الذى دائرته واسعه تشمل كل المشتبهات هو عباره عن وجود تكاليف شرعيه إلزاميه فى ضمن المشتبهات. هذا العلم الإجمالى منحل بالعلم الإجمالى الثانى الأصغر منه، وهو العلم بوجود تكاليف شرعيه إلزاميه لا ـ تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالى الأول فى ضمن الإمارات الموجوده فى الكتب المتعارفه. وبعباره أخرى: أننا نعلم بوجود أحكام إلزاميه إلهيه مدلوله لهذه الإمارات الموجوده فى الكتب المعتبره، المعلوم بالإجمال، يعنى أحكام إلزاميه مدلوله للإمارات الموجوده فى هذه الكتب هى بمقدار لا تقل عن الأحكام الإلزاميه التى نعلمها بالعلم الإجمالى الكبير، وهذا معناه أنّ العلم الإجمالى الكبير ينحل بالعلم الإجمالى الثانى، يعنى أنّ ما يتنجز على المكلف بعد فرض الانحلال هو خصوص الحكم الواقعى الإلزامى الذى يكون مدلول إماره موجوده فى هذه الكتب. أمّا الحكم الواقع الإلزامى فى غير هذه الدائره، حتى لو كان موجوداً فى الواقع، هذا لا ـ يكون منجزاً على المكلّف لعدم ما ينجزه، إنّما يكون منجزاً إذا بقى العلم الإجمالى الكبير على حاله، فهو ينجّز جميع الأحكام الواقعيه الإلزاميه، سواء كانت مدلوله لدليل أو لم تكن مدلوله لدليل، لكن بعد الانحلال تتضيق دائره التنجيز، فتكون مختصه بالأحكام الواقعيه الإلزاميه التى هى مدلول لأحدى الإمارات الموجوده فى الكتب، فالتكليف الذى يكون مدلولاً لإماره وطريق فى هذه الكتب ينجزه العلم الإجمالى، ما هو خارج عن هذه الدائره، التكاليف الواقعيه التى ليست مدلول لطريق من الطرق وإماره من الإمارات لا منجز له على المكلّف.

ص: ۳۸۴

بناءً على هـذا الكلام؛ حينئـذٍ لا يصـح كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) الذى يقول اسـتحقاق العقاب يكون على محالفه الواقع مطلقـاً؛ لأنّ المفروض فى محل الكلام هو أنّ المكلف ترك الفحص واقتحم الشـبهه بلا فحص وخالف الحرمه الواقعيه مع عـدم وجود دليل على تلك الحرمه، نحن نفترض عـدم وجود إماره داله على تلك الحرمه، كلامنا فى أنّه فى هـذه الحاله هل يسـتحق العقـاب على مخـالفه الواقع أو لا ؟ بناءً على الانحلال المفروض أنّه لا يسـتحق العقاب على مخالفه الواقع وهـذه الحرمه التى هى حرمه واقعيه؛ لأننـا افترضـنا انكشـاف الخلاـف وأنّه خـالف الحكم الواقعى، فإذاً: هناك حرمه واقعيه للفعل الـذى أقـدم عليه فى الشــبهه. إذاً: هـو خـالف تكليفـاً واقعيـاً، لكـن هــذا التكليـف الـواقعى ليس عليـه دليـل ولاـ توجـد إمـاره فى الكتـب تـدل عليه ________ بحسب الفرض ________ لـذا لا ينجزه شـىء، الذى ينجزه العلم الإجمالى الكبير وقد انحل، أمّا العلم الإجمالى الثـانى الـذى يحـل العلم الإجمالى الكبير فهو إنّما ينجز خصوص التكاليف الواقعيه الإلزاميه التى تكون مـدلول لـدليل أو لإماره، والمفروض فى محل كلامنا أنّ الحكم الواقعى الذى خالفه المكلف ليس مدلولاً لإماره ولا مدلولاً لدليل، فإذاً: ما معنى أن نقول أنّ هـذا واقع تنجز على المكلف، فيسـتحق العقـاب عليه فى محـل الكلاـم ؟! كلاـ هـذه حرمه واقعيه نعـترف بهـا؛ لأننـا افترضـنا المخـالفه لكن هـذه الحرمه الـواقعيه ليست منجّزه على المكلّف؛ إذ ليس هنـاك مـا ينجزهـا، فلاـ يسـتحق المكلّف العقـاب على مخالفتها. نعم، يستحق العقاب على مخالفتها عندما تكون الحرمه التى خالفها مدلول لدليل، يعنى أن نفترض وجود طريق موصل إلى الواقع، وهو ترك الفحص عنهـا، فى هـذه الحـاله يسـتحق العقـاب على مخـالفه الواقع؛ لأنّ الواقع تنجز عليه بالعلم الإجمالى الثـانى. أمّـا إذا فرضـنا عـدم وجود إماره ________ كما هو المفروض ________ وكان لا يمكنه الوصول إلى هـذا الواقع، فحينئـذٍ لاـ يسـتحق العقـاب على مخـالفته للواقع. نعم، قـد نقول باسـتحقاقه العقاب على التجرّى ________ إذا قلنا بأنّ المتجرّى يسـتحق العقاب ________ لأنّه أقدم على الشبهه وهو يحتمل أن يكون التكليف ممّا عليه إماره، أو دليل، نحن نقول أنّ الواقع ليس عليه إمـاره أو طريق، لكن هو عنـدما اقـدم على الشـبهه لم يكن يحرز ذلك، كأن يحتمل أنّ هـذا الحكم الـذى يحتمله فى هـذه الشـبهه والذى خالفه منجز عليه؛ لأنه يحتمل أنّ عليه طريق بحيث لو فحص فى الكتب لعلّه يعثر على إماره موصـله إلى هذا الواقع. إذاً: هو أقدم على هذه الشبهه ويحتمل أنّ الحكم والتكليف الذى خالفه منجز عليه، لكن تبيّن فى الواقع أنّه ليس كذلك، أى ليس عليه طريق، أو إماره، وقلنا أنّ هذا خارج عن دائره العلم الإجمالى الثانى، ولا ينجزه شىء، فى الواقع تبيّن هذا؛ لأنّه كان لا يعلم بذلك. إذاً هو تجرى، فقد يقال باسـتحقاقه العقاب من جهه التجرّى، لكنه لا يسـتحق العقاب من جهه مخالفه الواقع. هذه الملاحظه تُذكر كمناقشه للمحقق النائينى(قدّس سرّه) فى ما ذكره سابقا.

لكنه فی المقابل قد يقال: وأيضاً قلنا فی الدرس السابق أنّ السيد الخوئی(قدّس سرّه) نقله عن المحقق النائينی(قدّس سرّه) لكنه غير موجود فی التقريرات، قال: بالنتيجه المكلف خالف الواقع بلاـ مؤمّن، لا عقلاً ولا شرعاً؛ لأنّ البراءه الشرعيه لا تجری قبل الفحص، والبراءه العقليه أيضاً لا تجری قبل الفحص. إذاً: هو أقدم علی شبههٍ، وبهذا الإقدام خالف الواقع وارتكب حراماً واقعياً ومن دون أن يكون عنده مؤمن لا عقلاً ولا شرعاً.

كأنّ المحقق النائينی(قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ هذا وحده كافٍ لاستحقاق العقاب علی مخالفه الواقع، عندما يُقدِم العبد علی شبههٍ بلاـ مؤمّن، فهذا يكفی لأن يعاقب علی مخالفه الواقع لا أن يعاقب من باب التجرّی، وإنما يعاقب علی العصيان، باعتبار أنّ الواقع وإن كان يهذا الكلام الذی تقدّم، هذا التكليف الواقعی الذی خالفه وإن لم يكن منجزاً عليه؛ لأنّ العلم الإجمالی الأول انحل بالعلم الإجمالی الثانی، لكن بالنتيجه المكلّف أقدم علی شبههٍ يحتمل فيها التكليف الواقعی؛ بل يحتمل وجود طريق علی ذلك التكليف الواقعی لو فحص لعثر عليه، بالرغم من هذا ترك الفحص، ولو كان قد فحص، لأمكن حينئذٍ أن يقال أنّ الفحص عذراً له، كما أنّه عند ترك الفحص لم يكن لديه مؤمّن شرعی وأيضاً ليس لديه مؤمّن عقلی، وهو يحتمل أنّ هناك تكليفاً واقعياً وأنّ هناك دليلاً يدل علی هذا التكليف الواقعی ويوصل إليه، ولو فحص عنه لعثر عليه، لكن بالرغم من هذا هو أقدم علی الشبهه وخالف الواقع وإن لم يكن هذا الواقع منجزاً، وهذا المقدار يكفی لاستحقاقه العقاب علی مخالفه الواقع.

هذا المطلب هو مطلب وجدانی، فلابدّ أن يرجع الإنسان إلی وجدانه ليری أنّ هذا العبد هل يمكن أن يؤاخذ علی مخالفه الواقع، وبالتالی يستحق العقاب ؟ لا يبعُد أنّ المرتكزات العقلائيه تساعد علی هذا وعلی كونه مستحقاً للعقاب. هذا كلّه مرتبط بما إذا كان الدليل علی تنجيز الأحكام الواقعيه هو العلم الإجمالی. أمّا إذا كان الدليل علی ذلك هی أخبار وجوب الفحص فسيأتی الدليل عنها إن شاء الله تعالی.

ص: ۳۸۶

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

في الـدرس السابق تعرّضـنا إلى ما ذكره المحقق النائيني(قـدّس سـرّه) من أن المنجز للواقع إذا كان هو العلم الإجمالي، فهو ينجّز الواقع مطلقـاً ومقتضـي ذلـك هو اسـتحقاق العقـاب على مخـالفه الواقع المنجز بـالعلم الإجمالي، سواء أمكن الوصول إليه أو لم يمكن الوصول إليه، سواء كـان هنـاك طريق موصـل إلى الواقع، أو يكن هنـاك طريق إلى الواقع، فيسـتحق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، سواء كان هناك إماره لو فحص عنها لعثر عليها ولأوصلته للواقع، أو لم يكن.

وقلنا في الـدرس السـابق بـأنّ هـذا لاـ يسـتقيم حتى على مـا ذهب إليه المحقق النائيني(قـدّس سـرّه) نفسه من انحلال هـذا العلم الإجمـالي إلى علم إجمـالي آخر يتحـدد بحـدود مـا في أيـدينا من الإمـارات والطرق الموجوده في الكتب. من الواضـح أنّه بعد الانحلاـل لاـ يثبت التنجيز للعلم الإجمـالي المنحـل، وإنّمـا يثبت للعلم الإجمالي الثاني، فالعلم الإجمالي الثاني يكون منجزاً، لكن يكـون منجزاً لمعلـومه الـذي هـو عبـاره عن التكـاليف الواقعيه الإـلزاميه الـتي تكون مـدلوله لواحـده من الإمـارات الموجوده في الكتب، أمّـا التكـاليف الواقعيه التي هي ليست مـدلوله لأحـد هـذه الإمـارات الواصـله إلينـا والموجوده بأيـدينا، فلاـ ينجزها العلم الإجمالي؛ حينئذٍ نقول المفروض في محل الكلام عدم وجود إماره وعدم تمكن المكلف من الوصول إلى الواقع، فإذاً: التكليف الـواقعي الـذي يحتمله المكلـف والـذي فرضـنا أنّه خـالفه بـتركه للفحص هـو تكليف ليس له منجز؛ لأـنّه ليس مـدلولاً لأحـدى الإمارات الموجوده؛ فحينئذٍ كيف نقول أنّه يستحق العقاب على مخالفه الواقع والحال أنّ الواقع في محل الكلام ليس منجزاً ؟!

إذاً: لابـدّ من التفصـيل بين صوره وجود إمـاره في ما بأيـدينا من الكتب لو فحص المكلف لعثر عليها، ولكنه لم يفحص، فخالف التكليف الواقعي المـدلول لأحـدى الإمارات، هنا يسـتحق العقاب على مخالفه الواقع، وبين فرض عدم وجود إماره وطريق في ما بأيدينا من الإمارات، والمكلّف ترك الفحص وخالف الواقع هنا لا يكون معاقباً على ترك الواقع.

ص: ٣٨٧

قلنـا في مـا تقـدّم أنه يمكن أن يقـال: أنّ التنجيز ثـابت حتى مع افتراض انحلاـل العلم الإجمالي، بمعنى أن نبرز منجزاً للواقع غير العلم الإجمالي. إذا قلنا أنّ الواقع الـذي هو ليس مـدلولاً لأحدى الإمارات الواصـله إلينا، إذا قلنا أنّ هذا التكليف الواقعي أيضاً له منجز؛ فحينئذٍ تصح النتيجه التي ذكرها المحقق النائيني(قدّس سرّه) وهي أنّ المكلف يسـتحق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، سـواء كـانت هنـا إمـاره موصـله إلى الواقع، أو لم تكن هنـاك إمـاره موصـله إليه؛ لأـنّ التكليـف له منجز بقطع النظر عن العلم الإجمالي، صـحيح أنّ العلم الإجمالي أنحل فلا ينجز التكليف الـذي لا يكون مـدلولاً لإماره، لكن إذا كان هناك منجز آخر فلا مشـكله في أنّه يتنجز على المكلّـف، ويسـتحق المكلّـف العقـاب على مخـالفته لو خـالفه. وهـذا المنجز هو حكم العقـل بمنجزيه احتمال التكليف قبل الفحص في الشـبهات الحكميه؛ إذ العقل يقول أنّ احتمال التكليف قبل الفحص بالنسبه إلى تكاليف مولىً جرت عـادته وديـدنه على جعـل تكـاليفه في موضع خـاص، أي في معرض الوصول لاـ إيصالها إلى كل مكلفٍ، وبالنتيجه هـذه تكـاليف مولويه الشـارع يريـد من المكلف امتثالهـا ويعـاقبه على ترك امتثالها والمكلّف لا يمكنه الوصول إليها إلاّ بالفحص في

مثل هـذه الحاله العقل يحكم بلزوم الفحص وعـدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص، هـذا يكون منجزاً للتكليف حتى بعد انحلال العلم الإجمالى وفرض عدم تنجيزه، لكن هذا الحكم العقلى يمكن أن يكون منجزاً لهذا التكليف.

المقصود فى محـل الكلام هو: أنّ المكلف أقـدم على الشـبهه من دون فحص ومن دون مؤمّن عقلى أو شـرعى يسوّغ له الإقـدام على مثل هذه الشـبهه، وفُرض فى المسأله أنه يحتمل وجود طريق يوصله إلى التكليف الواقعى. نعم، نحن فى الواقع افترضنا عدم وجود طريق، لكنّ المكلف يحتمل وجود طريق، وفُرض أيضاً أنّه خالف الحكم الواقعى، العقل يرى أنّه ليس معـذوراً فى إقدامه على الشـبهه مع هـذه الأمور، من باب الصـدفه ظهر أنّ هـذا الحكم الواقعى الـذى خالفه ليس عليه طريق فى الواقع وليس مدلولاً لإماره؛ بل أنّ العقل يرى أنّ عقابه ليس قبيحاً؛ بل هو فى محله، ومن هنا هـذا الحكم العقلى يكون مقيّـداً ومانعاً من إجراء البراءه العقليه قبل الفحص؛ ولذا أدله البراءه العقليه لا تشمل حاله قبل الفحص. وأمّا البراءه الشرعيه، فقد تقدّم سابقاً أنّ مثل هذا الحكم العقلى ليس بإمكانه تقييد أدله البراءه الشـرعيه لما قلناه سابقاً من الأحكام العقليه أحكام تعليقيه دائماً، هى معلّقه على عدم ورود ترخيص من قِبـل الشارع، فإذا فرضـنا أنّ دليل البراءه الشـرعيه كان مطلقاً فى حـدّ نفسه يشـمل ما بعـد الفحص وما قبل الفحص، نفس هذا الإطلاق يُعتبر ترخيصاً من قِبل الشارع فى ارتكاب الشبهه قبل الفحص؛ وحينئذٍ لا يحكم العقل بعدم الجواز بالرغم من ترخيص الشـارع؛ لأنّ ترخيص الشـارع حينئـذٍ يكـون رافعـاً لموضوع الحكم العقلى بمنجزيه الاحتمـال واسـتحقاق العقـاب على المخـالفه وعـدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص. هـذا الحكم العقلى بمنجزيه الاحتمال وعـدم جواز إجراء البراءه قبل الفحص لا يُقيّـد أدله البراءه الشـرعيه؛ حينئـذٍ عنـدما نلتزم بعدم جريان البراءه الشـرعيه قبل الفحص لابدّ أن نرجع إلى أحد الوجوه المتقدّمه التى تمنع من إجراء البراءه الشرعيه قبل الفحص الداخله فى باب قصور المقتضـى ـــــــــ على ما تقدّم ـــــــــ أو الداخله فى الوجوه التى ذُكرت لوجود المانع، الوجوه المتقدّمه تمّ بعضها لإثبات قصور المقتضى، بالنتيجه المكلف قبل الفحص لا يوجد عنـده مؤمّن لا ـ عقلى؛ لعـدم جريـان البراءه العقليه بناءً على الحكم العقل الـذى يحكم بمنجزيه الاحتمال قبل الفحص، ولا مؤمّن شرعى؛ لعدم جريان البراءه الشرعيه قبل الفحص، ليس من جهه الحكم العقلى، فأنّه لا يستطيع أن يمنع إطلاق دليل البراءه، وإنّما لمانعٍ من الموانع أو الوجوه المتقدّمه التى تقتضـى قصوراً فى أدله البراءه عن الشمول لحاله ما قبل الفحص. بالنتيجه يكون إقدامه بلا مؤمّنٍ لا عقلاً ولا شـرعاً، وبالنتيجه، هـذا التكليف الواقعى وإن لم تكن هناك إماره موصـله إليه فى الواقع، لكنّه يكون منجزاً على المكلف وإقـدام المكلف على هـذه الشـبهه بـالظروف التى ذكرناهـا بنظر العقل لا يعتبر سائغاً، ولا يرى أنّ عقاب مثل هـذا المكلف لو خـالف الواقع عقابـاً قبيحاً؛ بل يرى أنّه عقاب فى محله، فهو يسـتحق العقاب والمؤاخـذه، لا من جهه العلم الإجمالى؛ لأننا فرضنا انحلاله. هذا بالنسبه إلى ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى هذا المقطع.

ص: ٣٨٨

ثمّ ذكر بعد ذلك: مسأله لو كان المنجز للأحكام الواقعيه منحصراً بأدله وجوب الفحص والتعلّم، قال: هنا يمكن القول بأنّ استحقاق العقاب يكون مختصاً بوجود إماره فی الواقع موصله إلی الواقع، وأمّا فی صوره عدم وجود مثل هذه الإماره وعدم تمكّن المكلف من الوصول إلی الواقع، يقال بعدم استحقاق العقاب الذی هو القول الثانی. يمكن التفصيل بين الصورتين بالالتزام بعدم استحقاق العقاب علی مخالفه الواقع مطلقاً، وإنّما يستحق العقاب علی مخالفه الواقع إذا كانت هناك إماره موصله إلی الواقع، وإلا فلا يستحق العقاب. (۱)

يمكن الالتزام بهذا المطلب الذی ذكره، لكن لماذا يُلتزم بهذا التفصيل لو استندنا فی إثبات التنجيز ووجوب الفحص إلی أخبار التعلّم ؟ السيد الخوئی(قدّس سرّه) يذكر تعليلاً لذلك، وهناك تعليل آخر للقول بأنّ وجوب الفحص لو كان هو المستند فی التنجيز سوف ننتهی إلی نتيجه التفصيل لا الإطلاق فی استحقاق العقاب علی مخالفه الواقع. السيد الخوئی(قدّس سرّه) يذكر هذا التعليل، (۲) يقول: باعتبار أنّ المفروض فی محل الكلام عدم إمكان التعلّم وعدم إمكان تحصيل العلم؛ لعدم وجود طريق واقعاً يوصله إلی الواقع، وفی حاله عدم إمكان تحصيل العلم فی الواقع ________ الذی هو فرض المسأله ________ لا ـ معنی لإيجاب التعلم، ومن هنا قال أنّ فرض المسأله غير مشمول لأدله وجوب التعلم، فإذا كان المنجز للتكليف هو هذه الأخبار؛ فحينئذٍ تختص هذه الأخبار بغير فرض المسأله، هی تنجّز الواقع حيث يمكن للمكلف أن يعلم بالواقع، أمّا حيث لا يمكنه العلم بالواقع والوصول إليه، فلا ـ تشمله هذه الأخبار، إذاً: هی لا ـ تنجز الواقع فی محل الكلام، وبالتالی لا يمكن أن يكون المكلّف مستحقاً للعقاب علی مخالفه الواقع فی محل الكلام، وإنّما يستحق العقاب علی مخالفه الواقع حيث يمكنه معرفه الواقع والوصول إليه.

۱- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائينی للشيخ الكاظمی الخراسانی، ج۴، ص۲۸۹.

۲- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد محمد الواعظ الحسينی، ج۲، ص۵۰۳.

لكن، عدم شمول أخبار التعلم لفرض الكلام بالنكته التى ذكرها ليس واضحاً؛ وذلك لأنّ الأخبار التى استدل بها على وجوب الفحص والتعلم، حتى وإن كان العنوان المأخوذ فى بعضها والذى أُمر به هو التعلّم وفى بعضها السؤال، لكن قد يقال أنّ المراد من هذه الأخبار كلّها حتى ما ورد بعنوان التعلّم، هو وجوب الفحص والسؤال والتعلّم بنكته اشرنا إليها سابقاً وهى نكته عدم معذوريه الجاهل قبل الفحص، مفاد هذه الأخبار هو أنّ الجاهل قبل الفحص فى الشبهات الحكميه ليس معذوراً إذا خالف الواقع، ومعنى أنّه ليس معذوراً إذا خالف الواقع هو أنّه يستحق العقاب على مخالفه الواقع، نحن لابدّ أن نرى أنّ مفاد هذه الأخبار هل يختص بصوره إمكان وصول المكلف إلى التكليف الواقعى واقعاً وفى نفس الأمر وليس بنظره هو ؟ يعنى بصوره افتراض وجود إماره لو فحص عنها لوصل إليها، وبالتالى يصل إلى الواقع ؟ هل يختص مفاد هذه الأخبار بهذا الفرض ولا يشمل محل الكلام، أو أنّه شامل لمحل الكلام ؟

أقول: اختصاصها بغير محل الكلام ليس واضحاً، خلافاً لما ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه).

على كل حال: نحن نريد أن نقول بأنّ ما ذكره صحيح، بمعنى أنّه لو كان المستند فى تنجيز الواقع هى أخبار التعلم وأخبار وجوب الفحص النتيجه هى ما ذكره من التفصيل ولاـ نلتزم باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقاً، وإنّما نُفصّل، فى محل الكلام لاـ يستحق العقاب على مخالفه الواقع لوكان المستند هو أخبار التعلم؛ وذلك بناءً على أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى كما بنا عليه هو(قدّس سرّه)؛ حينئذٍ تقدّم أنّ أخبار التعلم على تقدير أن يكون وجوبها وجوباً طريقياً فهى لا تنجّز الواقع مباشره، وإنّما تنجّزه بتوسط الطريق؛ لأنّ مفادها هو تعلّم الطرق والإمارات والفحص عن الطرق والإمارات الموصله إلى الواقع، فيكون مفادها هو وجوب الفحص عن الطرق الإمارات ولزوم الاحتياط بلحاظها؛ ولذا لو فرضنا أنّ المكلّف علِم بعدم وجود إماره، خلافاً لفرضنا الذى هو أنّه لا يعلم، وإن كان فى الواقع هكذا، لكن لو علم المكلّف بعدم وجود إماره تدل على التكليف؛ حينئذٍ لا يجب عليه الفحص؛ لأنّ هذه الأخبار توجب عليه أن يفحص ويفتش عن إماره موصله إلى الواقع، ففى حاله العلم بعدم وجود إماره أو طريق يسقط وجوب الفحص، فإذا فرضنا عدم وجود إماره فى البين مطلقاً؛ فحينئذٍ يمكن أن يقال أنّ هذه الأخبار لا تشمل هذه الصوره، أى صوره عدم وجود إماره. من هذه الجهه يمكن أن يقال أنّ هذه الأخبار لا تشمل محل الكلام، وإنّما تشمل صوره وجود إماره موصله إلى الواقع، فمن هنا يصح كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) بناءً على هذا الكلام الذى ذكره.

خلاصه هذا الحديث: الذى يتبيّن مما تقدّم هو أنّه إن قلنا أنّ المنجز للتكاليف الواقعيه هو العلم الإجمالى، فقد تبيّن مما تقدّم أنّ هـذا العلم الإجمالى منحلٌ إلى علمٍ إجمالى آخر فيما بأيـدينا من الإمارات والطرق الموجوده فى الكتب، وأنّ هذا الانحلال يمنع من الالـتزام باستحقاق العقـاب على مخـالفه الواقع مطلقـاً، وإنّما لابـدّ من الالتزام بالتفصـيل. وإن قلنا بأنّ المنجّز هو أخبار التعلم وأخبار الفحص، فهى أيضاً تقتضـى الالتزام بالتفصيل، بأن نفصّل بين محل الكلام وبين صوره إمكان الوصول إلى الواقع وفرض وجود إمـاره وطريق يوصـل إلى الواقع، فأخبار التعلّم تنجز الواقع فى ذلك المورد؛ لأنّها تأمر بالفحص عن الإماره، وهـذا يختص بصوره وجود إمـاره، أمّا إذا لم يكن فى البين إمـاره، فلاـ معنى لشـمول مثـل هـذه الأخبـار لمثل هـذه الحاله، فلابـدّ من الالتزام بالتفصـيل أيضاً. وأمّا إذا قلنا أنّ المنجّز للواقع هو حكم العقل الذى تقدّم الإشاره إليه؛ حينئذٍ يُلتزم باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع مطلقـاً؛ لأـنّه بإمكـانه أن ينجّز التكـاليف حتى خـارج دائره العلم الإجمـالى المنجّز، بإمكـانه أن ينجّز كـل تكليف واقعى محتمـل؛ لأنّه يقول أنّ احتمال التكليف قبل الفحص منجز، يعنى هو يعتبر أنّ هـذا بيان؛ ولـذا قلنا أنّه يمنع من جريان قاعـده قبح العقـاب بلاـ بيـان، فهـو يـوجب تنجيز الواقع على المكلف، ويوجب اسـتحقاق العقـاب على مخـالفته من دون فرقٍ بين أن تكون هناك إماره موصله إلى الواقع، أو لا؛ لأنّه لا ينجز الواقع من خلال الإماره كما فى أخبار التعلم، وإنّما احتمال التكليف منجّز قبل الفحص فى الشبهات الحكميه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

من جمله البحوث التى ترتبط بالبحث المتقـدم هو البحث عن حكم العمل الصادر من المكلف إذا أجرى البراءه قبل الفحص، ما هو حكم العمـل الصـادر من الجاهل التارك للفحص من حيث الصـحه والبطلان ؟ هل يحكم بصـحه العمل، أو بطلانه ؟ وما هو الميزان فى الحكم بصحته، أو بطلانه ؟

ص: ۳۹۱

قـالوا: أنّ الأـمر فى المعاملاـت واضـح، باعتبار أنّ العلم والجهل لا دخل لهما فى صـحه المعامله وفسادها، إنما هى تناط بالواقع، فالمعـامله التى تكون مطابقه للواقع بأن تكون واجـده لكل الشـرائط المعتبره فى صـحّه المعامله تكون المعامله صـحيحه حتى إذا صـدرت من الجاهل بحكم المعامله التارك للفحص عن تقصـير، ولا أثر لجهله وتركه للفحص فى ذلك. كما أنّ العكس أيضـاً صحيـح، بمعنى أنّ المعـامله إذا لم تكن واجـده لمـا هو معتبر فيهـا واقعـاً تعتبر باطله ولا يترتب عليها الأثر حتى إذا كان المكلّف عالمـاً بحكمهـا ليس للعلم والجهـل دخل فى صـحه المعامله أو بطلانها، وإنّما الـذى له دخل هو المطابقه للواقع وعـدم المطابقه للواقع، وإنما الكلام فى العبادات، إذا ترك المكلف الفحص وجاء بفعل عبادى لا يعلم ما هو حكمه، فهل يُحكم بصـحه فعله أو بطلانه ؟ قد يُستشـكل فى الحكم بصـحه العباده الصادره من الجاهل التارك للفحص الغير العلم بحكمها، قد يُستشـكل بإشـكال معروف، وهو: دعوى عدم تحقق قصد الإطاعه وقصد القربى فى ما يأتى به الجاهل بحكم العباده، باعتبار أنّ هذا الجاهل التارك للفحص لا يعلم حكم هذا الفعل ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــ هذا المكلف لا يستطيع أن يقصد الامتثال والإطاعه

بهـذا الفعل، والمفروض أنّها عباده متقومه بقصـد الامتثال وقصـد الإطاعه، وهذا المكلف لا يسـتطيع أن يقصد ذلك بهذا الفعل، باعتباره متردداً غير عالم بحكمه، ومن الواضـح أنّ قصد امتثال الأمر فرع إحراز الأمر بذلك الشـىء وقصد الإطاعه فرع إحراز أنّ الشارع أمر بهذا الشىء حتى يقصد به إطاعه المولى، وإلّا من دون إحراز الأمر وتعلّق التكليف بهذا الفعل كيف يمكنه أن يقصد الإطـاعه عنـدما يـأتى بهـذا الفعـل ؟ أو يقصـد امتثال الأمر المتعلق به وهو لا يعلم تعلّق الأمر به؛ فحينئـذٍ لا يتأتى منه قصـد القربه وقصد امتثال الأمر وقصد الإطاعه، هذه أمور لا يمكن أن تصدر من هذا الجاهل المتردد الذى لا يعلم ما هو حكم العمل كما هو المفروض فى محل الكلام؛ لأننا نتكلّم عن مكلّفٍ تارک للفحص وللتعلّم وصـدر منه الفعل الـذى يعتبر فيه أن يصـدر على نحو عبادى، فى هذه الحال قد يُستشكل فى صحه الفعل من هذه الجهه.

ص: ٣٩٢

لكنّ هـذا الإشـكال مردود من قِبل المحققين المتأخرين بأنّه يكفى فى عباديه العباده وصـحّه التقرّب بها وقصـد الامتثال، ويكفى فى تحقق قصـد الإطـاعه احتمـال أن يكون الفعـل مأموراً به من قِبل الشارع، احتمال الأمر فى هـذا الفعل الـذى هو يجهل حكمه ويجهل تعلق الأمر به، هـذا يكفى فى عباديه العباده، فإذا جاء بالفعل لاحتمال أن يكون قد أمر به الشارع، فأنّه يحقق ما هو شـرط فى العباده من قصـد الإطاعه وقصـد التقرّب؛ وحينئذٍ لا إشـكال من هذه الناحيه؛ بل اعتبروا قصد الإطاعه المتحقق فى هذه الحاله أوضـح من قصـد الإطاعه المتحقق فى حاله العلم، بمعنى أنّ المكلّف يأتى بالفعل لاحتمال أنّ الشارع أمر به. إذاً: هو متقرّب إلى المولى حتى فى مـا يحتمـل أنّ المولى أمر به، هـذا يكفى ومن دون أن يلزم من ذلـك تشـريع محرّم؛ لأنّـه يأتى بالفعل لاحتمال تعلق الأمر به وليس جازما بـذلك، والمفروض أنّه متردد وشاك حتى يكون من باب التشـريع، كلا هو ليس مشـرّع، وإنّما يأتى بالفعـل لاحتمـال أنّ الشـارع أمر به، فيتحقق قصـد التقرّب المعتبر فى بـاب العبـادات، ومن هنـا فالفعل الـذى يصـدر من الجاهل التارك للفحص لا مشـكله فى أن يصدر منه على نحوٍ قربى وأن يكون عباده، فمن هذه الجهه لا توجد مشـكله؛ لأنّه لا يعتبر فى عباديه العباده إحراز الأمر حتى يقال أنّ هذا غير محرز للأمر، فلا يتأتى منه قصد التقرّب وقصد العباده، لا يعتبر ذلـك فى العباده؛ بل الجاهل الذى يحتمل وجود الأمر يمكن أن يصدر منه الفعل على نحو عبادى وعلى نحوٍ مقرّبٍ.

الفعل الذى يصدر من الجاهل التارك للفحص الذى لا يعلم ما هو حكمه، هل يحكم بصـحه هذا الفعل، أو يحكم ببطلانه ؟ هنا أيضـاً ذكروا أنّه لاـ ينبغى الإشـكال فى الحكم ببطلاـن العمـل حكمـاً ظاهريـاً قبـل انكشـاف الحال، يعنى إذا فرضـنا أنّ الاشـتباه والشـك والتردد بقى مسـتمراً، وهـذا المكلّف صـدر منه فعل عبادى، فهل يُحكَم بصـحه هذا الفعل وإجزائه والاكتفاء به، أو لا ؟ قـالوا: لا ينبغى الإشـكال فى الحكم ببطلان العمل قبل انكشاف الحال، ومقصودهم من(قبل انكشاف الحال) بمعنى أن العقل هنا يتـدخل ويحكم بعدم إجزاء هذا الفعل الذى جاء به عن الواقع؛ لأنّه لا يحرز مطابقته للواقع، فكيف يجتزء به ؟! الفعل الذى صدر منه، مـا دامه لا يحرز أنّه هو الواقع وهو المطابق للواقع، فلا يمكنه أن يكتفى به، باعتبار أنّه مكلف بأن يأتى بالصـلاه ________ مثلاً ________ هـذا التكليف اشـتغلت به الذمه ودخل فى عهدته، فلابدّ أن يُفرغ عهدته من هذا التكليف يقيناً، ومن الواضـح أنّه إذا اكتفى بالفعـل الـذى جـاء به مع الشـك فى كونه مطابقـاً للواقع، أو لا ؛ لأنّه لا يعلم ما هو؛ حينئذٍ العقل يقول بأنّ هـذا لا يجوز الاكتفـاء والاـجتزاء به، وهـذا معناه الحكم بالبطلان، فأنّ المراد بالحكم بالبطلان هنا هو عـدم الاجتزاء بما صـدر منه، ليس المقصود بـذلك أنّ مـا صـدر منه مخـالف للواقع، كلاـ ؛ لأـنه لم ينكشف الحال والتردد والجهل بقى معه؛ وحينئـذٍ لا يمكنه أن يجتزى بهـذا الفعـل، المطلوب منه الفعـل الصـحيح، وهو جاء بفعلٍ لا يعلم أنّه مطابق للواقع أو ليس مطابقاً للواقع، فكيف يجتزى بهـذا الفعل ؟! قالوا: أنّ هـذا هو المقصود بالعباره الشـهيره عن الفقهاء من الـذين يـذكرون بأنّ عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطـل، مقصودهم قبـل انكشاف الحال، العامى عنـدما يعمل عملاً، يصـلى، يصوم .....الـخ. من دون تقليـد ولا احتياط، يعنى جاء بعمل لا يعلم أنّه مطابق للواقع. قالوا أنّ هذا العمل محكوم بالبطلان، لكن لا بمعنى أنّه محكوم بالبطلان مطلقاً حتى إذا أنكشـف مطـابقته للواقع، وإنّما المقصود هو أن يحكم ببطلانه ظاهراً قبل انكشاف الحال، بمعنى أنّه لا يكون مجزياً؛ لأنّه لا يعلم بأنّه يُفرغ الذمّه عما اشتغلت به يقيناً، فالعقل يقول أنّ هذا غير مجزئ ظاهراً ما دام لم ينكشف الحال.

فإذاً: قبل انكشاف الحال لا ينبغی النزاع فی البطلان بهـذا المعنی، وإنّما الكلام يقع فی ما إذا انكشف الحال وتبيّن الواقع؛ فحينئذٍ يقع الكلام فی أنّه هل يُحكم بصحه الفعل، أو لا ؟

السيد الخوئی(قدّس سرّه) هنا ذكر بأنّ الصور المتصوره فی المقام أربعه، وذكر هذه الصور وذكر ما هو الحكم فی كل واحده منها: (١)

الصوره الأولی: هی صوره ما إذا انكشف مخالفه العمل ـــــــــــــ الـذی صدر منه فی حال الجهل عندما ترک الفحص ـــــــــــــ للواقع مطلقاً، بمعنی أنّه مخالف للواقع بحسب فتوی ـــــــــــــ نتكلم عن العامی ـــــــــــــ من يجب عليه تقليده فعلاً، وكذلك بحسب فتوی من كان يجب عليه تقليده حين صدور العمل منه. مع افتراض التعدد، بأنّ نفترض أنّه عندما صدر منه العمل كان يجب عليه تقليد(زيدٍ) لكن بعد ذلک وجب عليه تقليد شخص آخر فعلاً، هنا نفترض أنّ الفعل الصادر منه تبيّن مخالفته للواقع حسب فتوی كلٍ منهما. فی هذه الحاله ذكر أنّه لاـ ينبغی الإشكال فی الحكم ببطلاـن هـذا العمل، لكونه مخالفاً للواقع حسب كلتا الحجتين؛ بل لا وجه حينئذٍ للحكم بصحه العمل بعد انكشاف مخالفته للواقع بحسب كلتا الحجتين.

الصوره الثانيه: أن نفترض العكس، يعنی انكشاف مطابقه العمل للواقع بحسب كلتا الحجتين، هنا لا ينبغی الإشكال فی الحكم بصحه العمل؛ لأنه عمل مطابق للواقع بحسب كلتا الحجتين، فلا وجه للتردد والتوقف فی الحكم بصحه ذلک العمل.

الصوره الثالثه: أن يُفترض انكشاف مطابقه العمل للواقع لكن بحسب أحدی الحجتين لا بحسب كلٍ منهما، هنا يُفرض فی هذه الصوره أنّه مطابق للواقع بحسب فتوی من يجب الرجوع إليه حين العمل، لكن بحسب الحجه الفعليه، من يجب الرجوع إليه الآن، هذا يری أنّ عمله الصادر سابقاً هو عمل مخالف للواقع. هنا استظهر البطلان وقال الظاهر أنه يُحكم ببطلان هذا العمل، باعتبار أنه مخالف للحجه الفعليه، من يجب عليه تقليده فعلاًـ يقول له يجب عليک القضاء والإعاده؛ لأنه يری أنّ العمل الصادر منه عمل مخالف للواقع بحسب فتواه؛ فحينئذٍ يُحكم ببطلانه، فيجب عليه القضاء أو الإعاده. وأما مجرّد أنّ عمله موافق لفتوی ذلک المجتهد الذی كان يجب عليه تقليده والمفروض أنّه لم يقلده، هذا غير كافٍ لإثبات صحه العمل؛ لأنّ تلک الحجّه الفعليه زالت وخرجت عن كونها حجه فعليه، ولو باعتبار صيروره المجتهد الثانی أعلم من الأول، فتسقط فتواه عن الاعتبار، والمفروض فی محل الكلام أنّ هذا العامّی لم يستند إليها حين صدور العمل، لو كان العامّی حين صدور العمل استند إلی الفتوی السابقه هنا يمكن تصحيح العمل باعتبار أنّه عمل استند إلی ما هو حجه فی حقه فی وقته، لكن المفروض فی محل كلامنا عدم الاستناد؛ لأنه جاهل أصلاً وتارک للتقليد، والمفروض فی محل الكلام أنه لم يستند عندما صدر منه العمل إلی فتوی المجتهد السابق، وإنما الموجود فقط هو الموافقه، أنّ عمله السابق وافق رأی المجتهد الذی كان يجب عليه تقليده، هو يری أنّ هذه الموافقه وحدها لا تكفی؛ بل إنّما تكفی مع فرض الاستناد. ما ذكره هو أنّه لا يوجد مقتضٍ للحكم بصحه العمل فی هذا الفرض؛ لأنّ المقتضی لصحه العمل هو إمّا أدله خاصه تدل علی عدم الإعاده من قبيل(لا تعاد) والتمسک بحديث (لا تعاد) فی المقام مبنی علی افتراض عدم اختصاص الحديث بالناسی؛ لأنّه يحتمل اختصاص الحديث بالناسی؛ حينئذٍ لا يجوز الاستدلال به فی المقام لإثبات صحه العمل السابق؛ لأنّها تختص بالناسی ونحن نتكلم فی الجاهل. بناءً علی عدم اختصاصها بالناسی وتعميمها للجاهل كما هو يری أيضاً، لكنه يری عدم شمولها للجاهل المقصر، والمفروض فی محل كلامنا أنّ الجاهل مقصر؛ لأنّه تارک للفحص والتعلم عمداً، فيكون جاهلاً مقصراً لا قاصراً، والمفروض أنّ حديث(لا تعاد) لا يشمل الجاهل المقصر وإنما يختص بالجاهل

القاصر، فلا يجرى الحديث فى المقام، فلا يمكن إثبات الصحه وعدم وجوب الإعاده استناداً إليه. وإمّا أن يكون المقتضى للصحه هو قاعده الإجزاء فى باب الأوامر الظاهريه، إنّ الأوامر الظاهريه إذا امتثلها المكلف فأنها تجزى عن الواقع. هنا أيضاً يقول بأنّ القاعده فى المقام لا تجرى باعتبار أنّ القاعده إنما تجرى عندما يُفترض أنّ المكلف الذى صدر منه العمل إذا استند فى عمله إلى ذلك الأمر الظاهرى، يعنى جاء بالعمل امتثالاً للأمر الظاهرى؛ حينئذٍ يقال بأنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى يجزى ويغنى عن الأمر الواقعى، لكن المفروض فى محل كلامنا أنه لا يوجد استناد، فهو تارك للفحص وجاهل بالحكم الظاهرى، فهو لم يستند فى عمله إلى الحكم الظاهرى، وفى مثله لا تجرى قاعده الإجزاء. إذاً: لا مقتضى للحكم بالصحه وعدم الإعاده.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۵۰۴.

ما ذكرناه نحن يختلف عن هـذا، نحن قلنا أنّ التعليل يكون باعتبار أنّ الحجّه الفعليه تأمره بالقضاء وعـدم الاكتفاء بذلك العمل؛ لأنّ المفروض أنّ العمل مخالف للواقع بحسب فتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده فعلاً، هذا يقول له يجب عليك القضاء، أو الإعاده، العمل الـذى صـدر منك سابقاً غير مطابق للواقع، يبقى مجرّد أنّ العمل الذى صدر منه سابقاً كان موافقاً لفتوى من كان يجب عليه تقليده سابقاً. قلنا بأنّهم يقولون أنّ هذا إنما يكون فى حاله الاستناد، يعنى إذا استند فى عمله إلى من يجب عليه تقليده سابقاً، ثمّ اختل شرط من شرائط التقليد، فى هذه الحاله حينئذٍ يقولون أنّ العمل عندما صدر، صدر عن حجّه واستند فيه المكلّف إلى حجّه، فيحكم بصحته. هـذا الشـىء غير موجود فى محـل الكلام؛ لأنّ المفروض عـدم الاسـتناد وإنما هناك مجرّد مطابقه، العمل الذى صدر منه يطابق فتوى من كان يجب عليه تقليده سابقاً، وهذه المطابقه بحسب رأيه لا تكفى لإثبات صحه العمل.

الصوره الرابعه: نفس الصوره الثـالثه، لكن مع الاختلاف فى مطـابقه العمـل للواقع بحسب فتوى من يجب عليه تقليـده سابقاً، هنا أيضـاً نفترض انكشـاف مطـابقه العمل للواقع، لكن بحسب فتوى المجتهـد الفعلى، لكن بحسب فتوى المجتهـد الـذى كان يجب عليه تقليده سابقاً وهو لم يقلده بحسب الفرض، فأنّه يرى بأنّ العمل مخالف للواقع، فى هذه الحاله حكم بصحه الفعل، باعتبار أنّ الحجّه الفعليه قامت على صحه العمل، فبإمكانه أن يقلّد هذه الحجّه الفعليه ويتبع هذه الحجّه الفعليه لإثبات عدم القضاء، لنفترض أنّ الحجّه السابقه كان يقول له عملك باطل ويجب عليك القضاء، لكن حجيه قول ذاك المجتهد سـقطت بحسب الفرض؛ لأنّه فعلاًـ هو يجب عليه تقليـد مجتهـد آخر؛ لأنه صار أعلم من ذاك، فبإمكانه أن يرجع إلى المجتهـد الـذى يجب عليه تقليـده فعلاً ويقلده فى مسأله عدم وجوب القضاء لذلك الفعل الذى صدر عنه سابقاً. وهذا هو معنى صحه العمل الذى صدر عنه

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

يتلّخص مما تقدّم أنّ العمل الصادر من المكلف التارك للفحص والتعلم لا يكون مجزياً ولا يجوز له الاكتفاء به ما دام لا يحرز مطابقته للواقع، لقاعده الاشتغال وحكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وما دام هو لا يحرز مطابقه ما جاء به للواقع؛ فحينئذٍ لا يجوز له الاكتفاء به. نعم، إذا فحص وتعلّم وعثر على حجه ومستند يمكنه الاستناد إليه يدل على أنّ عمله كان مطابقاً للواقع، في هذه الحاله يجوز له الاكتفاء به، إذا كانت هذه الحجه التي قامت عنده لإثبات أنّ عمله الذي جاء به سابقاً مطابق للواقع كانت هي الحجه الفعليه في حقه كفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً؛ فحينئذٍ يجوز له الاكتفاء بعمله فلا تجب عليه الإعاده ولا-القضاء؛ لأنّ الحجّه الفعليه التي يجب عليه الرجوع إليها فعلاً- تقول له ليس عليك إعاده ولا-قضاء وأنّ عملك صحيح؛ فحينئذٍ يجوز له الاكتفاء به. وأمّا إذا لم يعثر على حجّه فعليه تدل على مطابقه عمله للواقع في هذه الحاله الظاهر أنّه تجب عليه الإعاده ولا يجوز له الاكتفاء بما جاء به، ولا ينفعه في إثبات الإجزاء والاكتفاء بما جاء به أن يكون عمله مطابقاً لحجّهٍ سقطت عن الحجيه الآن وإن كانت في زمان صدور العمل حجّه، مجرّد مطابقه عمله للواقع لا يجوّز له الاكتفاء بما جاء به.

السيد الخوئي(قدّس سرّه) فرض هذا كلّه في المقلِّد، فيرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده أو إلى فتوى من كان يجب عليه تقليده إذا اختلفت الفتويان بالنسبه إلى وجوب القضاء وعدمه. ونفس الكلام يمكن أن يقال بالنسبه إلى المجتهد، يعني يمكن فرض ذلك بالنسبه إلى المجتهد إذا صدر منه العمل بلا فحص في الإمارات التي يجب عليه أن يفحص عنها، أيضاً نفس الكلام يقال، عمله لا- يكون مجزياً ومبرءً للذمه ما دام لم ينكشف الحال؛ لأنّه لا يحرز مطابقته للواقع، وقلنا أنّ العقل يحكم بضروره تفريغ الذمه يقيناً، واكتفاؤه بالعمل الذي يشك في صحته وعدم صحته لا يعني تفريغ الذمّه يقيناً، فيجب عليه تفريغ الذمّه يقيناً إمّا عن طريق الإعاده أو القضاء، فإذا فرضا أنّه فحص بعد ذلك عن الإمارات وعثر على إماره هي حجّه تدل على مطابقه عمله الذي صدر منه للواقع، في هذه الحاله أيضاً نفس الكلام السابق نقول بإمكانه أن يعتمد على هذه الحجه ليكتفي بما صدر منه. وأمّا إذا فرضنا أنّه فحص ولم يعثر على إماره تدل على مطابقه عمله للواقع، أو عثر على إماره تدل على عدم مطابقه عمله للواقع، في هذه الحاله يحكم ببطلان عمله، أمّا إذا عثر على إماره تدل على عدم مطابقه عمله للواقع، فواضح؛ لأنّ هذه الإماره التي هي حجّه الآن تدل على أنّ عمله ليس مطابقاً للواقع وأنّه يجب فيه القضاء أو الإعاده، فعليه الإعاده والقضاء ولا يجوز له أن يكتفي بما صدر منه سابقاً، وهذا واضح. وأمّا إذا لم يعثر على إماره تدل على مطابقه عمله للواقع، فهذا معناه أنّه يبقى متردداً فعلاً، فأيضاً يقال يحكم ببطلان عمله وعدم جواز الاكتفاء به وإن كان عمله موافقاً لحجّه كانت موجوده في زمانه، لكنها سقطت عن الحجيه فعلاً، بمعنى أنّه فعلاً هو لا يجوز له أن يستند إليها، وإنّما يجب عليه أن يستند إلى الإماره الجديده التي قامت، وإلا فهي ساقطه على كل حال عن الحجيه؛ لأنّ قاعده الإجزاء في الأوامر الظاهريه إنّما توجب الإجزاء إذا صدر العمل من العامل مستنداً إلى الأمر الظاهري، في محل الكلام المفروض أنّ عمله لم يستند إلى الأمر الظاهري؛ لأنّه لم يستند إلى إماره دلّت على صحه العمل بحسب الفرض؛ لأنّه ترك الفحص عن الإمارات وترك التعلم وصدر منه العمل في حال جهله بالحكم، إذاً: العمل الصادر منه لم يستند فيه إلى الأمر الظاهري حتى نقول بأنّ امتثال الأمر الظاهري يكون مجزياً عن الأمر الواقعي. هذا ما يرتبط بكلام السيد

الخوئی(قدّس سرّه).

ص: ۳۹۶

یتبیّن ممّـا تقـدّم أنّ صـحّه العمل الـذی یصـدر من الجاهل التارک للفحص وبطلانه یـدور مـدار مطابقه الواقع ومخالفته، فیکون العمـل صـحیحاً إذا کان مطابقاً للواقع، وأمّا إذا کان مخالفاً للواقع، فلا یحکم بصـحته. هـذه هی القاعـده التی نخرج بها فی محل الکلام، وفی حـاله کون العمـل الصـادر من الجاهل التارک للفحص مخالفاً للواقع لیس فقط یُحکم ببطلان العمل، وإنّما یُحکم أیضاً باستحقاقه العقاب علی مخالفه الواقع بسبب ترک التعلم، وفی حاله الموافقه للواقع فلیس إلّا التجرّی.

مقتضـی ما تقـدّم لم یلتزموا به فی بعض الفروع، ومن هنا یقع البحث فی أنّه لماذا لم یلتزموا بمقتضـی القاعده فی المقام فی هذه الفروع ؟ ومن هـذه الفروع الجهر فی موضع الإخفـات جهلاً ـ بالحکم، والإخفات فی موضع الجهر فی حال الجهل أیضاً، وهکـذا الإتمـام فی موضع القصـر مع الجهـل بـالحکم فی هـذه الحـاله لم یلتزموا بمقتضـی القاعـده، وإنّمـا التزموا بأمرین، قالوا لا یمکن الجمع بینهما، فقد التزموا بصـحه الفعل الصادر من المسافر الذی حکمه القصـر، لکنه یجهل بوجوب القصر، فصلّی تماماً، التزموا بصـحه عمله ولیس علیه إعـاده ولا ـ قضـاء، حتی لو التفت فی داخـل الوقت أیضاً لا تجب علیه الإعاده، کیف یمکن تبریر هـذا ؟ کیف یُحکم بصـحه العمل مع فرض أنّه مخالف للواقع ؟ والتزموا أیضاً بترتّب العقاب علی مخالفه الواقع الناشئه من ترک التعلم، فجمعوا بین الحکم بصـحه ما صدر من الجاهل فی حال الجهل وباستحقاقه للعقاب علی مخالفه الواقع الناشئه من ترک التعلم مع أنّ مقتضـی ما تقـدم هو أن یُحکم بالبطلان واسـتحقاق العقاب، یُحکم بالبطلان، باعتبار أنّ ما صـدر منه مخالف للواقع، ویُحکم باسـتحقاق العقـاب، باعتبـار أنّه ترک التعلم وأدّی هـذا به إلی مخالفه الواقع. هـذا إذا فرضـنا المخالفه للواقع. إذا فرضـنا الموافقه للواقع، ولو ـــــــــــ کمـا سـیأتی ـــــــــــ بـافتراض أنّ الواجب فی الواقع هو الجـامع بین القصـر والتمام فی حاله الجهل بوجوب القصر، فإذا صلّی تماماً فی حاله الجهل فقد وافق الواقع.

ص: ۳۹۷

أقول: لو قيل بأنّ ما صدر منه موافق للواقع؛ فحينئذٍ نقول لماذا يستحق العقاب ؟ إذا خالف الواقع يستحق العقاب على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع، والمقصود بالعقاب هو عقاب العصيان وليس عقاب التجرّى، أمّا إذا ترك التعلم وصادف الواقع لا يستحق عقاب العصيان، ففى المقام إذا فرضنا أنّ ما صدر منه موافق للواقع ولو بتصوير أنّ الواجب هو الجامع؛ حينئذٍ لا وجه لاستحقاقه العقاب على ترك التعلم؛ لأنّ ترك التعلّم لم يؤدِ إلى مخالفه الواقع، فالجمع بين صحه العمل الصادر من الجاهل وبين استحقاقه للعقاب، كيف يمكن تصوّره فى المقام ؟ ومن هنا وقع الكلام فى أنّه كيف يمكن تصوّر حاله يجتمع فيها الحكم بالصحه مع استحقاق العقاب ؟

ذُكر فى المقام عدّه وجوه لتصوير هذه الحاله، وبالتالى دفع هذا الإشكال الذى يرد على ما التزموا به فى هذه الفروع:

الوجه الأول: أن يقال أنّ الوجوب لا ـ يتعلق بالفعل الذى جاء به المكلّف والذى نفترضه فى محل الكلام التمام، فالتمام ليس واجباً على المسافر، وإنّما الواجب عليه هو القصر فقط، والأمر لا يتعلق بالتمام إطلاقاً. نعم، ما يقال هنا هو أنّ ما جاء به يكون مسقطاً للواجب الواقعى، فصلاه التمام لم يتعلق بها الأمر، لكنه إذا صلّى تماماً جاهلاً بوجوب القصر يسقط عنه وجوب القصر، فيكون هو غير واجب وغير مأمور به، لكنّه يسقط الواجب المأمور به. إذا تمّ هذا، فمقتضاه عدم وجوب الإعاده ولا ـ القضاء لسقوط الواجب الواقعى عنه بإتيانه بالتمام، ولو لم يكن التمام مأموراً به، ولكن الواجب الواقعى وهو القصر سقط عنه بإتيانه بالتمام، وبعد فرض سقوط الواجب الواقعى لا ـ معنى للإعاده ولا ـ للقضاء. وفى نفس الوقت هو يستحق العقاب لتركه التعلّم المؤدّى إلى ترك الواجب الواقعى، فيُجمع بين صحه ما جاء به، بمعنى أنّه يكون مسقطاً للواجب الواقعى ويترتب عليه عدم وجوب الإعاده والقضاء، مع استحقاق العقاب على المخالفه.

الشیخ(قدّس سرّه) أجاب عنه بجواب إثباتی، یقول لا یمکن إثبات هذا الفرض وهو خلاف ظاهر الأدله، افتراض أنّ التمام الذی یأتی به الجاهل بوجوب القصر لیس مأموراً به هو خلاف ظواهر الأدله، ظواهر الأدله تقول أنّ عمله صحیح وتام، وهذا ظاهر فی أنّ الأمر یتعلق بما جاء به المکلّف، وأنّ ما جاء به المکلف مأمور به لا أنّه یکون مسقطاً للمأمور به، فکأنّ مشکلته إثباتیه ولم یناقش فیها فی مقام الثبوت.

الوجه الثانی: ما ذکره الشیخ کاشف الغطاء(قدّس سرّه) حیث قال نلتزم بالترتب، (۱) بمعنی أنّه یقول نلتزم أنّ الواجب علی المکلف ابتداءً هو القصر، لکن فی نفس الوقت یؤمر بالتمام، لکن مترتباً علی ترک القصر؛ فحینئذٍ إذا لم یأتِ بالقصر واستحق العقاب علی ترکه یؤمر بالتمام علی غرار الترتب الموجود فی باب المهم والأهم، ولا محذور فی هذا ولا یلزم منه الأمر بالضدین؛ لأنّ محذور الأمر بالضدین إنّما یلزم عندما یکونا فی عرض واحد، أمّا إذا کان بینهما ترتّب وطولیه، فلا یلزم من ذلک الأمر بالضدین؛ لأنّه یقول له إذا عصیت الأمر بالقصر، فیجب علیک أن تأتی بالتمام؛ وحینئذٍ یرتفع الإشکال؛ لأنّه بهذا البیان یثبت أنّ التمام مأمور به، لکن بالأمر الترتبی، فإذا جاء به المکلف فی حال الجهل بوجوب القصر، فقد جاء بما هو واجب واقعاً علیه، لکن بالأمر الترتبی، فالحکم بصحه ما جاء به لیس فیه مخالفه للقاعده السابقه. واستحقاق العقاب أیضاً یکون فی محله؛ لأنّه بترکه التعلم ترک الواجب الواقعی المأمور به بالأمر المطلق ولیس بالأمر الترتبی وهو القصر، فیستحق العقاب علی ترک التعلم؛ لأنّه یؤدی إلی ترک الواقع، لکن فی نفس الوقت یُحکم بصحه عمله. فطبّق(قدّس سرّه) فکره الترتب التی هو یقول بها أیضاً فی باب الأهم والمهم، فی محل الکلام .

ص: ۳۹۹

۱- کشف الغطاء، الشیخ جعفر کاشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۷۱.

أجيب عن هذا الوجه بأجوبه:

الجواب الأوّل: للمحقق النائينى(قدّس سرّه) ذكره فى(فوائد الأصول)، (۱) وكذلك فى(أجود التقريرات)، (۲) يقول: الخطاب الترتّبى يُعتبر فيه أن يكون الخطاب المهم مشروط بعصيان الأهم، وهذا فى محل الكلام غير معقول. نعم، هو معقول فى باب الصلاه والإزاله، فلا مشكله فى أن يأمر بالإزاله مشروطاً بعصيان الأمر بالصلاه، لكن فى محل الكلام توجد مشكله، أن يؤمر بالتمام مشروطاً بعصيان الأمر بالقصر؛ وذلك لأنّ التارک للتعلم، وبالتالى التارک للقصر لا يُعقل أن يخاطَب بعنوان العاصى، أى لا ـ يُعقل أن يقال له إن عصيت الأمر بالقصر يجب عليك التمام؛ لأنّه عندما ترک التعلم وجهل بوجوب القصر لا يُصدّق أنه عاصٍ؛ لأنه يجهل وجوب القصر، وإذا التفت إلى كونه عاصياً؛ حينئذٍ خرج عن كونه جاهلًا بوجوب القصر وصار عالماً بوجوبه؛ وحينئذٍ لا يجب عليه التمام بالخطاب الترتبى؛ لأنّه حينئذٍ لا يشمله الخطاب الترتبى. من هنا يقول المحقق النائينى(قدّس سرّه) أنّ المشكله فى المقام ليس فى كبرى الترتب كما هو يقول بعد أن ذكر هذا الوجه ناقلًا له عن الشيخ كاشف الغطاء(قدّس سرّه) يقول لا ـ مشكله فى الكبرى، لكن المشكله صغرويه فى تطبيق كبرى الترتب على محل الكلام، الكبرى تنطبق فى باب الأهم والمهم، لكنّها فى محل الكلام لا تنطبق لهذا المحذور الذى ذكره والذى مردّه إلى أنّ الخطاب الترتبى فى محل الكلام يستحيل أن يصل إلى المكلّف، فبالتالى يستحيل جعله.

ص: ۴۰۰

۱- فوائد الأصول، تقرير بحث المحقق النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ۱، ص ۳۶۹.

۲- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج ۱، ص ۳۰۶.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام في الإشكال الذي يرِد على التزام الفقهاء بلا إشكال بصحه عمل الجاهل في الفروع المتقدمه وفي نفس الوقت يلتزمون باستحقاقه للعقاب على ترك الواقع، فكيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين ؟

قلنا أنّ هذا له أجوبه، وكان الكلام في الجواب الثاني الذي كان هو مسأله الالتزام بالترتب، وقلنا أنّه أجيب عليه بوجوه:

الوجه الأول: هو الذي نقلناه عن المحقق النائيني(قدّس سره) ومرجعه إلى أنّ الأمر الترتّبي في المقام لا يُعقل وصوله إلى المكلف، وبالتالي لا يمكن جعله، وذلك باعتبار أنّ الأمر بالتمام في محل الكلام موضوعه الجاهل العاصي؛ لأنّ الأمر الترتّبي كما يقول المحقق النائيني(قدّس سره) مشروط بعصيان الأهم، فهو يختص بمن يعصي الأهم، وحيث أنّ المفروض أيضاً أنّ الأمر الترتّبي يختص بحاله الجهل بوجوب القصر، فيكون موضوع الأمر الترتّبي هو الجاهل بوجوب القصر العاصي له. (١)

المحقق النائيني(قدّس سره) يقول هذا غير معقول؛ لأنّ المكلّف حينما يخاطب بالأمر الترتّبي هو لا يخلو من أحد احتمالين لا ثالث لهما، هو إمّا أن نفترض أنه يلتفت إلى كونه عاصياً لوجوب القصر، وإما أن لا يلتفت إلى ذلك، إذا التفت إلى كونه عاصياً لوجوب القصر، فسوف يخرج عن كونه جاهلاً بوجوب القصر، سوف يلتفت إلى أنّ هناك وجوب للقصر وهو مكلف به وهو يعصي هذا الوجوب، وسوف يخرج عن كونه جاهلاً وصار عالماً بوجوب القصر، وفي هذه الحاله لا يمكن أن يشمله الخطاب بوجوب التمام؛ لما قلناه من أنّ موضوع هذا الخطاب هو الجاهل بوجوب القصر، أمّا العالم به، فلا يسمله الخطاب. وإذا فرضنا أنه حين توجه الخطاب إليه بوجوب التمام هو غير ملتفت إلى عصيانه لوجوب القصر؛ حينئذٍ لا يمكن أن يوجّه إليه الخطاب بالتمام؛ لأنّ موضوع هذا الخطاب كما قلنا هو العاصي، وهذا الشخص لا يصدّق أنه عاصٍ إذا لم يكن ملتفتاً إلى عصيانه لوجوب القصر، كما إذا فرضنا أنّه كان معتقداً بأنّ التمام هو الذي يجب عليه، وهذه حاله شائعه وليست نادره، والجاهل في هكذا حاله يُراد به من يعتقد بوجوب التمام عليه، بمعنى أنّه يرى أنّه لا فرق بين المسافر وبين الحاضر كما أنّ الحاضر يجب عليه التمام، هو يرى أنّ المسافر يجب عليه التمام، فإذا كان يعتقد بوجوب التمام ولا يلتفت إلى عصيانه لوجوب القصر، مثل هذا لا يمكن أن يوجه إليه الخطاب المختص بالعاصي؛ لأنّه لا يلتفت إلى أنه عاصٍ، يعني هو لا يصدّق أنه عاصٍ حتى يُخاطب بخطاب التمام المختص بالعاصي . ومن هنا يقول أنّ مثل هذا الخطاب لا يمكن أن يصل إلى مثل هذا المكلف، وبالتالي لا يمكن جعل مثل هذا الخطاب في محل الكلام.

١- فوائد الأصول، تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج۱، ص۳۷۱.

ويمكن أن يُضاف إلى ذلك محذور آخر غير ما ذكر: بناءً على رأيه من أنّ الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الأهم؛ حينئذٍ

يمكن أن يضاف محذور آخر وهو أنّه يلزم من توجيه الخطاب بالأمر الترّتبى إلى هذا المكلف طلب الحاصل، وذلك باعتبار أنّ عصيان الأمر بالقصر وفوات امتثاله إنما يكون بالإتيان بالتمام، ما دام الوقت باقياً لا يكاد يتحقق عصيان الأمر بالقصر، وإنّما يتحقق عصيان الأمر بالقصر مع فرض بقاء الوقت كما هو المفروض، إذا جاء بالتمام؛ فحينئذٍ لا يتمكن أن يستوفى تمام المصلحه الموجوده فى وجوب القصر، فيفوت عليه القصر، فيكون عاصياً له، عصيان الأمر بالقصر إنما يتحقق بالإتيان بالصلاه التامه فى الوقت، فإذا جاء بالصلاه التامه فى الوقت؛ عندئذٍ يتحقق عصيان الأمر بالقصر، نحن لا نتكلّم فى فرض خروج الوقت ولم يأتِ بصلاه القصر، فيتحقق عصيانها بخروج الوقت، وإنّما نتكلم فى داخل الوقت، متى يعصى الأمر بالقصر ؟ إذا أتى بالتمام والوقت باقٍ فلا عصيان للأمر بالقصر، إنما يعصى الأمر بالقصر إذا جاء بالتمام وفوّت على نفسه إدراك المصلحه التامه الموجوده فى القصر؛ عندئذٍ يكون عاصياً للأمر بالقصر ما دام الوقت باقياً. إذاً: عصيان الأمر بالقصر يتحقق بالإتيان بالصلاه التامه؛ وحينئذٍ يقال أنّ الأمر بالتمام مشروطاً بعصيان الأمر بالقصر هو طلب للحاصل وهو محال؛ لأنّ مرجع ذلك إلى أنّه يجب عليك الإتيان بالتمام إذا عصيت الأمر بالقصر، يعنى إذا جئت بالصلاه التامّه يجب عليك التمام، وهذا طلب للحاصل وهو غير معقول، فيمكن أن يضاف محذور آخر إلى ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سره) بناءً على أنّ الأمر الترّتبى مشروط بعصيان الأمر بالأهم.

السيد الخوئى(قدّس سرّه) لم يرتضِ هذا الوجه، وأجاب عنه، (1) ذكر بأنّ الأمر الترّتبى لا يتوقف على الالتزام بكونه مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم؛ بل يمكن أن نلتزم بالخطاب الترتبى مع كونه مشروطاً بترك الأهم لا بعصيانه، فيجب عليه التمام إذا ترك القصر وليس إذا عصا الأمر بالقصر، إذا عصا الأمر بالقصر ترِد المشكله التى ذكرها المحقق النائينى(قدّس سره) بأنّ مثل هذا المكلف لا يلتفت إلى كونه عاصياً للأمر بالقصر، فهذا الخطاب لا يُعقل أن يكون شاملاً له؛ لأنّه لا يُصدّق أنّه عاصٍ إذا لم يلتفت إلى عصيانه، وإذا التفت يخرج عن كونه جاهلاً بوجوب القصر؛ بل يصبح عالماً به. إذاً: على كلا التقديرين الخطاب الترتبى لا يشمل هذا المكلف، فلا يُعقل جعله فى المقام. ويقول: أنّ هذا كلّه مبنى على افتراض أنّ الأمر الترّتبى مشروط بعصيان الأمر بالأهم، أمّا إذا قلنا بعدم اشتراط ذلك؛ بل يتحقق الأمر الترّتبى إذا كان مترتباً على ترك الأمر بالأهم؛ فحينئذٍ لا يرِد هذا الإشكال؛ لأنّ المكلف الجاهل بوجوب القصر يمكن فرض التفاته إلى ترك القصر، المكلف الجاهل بوجوب القصر لا يُعقل فرض التفاته إلى العصيان؛ لأنّه بمجرّد التفاته إلى عصيانه لوجوب القصر يخرج عن كونه جاهلاً، فلا يمكن الجمع بين جهله بوجوب القصر وبين التفاته إلى عصيانه له، بينما إذا قلنا أنّ الشرط هو ترك الأمر بالأهم؛ فحينئذٍ لا مشكله فى أن نجمع بين كونه جاهلاً بوجوب القصر وبين كونه ملتفتاً إلى أنّه تارك للقصر، فهذا مكلّف جاهل بوجوب القصر وملتفت إلى أنّه تارك للقصر، فيتوجه إليه خطاب الأمر الترّتبى، فيقال له أيها الجاهل التارك للقصر يجب عليك التمام، ولا يلزم من ذلك أن نفترض خروجه عن كونه جاهلا بوجوب القصر؛ لأنّ الجاهل بوجوب القصر يمكن أن يلتفت إلى أنّه تارك للقصر، فيتوجه إليه خطاب الأمر الترّتبى، خطاب وجوب التمام.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۵۰۸.

هـذا الكلام للسـيد الخوئى(قدّس سرّه) الظاهر أنّه لا يرفع الإشـكال، يعنى تبديل ما يؤخذ فى موضوع خطاب التمام، أى خطاب المهم، من عنوان العصـيان إلى عنوان الترك، الظاهر أنّه لا يرفع الإشكال، باعتبار أنّ الأمر بالتمام، سلّمنا أنّه مشروط بترك الأمر بترك القصـر وليس بالعصـيان، لكن هذا الأمر بالتمام المشـروط بترك القصـر إذا فرضنا أنّه وصل إلى المكلف، الظاهر أنّ لازم هذا أنّه يلتفت إلى أنّ هناك وظيفه أوليه وما أُمر به مترتب على تركها؛ لأنّه وصل له الخطاب بالتمام وقيل له يجب عليك التمام إذا تركت القصـر، هذا بمجرّد أن يصل إليه، الظاهر أنّه يلتفت إلى أنّ هناك وظيفه أوليه وهى وجوب القصر، وأنّ وجوب التمام الذى وصل إليه هو مترتب على ترك هذه الوظيفه الأوليه، بالنتيجه سوف يلتفت إلى وجوب القصـر وإلى أنّ هناك وظيفه أوليه تتعلق بالقصـر بالنسبه إليه وهو مسافر، وبالتالى يلزم نفس المحذور وهو أنّه يخرج عن كونه جاهلًا بوجوب القصر، ويصبح عالماً به، فـأىّ فرقٍ بين أن نقول أنّ الشـرط هو عصـيان الأمر بالقصـر، أو نقول أنّ الشـرط هو ترك القصـر ؟! كلٌّ منهما إذا وصل إلى المكلف سوف يلتفت إلى أنّ هنـاك واجب أولى ووظيفه أوليه وهى وجوب القصـر، وإذا التفت؛ حينئـذٍ سوف يخرج عن كونه جاهلًا بوجوب القصـر، ويصبح عالماً به؛ فحينئذٍ لا يتوجّه إليه هذا الخطاب ولا يمكن أن يكون هذا الخطاب داعياً له إلى الفعل؛ لأنّه أصبح عالماً بوجوب القصر، والعالم بوجوب القصر لا يُخاطب بوجوب التمام، فتبديل العنوان من العصيان إلى الترك الظاهر أنّه لا يدفع الإشكال.

ويمكن بيان هـذا المطلب بعباره أخرى: وهو أن يقال أنّ المقصود بالجاهل فى محل الكلام الـذى أُخذ فى موضوع الأمر الترتّبى هو من يعتقـد بوجوب التمـام، وليس المقصود بالجاهل فى المقام هو المتردد فى أنّه هل يجب عليه القصـر أو يجب عليه التمام، هـذا ليس حكمه التمـام، المسـافر الـذى يتردد الـذى لا يعلم بأنّ حكمه وجوب القصـر، أو أنّ وظيفته هى التمام، هـذا المتردد لا يقال أنّه إذا صـلّى تماماً تصح منه الصلاه، الذى تصح منه الصلاه إذا صلّى تماماً هو الجازم بأنّ وظيفته هى التمام، هذا هو المراد بالجاهل فى محل الكلام، كما قلنا بأنّ هـذا يعتقـد بعـدم الفرق بين حضوره وبين سـفره، أو كما عبّرت الروايه(ما قرأت عليه آيه التقصـير)، هذا الجاهل المركب بوجوب القصـر، يعنى المعتقد بوجوب التمام، هذا هو الذى نقول إذا صلى تماماً يقال أنّ صلاته صحيحه ونتكلّم عنه فى المقام، فبالتالى لابـدّ من تقييـد الأمر الترتّبى باعتقاد وجوب التمام، بمعنى أنّ هذا لابدّ من أخذه قيداً فى موضـوع الأـمر الترتّبى، أصـلًا موضـوع الأـمر الترتّـبى هو الجاهـل بوجوب القصـر، يعنى نبـدّل عبـاره(الجاهـل بوجوب القصـر) بعباره(المعتقـد لوجوب التمام)، إذا قيدناه بذلك حينئذٍ يقال كبيانٍ آخر لما يريد أ، يقوله المحقق النائينى(قدّس سره): حينئذٍ لا يمكن أن يكون الأمر بالتمام محرّكاً لمثل هـذا المكلّف؛ لأنّ الأمر الترتّبى بالتمام مقيّد باعتقاد وجوب التمام، هذا المكلّف بقطع النظر عن الأـمر الترتـبى هـو يعتقـد بوجوب التمـام، هو يتحرّك عن اعتقـاده بوجوب التمـام، فهو يـأتى بالتمـام باعتبـار أنّه يعتقد بوجوب التمـام ويرى بـأنّ وظيفته هى التمام، فهو يتحرك عن هـذا الاعتقاد؛ حينئـذٍ جعل وجوب ترتبى طولى عليه مقيّـد باعتقاد وجوب التمام يصـبح لغواً وبلا فائـده؛ وحينئـذٍ يمكن أن يقال بأنّ جعل الأمر الترتّبى فى المقام فيه هذا المحذور أيضاً، وهذا غير المحذور السابق، وخلاصه الكلام: لكى يتم كلام المحقق النائينى(قدّس سره) يمكن أن يقال أنّ شـمول الأمر الترتبى للمقام فيه محاذير:

المحذور الأول: المحذور الذی هو ظاهر كلام المحقق النائینی(قدّس سره) وهو المحذور الذی یتلخّص بأنّ هذا المكلّف لا یمكن أن یكون خطاب الأمر الترتّبی شاملاً له؛ لأنّ هذا المكلف إن كان ملتفتاً إلی عصیانه للأمر بالقصر؛ فحینئذٍ سوف یخرج عن كونه جاهلاً ویصبح عالماً بوجوب القصر، فلا یشمله الخطاب الترتبی، فلا فائده من جعله. وإن لم یكن ملتفتاً إلی عصیانه لوجوب القصر؛ حینئذٍ هو لا یصدّق أنّه عاصٍ لشیء ولا یری نفسه عاصیاً، فالخطاب لا یمكن أن یشمله؛ لأنّه لا یری نفسه عاصیاً ولا یصدّق أنّه عاصٍ، فإذاً: فی كلتا الحالتین الخطاب الترتبی لا یشمله، فلا یُعقل جعله.

المحذور الثانی: هو محذور اللّغویه، إنّ جعل الخطاب الترتبی فی حق هذا المكلّف المعتقد بوجوب التمام لتحریكه نحو التمام هو لغو؛ لأنّ اعتقاده وقطعه بوجوب التمام یحرّكه نحو الإتیان بالتمام بلا حاجه إلی جعل أمرٍ بالتمام مشروطٍ ومترتبٍ علی ترك الأمر بالقصر.

المحذور الثالث: وهو محذور طلب الحاصل، أیضاً یمكن أن یجری فی المقام حتی إذا قلنا أنّ الأمر الترتّبی لیس مشروطاً بالعصیان، وإنّما مشروط بترك القصر، نفس الكلام الذی قلناه فی العصیان یأتی هنا أیضاً، ترك القصر یتحقق مع بقاء الوقت بالإتیان بالتمام؛ حینئذٍ یكون قد ترك القصر، فترك القصر لا یتحقق ما دام الوقت باقیاً، وإنّما یتحقق بالإتیان بالتمام، فإذا كان وجوب التمام مشروطاً بترك القصر، یعنی أنّه مشروط بالتمام، فیلزم من الأمر بالتمام المشروط بالتمام طلب الحاصل، فیلزم المحال.

إذاً: هناك ثلاثه محاذیر علی تطبیق فكره الترتب فی محل الكلام، وتبدیل العنوان المأخوذ فی موضوع الأمر الترتّبی من العصیان إلی الترك لا یكون نافعاً فی دفع هذا المحذور.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

ص: ۴۰۴

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فى الوجه الثانى للجواب عن الإشكال الوارد على ما ذهب إليه المشهور من صحّه الصلاه تماماً فى موضع القصر، أو الصلاه الجهريه فى موضع الإخفات، أو الصلاه الإخفاتيه فى موضع الجهر جهلًا بالحكم مع الالتزام باستحقاق العقاب على ترك التعلّم المؤدى إلى ترك الواجب.

قلنا هناك وجوه والكلام كان فى الوجه الثانى وهو مسأله الترتب، وقلنا أنّه أجيب عن هذا الوجه بعدّه أجوبه وذكرنا الجواب الأول وفرغنا منه، وتبيّن أنّه تامٌ فى الجمله، بمعنى أنّ هناك تشكيكاً فى انطباق صغرى الترتب فى محل الكلام، أو منع لانطباق كبرى الترتب فى محل الكلام.

الجواب الثانى: أيضاً ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى(فوائد الأصول)، وفى(أجود التقريرات)، [(١)] غايه الأمر أنّه ذكره فى(فوائد الأصول) لا فى هذا الموضع، وإنّما ذكره فى الجزء الأول منه فى مبحث الترتب، [(٢)] وحاصله: حتى يُعقل الترتب لابدّ من فرض أنّ الضدين لهما ثالث حتى يعقل الأمر بأحدهما مترتباً على ترك الآخر، وأمّا إذا كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ فحينئذٍ لا يُعقل أن يؤمر بأحدهما مشروطاً بترك الآخر؛ لأنّ فرض ترك الآخر هو فرض تحقق الضد الأول، ومع فرض تحققه لا معنى لطلبه؛ لأنّ طلبه يكون طلباً للحاصل، وهو محال، مثلًا الحركه والسكون لا معنى لأن يؤمر بالحركه على تقدير ترك السكون؛ لأنّ ترك السكون يعنى الحركه، وهكذا العكس، والمقام من هذا القبيل، محل الكلام من الضدين اللذين لا ثالث لهما، باعتبار أنّ الجهر والإخفات فى القراءه لا ثالث لهما؛ لأنّ القراءه لا تخلوا إمّا أن تكون جهريه وإمّا أن تكون إخفاتيه، إن لم تكن جهريه فهى إخفاتيه، وإن لم تكن إخفاتيه فهى جهريه ولا نتصوّر حاله ثالثه تكون فيها قراءه ولكن لا تكون جهريه ولا إخفاتيه، فالجهر والإخفات فى القراءه من الضدين اللّذين لا ثالث لهما، فلا يُعقل جريان الترتب فيها؛ بل يكون ترك أحدهما ملازماً للإتيان بالآخر، ومع ذلك يكون طلب الآخر مشروطاً بترك الأول طلباً للحاصل.

ص: ٤٠٥

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج ١، ص ٣١١.
٢- فوائد الأصول، تقرير بحث المحقق النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ١، ص ٣٧٢.

يُلاحظ على هذا الجواب: لو سلّمنا فرضاً أنّ الجهر والإخفات من هذا القبيل، فالظاهر أنّ القصر والتمام ليس من هذا القبيل، أى ليس من الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ وذلك لأنّ القصر والتمام يلحظان بالنسبه إلى الصلاه، كما أنّ الجهر والإخفات لاحظهما بالنسبه إلى القراءه، لكن القصر والتمام ليس هناك شيء نلحظهما بالنسبه إليه إلّا الصلاه، والظاهر أنّ القصر والتمام فى الصلاه لهما ثالث؛ لأنّه بالإمكان أن يترك كلًا من القصر والتمام ويصلى صلاةً لا هى قصر ولا تمام كأن يصلى ثلاث ركعات، هذه صلاه، ولكنها ليست قصراً وليست تماماً، إذاً هناك حاله ثالثه يمكن على ضوئها أن نقول أنّ الأمر بأحد الشيئين مشروطاً بترك الآخر لا يعنى طلب الحاصل الذى هو المحذور الذى أوجب أن نشترط فى الترتب هذا الشرط، طلب الصلاه القصريه ليس

ملازماً لحصول الصلاه التمام، فبإمكانه أن يصلى صلاةً لا هى قصر ولا تمام، فلا يتحقق فيها ما قاله من أنّهما من الضدين اللذين لا ـ ثالث لهما؛ بل نترقى أكثر ونقول أنّ هذا الأمر ليس حاصلاً حتى فى الجهر والإخفات، فى مسأله الجهر والإخفات أيضاً الضدان اللذان يقال بتحقق الترتب فيهما هما من الضدين اللذين لهما ثالث، وذلك باعتبار أنّ الترتب لا يكون بين الأمرين الضمنيين، وإنّما يكون بين الأمرين الاستقلاليين، يعنى الأمر الضمنى بالجهر والأمر الضمنى بالإخفات، أو الأمر الضمنى بالقراءه الجهريه، والأمر الضمنى بالقراءه الإخفاتيه، الترتب لا يقع بينهما؛ لأنّها أوامر ضمنيه، الأمر بالقراءه أمر ضمنى وليس استقلالى، هو واقع فى ضمن مركب أُمر به على نحو الاستقلال الذى يُسمّى بالصلاه، فالترتب لا يقع فى الأوامر الضمنيه، وإنّما يقع فى الأوامر الاستقلاليه، يعنى الأمر بالصلاه الإخفاتيه، والأمر بالصلاه الجهريه، الترتب يقع فى هذا، بأن يقال ________ مثلاً ________ أن يؤمر بالصلاه الإخفاتيه مشروطاً بترك الصلاه الجهريه، فالترتب إنّما يكون فى الأوامر الاستقلاليه، يعنى الأمر الذى يتعلّق بالصلاه الجهريه، فرضاً فى صلاه الصبح، عندما يترك المكلف الصلاه الجهريه، يقال له يجب عليك الإتيان بالصلاه الإخفاتيه، فيكون الأمر بالصلاه الإخفاتيه فى حاله الجهل مترتباً على ترك الصلاه الجهريه؛ فحينئذٍ يكون الضدان اللذان وقع الترتب بينهما هما عباره عن الصلاه الإخفاتيه والصلاه الجهريه، ومن الواضح أنّ الصلاه الجهريه والصلاه الإخفاتيه من الضدّين اللذين لهما ثالث، ممّا يمكن تركهما معاً بأن يترك المكلّف الصلاه نفسها؛ فحينئذٍ يكون هذا هو الثالث الذى يتحقق فيه ترك الصلاه الجهريه والصلاه الإخفاتيه، الصلاه الجهريه عندما يؤمر بها مشروطاً بترك الصلاه الإخفاتيه، ترك الصلاه الإخفاتيه ليس معناه أنّه يصلى صلاه جهريه حتى يكون طلب الصلاه الجهريه فى هذا الحال طلباً للحاصل وهو محال، فيخرج المقام عن باب الترتب. كلا، ترك الصلاه الجهريه قد يكون بالإتيان بالصلاه الإخفاتيه، وقد يكون بتركها رأساً، فهذا ثالث يمكن أن يتحقق فيه ترك أحدى الصلاتين وليسا من الضدين اللذين ليس لهما ثالث؛ بل هما من الضدّين اللذين لهما ثالث.

نعم، إذا لاحظنا القراءه، فهى إمّا أن تكون جهريه وإمّا أن تكون إخفاتيه، هنا قد يصح كلامه بأنّه لا يمكن تصوّر قراءه من دون جهر ومن دون إخفات، لكن الملحوظ فى باب الترتب ليس هو الترتب بين الأوامر الضمنيه، وإنّما يُلحظ الترتب بين الأوامر الاستقلاليه، يعنى بين الصلاه الجهريه والصلاه الإخفاتيه.

ما هو الدليل على أنّ الترتب لابدّ أن يقع بين الأوامر الاستقلاليه ولا يقع بين الأوامر الضمنيه ؟ الدليل على ذلك هو عباره عن أنّ أصل فكره الترتب أنّ الأمر بالمهم يكون مشروطاً بترك أو عصيان الأمر بالأهم، الكلام فى أنّ هذا الشرط هل هو شرط لوجوب المهم، أو هو شرط للواجب ؟ ترك الأهم أو عصيانه هل هو من شرائط الوجوب المهم، أو هو من شرائط الواجب ؟

قالوا: هو من شرائط الوجوب، بمعنى أنّ وجوب المهم يكون مشروطاً بترك الأهم أو عصيانه، لا أنّه من شرائط الواجب بحيث أنّ الوجوب لا يكون مشروطاً بالترك؛ بل يكون ثابتاً حتى قبل الترك، وإنّما هو من شرائط الوجوب، بمعنى أنّ الوجوب الترتبى والأمر الترتبى يكون مشروطاً بعصيان الأهم أو تركه؛ لأنّه لو كان الشرط راجعاً للواجب وكان من المقدمات الوجوديه ومن شرائط الواجب؛ حينئذٍ يلزم أن يكون الوجوب فعلياً قبل تحققه. قالوا : وهذا غير معقول؛ لأنّ هذا يلزم منه طلب الضدين، باعتبار أنّ الأمر بالأهم هو فعلى على كل تقدير، فإذا فرضنا أنّه قبل تحقق هذا الشرط كان وجوب المهم أيضاً فعلياً؛ لأنّ هذا الشرط ليس شرطاً فى الوجوب حتى يمنع من فعليه الوجوب قبله، وإنّما هو شرط فى الواجب، فيكون الوجوب قبله فعلياً، وهذا معناه أنّ وجوب المهم أيضاً يصبح فعلياً، بينما فرضنا أنّ وجوب الأهم أيضاً هو فعلى ويدعو المكلف للإتيان بمتعلقه، وهذا يلزم منه طلب الضدين وهو محال، فلابدّ أن يكون الشرط شرطاً للوجوب حتى لا نقع فى هذا المحذور، بمعنى أنّ الشرط يكون شرطاً لوجوب المهم، فإذاً: قبل تحقق الشرط لا وجوب للمهم حتى يلزم طلب الضدين.

نعم، بعـد تحقق الشـرط خارجاً حينئـذٍ يُطلب منه الضـد وهو المهم، فلا يلزم طلب اجتماع الضـدين لا قبل تحقق الشـرط ولا بعد تحققه؛ لأنّه بعـد تحقق الشـرط وعصـيان الأهم وتركه؛ حينئذٍ لا يكون المطلوب منه هو الأهم، وإنّما يطلب منه المهم على تقدير ترک الأـهم، قبـل تحقق الشـرط لاـ يُطلب منه إلاّـ الأهم، فلا يلزم طلب اجتماع الضـدين حتى يلزم المحال، وعلى هـذا لابـدّ أن يكون الشـرط شـرطاً للوجوب حتى لا نقع فى هـذا المحذور؛ لأنّه متى ما كان الشـرط شـرطاً للواجب لا للوجوب، فهذا معناه أنّ وجوب المهم يكون فعلياً على كـل تقـدير وفى جميع الأحوال، يكون حاله حال وجوب الأهم، فيُطلب من المكلف الإتيان بكلٍ منهمـا، بـالمهم والأـهم، وهـذا محـال. بينمـا إذا قلنـا أنّ الأـمر بالمهم كوجوب مشـروط بترک الأهم لا يلزم منه طلب الجمع بين الضـدين على ما ذُكر فى بحث الترتب، أنّه لا يلزم من فكره الترتب أن يُطلَب من المكلف الجمع بين الضدين فى آنٍ واحد؛ لأنّه إن لم يعصِ الأهم لاـ يُطلب منه إلاّـ الأـهم، إذا عصا الأهم حينئذٍ يُطلب منه المهم، هـذا إنّما يُتصوّر بناءً على أن يكون الشـرط شرط للوجوب؛ حينئـذٍ تأتى هـذه الفكره، أنّه حاصل هذين الأمرين الترتبيين هو أن لا يُطلب من المكلف أن يجمع بين الضدين حتى يكون محال. أمّا إذا قلنا أنّ الشرط شرط للواجب لا للوجوب، هذا معناه أن يؤدى إلى أن يطلب منه أن يجمع بين الضدين.

إذا تمّ هذا؛ حينئذٍ يقال فى محل الكلام أنّ عصيان الأهم أو تركه هو شـرط فى وجوب المهم لا فى الواجب، هذا الشرط حينئذٍ هـل يُعقل أن يكون شـرطاً فى الأمر الضـمنى أو لا ؟ كلامنا أصـلاً فى أنّ الترتب هل يكون بين الأوامر الضـمنيه، أو لا يكون إلاّ بين الأوامر الاستقلاليه ؟ ويُراد الاستدلال على أنّه لا يكون بين الأوامر الضمنيه، وإنّما يكون بين الأوامر الاستقلاليه؛ فحينئذٍ يقال: معنى أنّ الترتب بين الأـوامر الضـمنيه يعنى أنّ الأمر الضـمنى المتعلّق بالإخفات، أو المتعلّق بالجهر، أو المتعلّق بالقراءه الإخفاتيه، أو القراءه الجهريه، لاـ إشـكال فى أنّ هـذا الأـمر أمر ضـمنى وليس أمراً اسـتقلالياً، إذا كـان الترتب حاصـلاً بين هـذين الأـمرين الضـمنيين، يعنى الأمر بالإخفات والأمر بالجهر، هـذا معناه أنّ الأمر بالقراءه الإخفاتيه ________ فرضاً __________ فى صـلاه الصـبح مشروط بترک القراءه الجهريه، يعنى عصيان الأمر الضمنى بالجهر، فيكون الأمر الضمنى والوجوب الضمنى مشروط بهذا الشـرط، فهو شـرط للوجوب؛ لأنّ الشـرط فى باب الترتب يكون شـرطاً للوجوب وليس للواجب، فإذا كان شـرطاً للأمر الضـمنى؛ حينئـذٍ نسأل: أنّ هذا هل هو شـرط لهذا الأمر الضـمنى وحده دون سائر الأوامر الضـمنيه الأخرى التى يجمعها المجموع المركّب الذى يُعبر عنه بالصـلاه الذى يشـتمل على أوامر ضمنيه كثيره، واحد منها الأمر بالقراءه الجهريه فى صلاه الصبح، فيقال: هنا يؤمر بالصـلاه الإخفـاتيه مشـروط بترک القراءه الجهريه، هـذا الشـرط إن كـان شـرطاً لخصوص هـذا الأمر الضـمنى دون سائر الأوامر الضـمنيه، فهـذا فيه مشـكله، وهى أنّ هـذا غير معقول؛ لأـنّ الأـمر الضـمنى ليس له وجود فى عالم الجعل بنحوٍ مسـتقل، وإنّما له وجود تحليلى، هو يأمر بالصـلاه وهذا هو الموجود فى عالم الجعل، وفى عالم التحليل نحن نحلله إلى أوامر ضـمنيه بعدد الأجزاء ومنها الأمر بالقراءه الجهريه أو القراءه الإخفاتيه، فليس له وجود فى عالم الجعل بنحو مسـتقل بحيث يكون له قيد مستقل فى قبال الأمور الأخرى، هذا من شأن الوجود المستقل فى عالم الجعل؛ حينئذٍ يُعقل أن يكون له قيد مستقل، أمّا هذا الأمر الضمنى، فليس له وجود مسـتقل، الوجود المستقل هو الأمر بالصلاه، أمّا الأوامر الضمنيه فليس لها وجود مستقل حتى يكون لها قيد مستقل، فهى لاـ تقبل أن تقيّـد قيـداً مسـتقلاً عن سائر الأوامر الضـمنيه، فى عالم الجعل الـذى هو عالم التقييـد إمّا أن يكون القيـد راجعاً للأمر الاسـتقلالى الذى له وجود مسـتقل، وإمّا أن يكون راجعاً إليه، أمّا أن يكون راجعاً إلى الأمر الضمنى وحده من دون سائر الأوامر الضمنيه، هذا لا يكون معقولاً باعتبار أنّ عالم التقييد هو عالم الجعل وفى عالم الجعل الأمر الضمنى ليس له وجود مستقل، وإنّما هو وجود تحليلى، فكيف يكون له قيد مستقل من دون أن يرجع القيد إلى سائر الأوامر الضمنيه التى يشتمل عليها الأمر بالمركب المسـتقل، فإذاً: لا يمكن تصور رجوع القيـد والشـرط إلى خصوص الأمر الضـمنى حتى نتعقل وقوع الترتب فى الأوامر الضـمنيه؛

لأنّ الترتب يُعتبر فيه أن يكون الشرط شرطاً للوجوب وليس شرطاً للواجب، يعنى الأمر الضمنى مشروط بهذا الشرط، وهذا لا يُعقل فى الأوامر الضمنيه؛ لأنّ الأوامر الضمنيه لا وجود لها مستقل فى عالم الجعل، فهى لا تقبل القيد المستقل، أى أن تقيّد بقيد من دون سائر الأوامر الضمنيه الأخرى؛ بل القيد إمّا أن يرجع إلى نفس الأمر الاستقلالى الموجود فى عالم الجعل، وإمّا أن لا يرجع إليه.

بنـاءً على هـذا الكلام؛ حينئـذٍ يقال: أنّ الترتب لا يُتصوّر فى الأوامر الضـمنيه، وإنّما يُتصوّر بين الأوامر الاسـتقلاليه، فنرجع إلى ما تقدّم سابقاً من أنّه فى الأوامر الاسـتقلاليه الترتب يكون معقولاً؛ لأنّه إذا لاحظنا الأوامر الاسـتقلاليه الضدان هما عباره عن الصلاه الجهريه والصـلاه الإخفـاتيه، وهمـا من الضـدين اللـذين لهما ثالث، فيؤمر بالصـلاه الإخفاتيه على تقـدير ترك الصـلاه الجهريه، وترك الصـلاه الجهريه ليس ملازماً للصـلاه الإخفاتيه، فلا يلزم من طلبه طلب الحاصل حتى نقول أنّ هذا يخرج عن باب الترتب ولاـ يكون صـغرى لكـبرى الترتب؛ بـل يمكن أن يكون صـغرى لكبرى الترتب فى محـل الكلاـم. وبنـاءً على هـذا يتبيّن أنّ هـذا الجواب ليس وارداً على الوجه الثاني.

الجواب الثالث: ما ذُكر فى (مصـباح الأصول) نقلاً عن السـيد الخوئى(قـدّس سرّه) من أنّ لازم وقوع الترتب فى محل الكلام هو الالتزام بتعـدد العقاب عنـد ترك الصـلاه رأساً، باعتبار وجود أمرين؛ لأنّه مأمور بالقصـر وقد تركه وعصاه ـــــــــــ بحسب الفرض ـــــــــــ فأُمر بالتمام وقـد عصاه أيضاً ـــــــــــ بحسب الفرض ـــــــــــ فتعدد الأمر يقتضـى تعدد العقاب، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، أنّ الذى لا يصـلى فى السـفر لا تماماً ولا قصراً يستحق عقابين؛ لأنّه إذا التزمنا بتعدد العقاب سوف يكون المسـافر الجاهـل بوجوب القصـر أسوء حالاًـ من المسافر العالم بوجوب القصـر إذا ترك الصـلاه؛ لأنّه لا يعاقب إلّا بعقابٍ واحد؛ لأنّه لم يخالف إلا أمراً واحداً، بينما الجاهل بوجوب القصـر إذا ترك الصلاه يُعاقب بعقابين، فسوف يكون أسوء حالاً من العالم، وهذا مما لا يمكن الالتزام به. (۱)

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ۲، ص ۵۰۸.

هـذا الجواب منقوض بمسأله المكلف الذى يترك الصلاه ونفترض أنّه كان واجداً للماء فى أول الوقت، ثم فقد الماء بعد ذلك فى آخر الوقت، هـذا أيضاً يؤمر بأمرين، عنـدما كان واجـداً للماء يؤمر بالصـلاه مع الطهاره المائيه، وعندما فقد الماء واضـطر أُمر بالصـلاه مع الطهـاره الترابيه، وخالفهمـا معـاً، فهل يُلتزم فى المقام بتعـدد العقاب ؟ باعتبار أنّ الميزان فى تعـدد العقاب هو تعـدد التكليف، فكلمـا توجّه إلى المكلف تكليفـان ولو على نحو الطوليه، فـأنّه يكون مسـتحقاً لأكثر من عقاب باعتبار تعـدد التكليف. هذا تقريباً يكون مما نحن فيه. المكلف أُمر بالصـلاه مع الطهاره المائيه، فخالف ولم يأتِ بها، ثمّ بعد ذلك فقد الماء، فتوجّه إليه الخطاب بالصلاه مع الطهاره الترابيه، فخالف وترك الصلاه رأساً، فينبغى أن يعاقب بعقابين.

حل هـذه القضـيه هو أنّه ليس الميزان فى تعـدد العقاب هو تعدد التكليف بما هو تكليف، ولو كان تعدد التكليف إنّما هو يشـير إلى ملاـكٍ واحـد وغرضٍ واحـد ملزم، كلاـ وإنّما الميزان هو تفويت الغرض الملزم، كلّما تعـدد تفويت الغرض اللّزومى يتعـدد العقـاب، فـإذا فرضـنا أنّ تكليفين كانـا يمثّلاـن غرضاً لزومياً واحـداً، بمعنى أنّ الأمر الترتبى إنّما يؤمر به المكلف لغرض إدراك شىءٍ من مصـلحه الواقع، يؤمر به لإـدراك جزءٍ من الغرض الـذى لأجله يؤمر المكلف بالصـلاه قصـراً، فيقال: إن فاتتك الصـلاه قصـراً، فيجب عليك أن تأتى بالصـلاه تماماً؛ لأنّ الصـلاه تماماً تـدرك جزءً من المصـلحه، فإذاً: هناك مصـلحه واحده وهناك ملاك واحد وغرض لزومى واحد، وهذا عندما يكون واحداً فالعقاب على تفويته يكون واحداً، وإن كان هناك تكليفان طوليان ترتب أحـدهما على ترك الآخر، لكن بالنتيجه المكلف التارك للصـلاه هو فى الحقيقه فوّت على نفسه غرضاً لزومياً واحداً، فلا يستحق أكثر من عقابٍ واحـدٍ. ونفس الكلام يقال فى المثال الذى ذُكر، وهو أنّ هناك غرضاً واحداً والمكلف التارك للصـلاه قـد فوّت على المولى غرضاً لزومياً واحـداً، فلا يسـتحق إلاّ عقاباً واحـداً. ليس المناط فى تعدد العقاب هو تعدد التكليف بعنوانه، ولو كـان تعـدده لاـ يشـير إلى تعـدد الأغراض اللّزوميه والملاكات الملزمه، إذا كان لا يشـير إلى ذلك ولا يعنى ذلك لا يتعـدد العقاب؛ بل يكون هناك عقاب واحد فلا يلزم من تطبيق فكره الترتب فى محل الكلام تعدد العقاب فى هذا الفرض الذى ذكره.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

الجواب الرابع: ما نُقل فی(مصباح الأصول) عن السيد الخوئی(قدّس سرّه)، حيث نُقل أنّه يقول أنّ الترتب الذی طُرح كجواب عن الوجه الثانی ينافی الروايات الكثيره الداله على أنّ الواجب على المكلّف فی كل يوم وليلةٍ خمس صلوات؛ لأنّه يلزم على القول بالترتب كون الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر إذا صلّى تماماً ثمان صلوات، إذا فرضنا أنّه صلّى الظهر تماماً والعصر تماماً والعشاء تماماً جاهلاً بوجوب القصر يلزم من ذلك أن يكون الواجب عليه ثمان صلوات؛ لأنّه إذا صلّى الظهر تماماً جاهلاً بوجوب القصر، فالواجب عليه هو صلاه القصر؛ لأنّه مسافر، وأيضاً وجب عليه صلاه الظهر تماماً.....وهكذا بالنسبه إلى العصر وبالنسبه إلى صلاه العشاء، فيكون الواجب عليه أكثر من خمس صلوات، وهذا خلاف الروايات كثيره. (۱)

هذا الكلام يُنقض عليه بما تقدم فی الجواب الثالث. الذی يترك الصلاه الاختياريه فی أول الوقت، ثمّ يطرأ عليه ظرف خاص يضطر فيه إلى أن يكون تكليفه هو الصلاه الاضطراريه لا ـ الاختياريه كما فی مثال الماء، اضطر بعد ذلك إلى عدم استعمال الطهاره المائيه، فيكون تكليفه هو الصلاه مع الطهاره الترابيه، هنا أيضاً يلزم أن يكون الواجب عليه أكثر من خمس صلوات؛ لأنّه وجبت عليه الصلاه الاختياريه، ثمّ وجبت عليه الصلاه الاضطراريه، فصار الواجب عليه فی اليوم واللّيله أكثر من خمس صلوات. هنا أيضاً لابدّ أن لا نلتزم بهذا الشی، فإذا ترك الصلاه الاختياريه واضطر وكُلّف بالصلاه الاضطراريه نفس الشیء يقال من أنّ الواجب عليه فی اليوم واللّيله أكثر من خمس صلوات، فهل يقال أنّ هذا لا يمكن الالتزام به وأنّه باطل ؟! بالتأكيد ليس باطل.

ص: ۴۱۱

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد محمد الواعظ الحسينی، ج ۲، ص ۵۰۸.

ما نحن فيه من هذا القبيل، فينبغی الالتزام به، وهناك حل لهذا الإشكال، وهو أنّ الروايات الكثيره المشار إليها التی تقول لا يجب فی اليوم والليله أكثر من خمس صلوات ناظر إلى الصلوات الأصل(الصبح، الظهر، العصر، المغرب، والعشاء) أمّا الصلوات التی تتفرع عنها وتكون بدائل لصلاه الظهر الاختياريه، فالروايات ليست ناظره إليها ولا تريد أن تنفی وجوب الصلاه الاضطراريه عند عدم التمكن من الإتيان بالصلاه الاختياريه؛ لأن صلاه الظهر بطهاره ترابيه اضطراراً ليست هی شیء آخر فی عرض الخمس صلوات الواجبه اساساً، وإنما هی بطولها؛ لأنه لم يتمكن من الإتيان بصلاه الظهر بالطهاره المائيه وجبت عليه صلاه الظهر مع الطهاره الترابيه؛ لأنّه لم يأتِ بصلاه الظهر قصراً لأنه مسافر، جهلاً بالحكم وجبت عليه صلاه الظهر تماماً، لكنّها ليست فی عرض الأقسام الخمسه التی دلّت الروايات على أنّه لا يجب على المكلف فی اليوم واللّيله غيرها، فهذه الروايات ليست ناظره إلى هذه الأشياء ولا ـ تنفی وجوبها وتبقى محكّمه حتى فی مثل المقام، فلا منافاه بين الالتزام بوجوب صلاه التمام على المسافر الجاهل بوجوب القصر وبين هذه الروايات. إلى هنا يتم الكلام عن الوجه الثانی لحل الإشكال.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانی(قدّس سرّه) فی الكفايه، (۱) حيث فرض لحل الإشكال أن يكون ما يجیء به المكلف

الجاهل بالحكم مشتملاً على مصلحه ملزمه، يقول أنّ صلاه التمام التى جاء بها المسافر الجاهل بوجوب القصر تشتمل على مصلحه ملزمه وملاک ملزم، کما أنّ الواجب الواقعى الذى هو صلاه القصر أيضاً يشتمل على مصلحه ملزمه وملاک تام، الفرق هو أنّ الواجب الواقعى يشترک مع التمام فى أنّ کلاًـ منهما يشتمل على مصلحه تامّه ملزمه، لکن هناک زياده فى المصلحه موجوده صلاه القصر، وهذه الزياده التى فى صلاه القصر لا يمکن تدارکها إذا استوفى المکلف المصلحه القائمه بصلاه التمام؛ وذلک للتضاد بين المصلحتين، بمعنى أنّ استيفاء أحدهما يمنع من استيفاء المصلحه الأخرى، فإذا استوفى المکلف المصلحه القائمه فى التمام لاـ يمکنه أن يستوفى المصلحه الموجوده فى صلاه القصر والمختصّه بها، لوجود تضاد بين المصلحتين والملاـکين، يمکن فرض التضاد بين الملاکين بحيث أنّ المکلّف إذا استوفى المصلحه الأقل أهميه؛ حينئذٍ يتعذر عليه استيفاء المصلحه الأهم کما يُمثل لذلک بالجائع، المصلحه هى فى أن يأکل ويشبع، وهى تتحقق بطعام طيّبٍ لذيذٍ وفيه مصلحه کبيره، ويتحقق بأن يأکل طعاماً عادياً يحقق مصلحه الشبع ويسدّ الجوع، لکن المصلحه الموجوده فيه أقل من المصلحه الموجوده فى ذاک الطعام اللذيذ، والمکلّف إذا أکل هذا الطعام فقد استوفى المصلحه؛ ولا يمکنه حينئذٍ أن يستوفى المصلحه الموجوده فى الطعام اللّذيذ، فيوجد تضاد بين المصلحتين، يقول: فى المقام نفترض تضاد بين المصلحتين، من استوفى مصلحه التمام لا يمکنه أن يستوفى المصلحه الموجوده فى القصر.

ص: ۴۱۲

۱- کفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ج ۱، ص ۳۷۸.

بناءً على هذا؛ حينئذٍ نحكم بصحه العمل الذى جاء به المسافر الجاهل بوجوب القصر باعتبار اشتمال ما جاء به على مصلحه ملزمه وملاـك ملزم، فيُحكم بصحه العمـل، والمفروض أنه لاـ يمكنه استيفـاء المصـلحه الموجوده فى القصـر للتضاد بينهما، فمن جهه حكمنا بصحه صلاته وأيضاً نحكم باستحقاقه للعقاب لتفويته المصلحه الزائده الأهم التى فوّتها نتيجه تركه للتعلم. ولا منافاه بين الحكم بصحه ما جاء به وبين استحقاقه العقاب، فتُحل المشكله بهذا التصوير.

الـذى يظهر من كلمـاتهم أنّ التمـام وهو الفعـل الـذى جـاء به المكلف المسـافر الجاهـل بوجوب القصـر، مأمور به تعلّق به الأمر الشرعى؛ لأنّ الروايات حكمت بصحته وعدم لزوم إعادته، الحكم بالصحه عندهم يلازم تعلق الأمر به إذا كان عباده، ومن هنا استفادوا من حكم الروايـات بصحه مـا جـاء به وهو التمـام فى المثال أنّه مأمور به؛ ولـذا تقـدّم سابقاً فى الوجه الأول أنّ الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) استفاد من الروايات التى تحكم بالصحه أنّ ما جاء به هذا المكلف الجاهل يكون مأموراً به، وأجاب عن الوجه الأول بأنّ كون الفعل الذى يأتى به الجاهل غير مأمور به، وإنّما هو يكون مسقطاً للواجب هو خلاف الظاهر؛ لأنّ الروايات تحكم بصحته، والحكم بالصحه فى العبـادات يلاـزم تعلّق الأـمر به. إذاً: لاـ يصح أن نقول أنّه ليس مأموراً به، وإنّما هو يسقط الواجب. يُفهم من هـذا أنّهم يرون أنّ الحكم بالصحه فى العبادات يلازم تعلّق الأمر بالعباده؛ لأنّ عباديه العباده وصحتها تتوقف على تعلّق الأمر بها، ومن هنا ينشأ الإشكال؛ لأنّ التمام إذا كان مأموراً به واقعاً فى حاله الجهل؛ فحينئـذٍ لماذا استحقاق العقاب ؟ تقـدّم سابقـاً أنّ المكلف يستحق العقاب على ترك التعلم فى حاله مخالفه الواقع، أمّا فى حاله موافقه الواقع، فلا يستحق العقاب على الواقع، قد يستحق العقاب على التجرّى، لكن لا يستحق العقاب على الواقع، المفروض أنّ التمام الذى جاء به مأمور به واقعاً فى حاله الجهل بوجوب القصر. إذاً: تركه للتعلم لم يؤدِ به إلى مخالفه الواقع، فلماذا يستحق العقاب ؟

ما نرید قوله هو: أنّ الإشكال فی المقام ینشأ من الجمع بین الحكم بالصحه واستحقاق العقاب، وهذا الإشكال یبتنی علی دعوی الملازمه بین الحكم بالصحه وبین تعلّق الأمر بالفعل إذا كان عباده. أمّا إذا أنكرنا الملازمه وقلنا بإمكان الحكم بصحه العباده من دون افتراض تعلق الأمر بها؛ فحینئذٍ یرتفع الإشكال. یظهر من المحقق الخراسانی(قدّس سرّه) فی هذا الوجه الذی طرحه أنّه یحاول ویرید إنكار هذه الملازمه. صحیح أنّ صحه العباده تنشأ من تعلق الأمر بها، لكن لیس هو السبب المنحصر والوحید للحكم بصحه العباده؛ بل یمكن أن نحكم بصحه العباده من منشأ آخر لیس من جهه تعلق الأمر بها، وإنما باعتبار اشتمالها علی المصلحه الملزمه والملاك الملزم وإن لم یؤمر بها، فهی تصح لهذا الشیء، فإذا جاء بهذا العمل یحكم بصحته، ویستحق المكلّف العقاب لأنّ تركه التعلّم أدّی به إلی مخالفه الواجب الواقعی المأمور به الذی هو القصر؛ وحینئذٍ لا یمكن لنا أن نسأل لماذا یستحق العقاب، فأنّه یستحق العقاب لأنه خالف الواقع، بینما إذا قلنا أنّ التمام مأمور به شرعاً وواقعاً؛ فحینئذٍ لا یمكن لنا أن نقول أنّه خالف الواقع. ومن هنا یظهر أنّه (قدّس سرّه) یرید أن یقول أنّ كلاً من القصر والتمام فی حال الجهل یشتمل علی مصلحه تامه ملزمه، لكن مصلحه القصر فیها زیاده فی المصلحه، وحیث أنّ المصلحتین متضادتین بمعنی أنّ استیفاء أحدهما یمنع من استیفاء الأخری؛ حینئذٍ الشارع فی هكذا حاله یأمر بذی المصلحه الأهم وهو القصر ولا یأمر بالتمام؛ لأنّه إذا أمر بالقصر فالمكلف حینئذٍ لا یتمكن أن یجمع بین الفعلین ویدرك كلتا المصلحتین؛ وحینئذٍ إذا جاء المكلف بالتمام فی حال الجهل بوجوب القصر یأتی الكلام السابق من الحكم بصحه صلاته لاشتمالها علی المصلحه الملزمه والملاك الملزم وهذا یكفی فی صحه العباده بلا فرض تعلق الأمر به كما هو یری، ولا یجب علیه الإتیان بالقصر إذا جاء بالتمام؛ لأنّه لا یتمكن من استیفاء مصلحه القصر للتضاد بین المصلحتین كما فرض؛ ولذا لا یجب علیه الإتیان بالقصر بعد ذلك حتی إذا ارتفع جهله فی داخل الوقت؛ وحینئذٍ المفروض أنه تارك للتعلم عن تقصیر، فیستحق العقاب علی ترك التعلم؛ لأنه أدّی به إلی مخالفه الواقع.

هذا فی الحقیقه یرجع إلی أنّ المصلحه الموجوده فی القصر کأنّها تنحل إلی شیئین، إلی أصل المصلحه وزیاده، أصل المصلحه یشترک فیها القصر مع التمام، أمّا الزیاده فتختص بالقصر، معنی اشتراک القصر والتمام فی أصل المصلحه هو أنّ المصلحه فی الحقیقه موجوده فی الجامع بین القصر والتمام، لکن الزیاده لیست موجوده فی الجامع، وإنما هی مختصه بالقصر، وهذا المقدار الزائد یکون بدرجه الإلزام؛ ولذا قلنا أنّ الشارع أمر بالقصر.

واجه هذا الوجه اعتراضات کثیره :

الاعتراض الأول: وقد أشار إلیه بنفسه وأجاب عنه، وحاصله: بناءً علی ما ذکرته یلزم أن نلتزم بصحه الصلاه تماماً حتی مع العلم بوجوب القصر ولا نخص الحکم بصحه الصلاه تماماً بحاله الجهل بوجوب القصر؛ لأنّ المفروض أنّ التمام یشتمل علی مصلحه ملزمه وملاک ملزم، فإذا جاء به المکلف، سواء جاء به فی حاله الجهل أو فی حاله العلم؛ حینئذٍ لابدّ أن یحکم بصحته. (۱)

وأجاب هو (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض: وهو أنّ أصل المصلحه القائمه فی الجامع بین القصر والتمام لیست قائمه فی الجامع بین القصر والتمام مطلقاً، وإنّما المصلحه القائمه بالجامع بین القصر والتمام المقیّد بالجهل بوجوب القصر، فالتمام فی حاله العلم بوجوب القصر لا مصلحه فیه حتی یحکم بصحته، فالاعتراض ناشئ من تخیّل أن أصل المصلحه قائم بالجامع بین القصر والتمام مطلقاً.

الاعتراض الثانی: هو ما ذکره السید الخوئی (قدّس سرّه) (۲) من أنّه لا یصح فرض التضاد بین المصلحتین والملاکین، أصلاً التضاد بین المصالح والملاکات هو شیء خیالی، الشیء الذی نتعقّله ونتصوره هو التضاد بین ما یحصّل الملاک وما یحصّل المصالح، أمّا التضاد بین نفس المصالح ونفس المبادئ فهو شیء غیر متصوّر. أصل الوجه الذی ذکره قائم علی افتراض وجود تضاد بین المصلحتین وقال بعدم الأمر بالتمام، فلیس هناک تضاد بین الأمر بالتمام وبین الأمر بالقصر، وإنما فرض التضاد بین المصلحه الموجوده فی التمام وبین المصلحه الموجوده فی القصر. یقول: أنّ المعقول والمتصوّر هو التضاد بین هذا الواجب وذاک الذی هو یحصّل المصلحه.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۳۷۸.

۲- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج ۲، ص ۵۰۷.

یمکن الجواب عن هذا الاعتراض بالمثال الذی ذکرناه، القضیه لیست خیالیه؛ بل لها واقع خارجی فی مثال الجائع الذی هناک طعامان یسدّان جوعه ویحققان له مصلحه الشبع، طعام واجد لمصلحه عالیه وطعام عادی لکن یحقق المصلحه، ومن الواضح أنّه إذا استوفی أحدی المصلحتین لا یمکنه استیفاء المصلحه الأخری. مثال آخر: إذا کان لدیه أرض زراعیه ودار الأمر بین أن یسقیها بماءٍ فیه شیء من الملوحه ولکنه یحقق المصلحه، وهناک ماء آخر لیس فیه ملوحه أصلاً ویحقق المصلحه بنحوٍ تام وکامل، فی هذه الحاله استیفاء هذه المصلحه یمنعه من استیفاء المصلحه الأخری، هناک تضاد بین نفس المصلحتین، یعنی أنّ المصلحه المترتبه علی سقی الأرض بالماء الذی فیه ملوحه، والمصلحه التی تترتب علی سقی الأرض بالماء الحلو الصافی، إذا استوفی أحداهما؛ فحینئذٍ لا یمکنه استیفاء الأخری، لیس شیئاً عجیباً وغریباً أن نفترض ذلک، أصل الافتراض لیس فیه مشکله، نحن لا نرید أن نبحث بحثاً إثباتیاً وما هو الدلیل علی أنّ المصلحه تکون هکذا، وأنّ هناک تضاداً بین المصلحتین، وإذا أدرک هذه المصلحه لا یتمکن من استیفاء المصلحه الأخری، وإنّما بحثنا ثبوتی، هناک إشکال ثبوتی ونرید أن نجیب عنه بجوابٍ أیضاً ثبوتی، فنفترض شیئاً ونقول أنّ هذا یحل الإشکال، ولیس الکلام إثباتی، فیمکن فرض هذا ولا مجال لإنکاره بعد وقوعه فی الأمور الخارجیه المتعارفه، فأنّه یمکن فرض أن یکون هناک تضاد بین المصلحتین.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه

الاعتراض الثالث: علی ما ذکره المحقق الخراسانی(قدّس سرّه) هو ما أشار إلیه فی نفس الکفایه وأجاب عنه، (۱) والإشکال الذی ذکره موجود فی کلمات الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه)، (۲) وحاصله هو: أنّ ما ذُکر فی هذا الوجه یستلزم أن یکون صلاه التمام مانعاً عن الإتیان بصلاه القصر؛ لأنّه فُرض فی هذا الوجه أنّ المکلّف عندما یأتی بالتمام لا یتمکن من استیفاء مصلحه صلاه القصر، فیصبح المکلّف عاجزاً عن صلاه القصر ذات المصلحه الخاصه عندما یصلی صلاه التمام، فتکون صلاه التمام مانعه عن الإتیان بصلاه القصر علی ما لها من المصلحه الملزمه والملاک التام؛ وحینئذٍ یقال بأنّ صلاه التمام تکون حرام، باعتبار أنّ عدم المانع من مقدمات حصول الشیء وهذا معناه أنّ عدم التمام یکون من مقدمات صلاه القصر؛ لأنّ التمام یمنع من صلاه القصر بمرتبتها التامّه کواجب واقعی، فعدم التمام یکون من مقدّمات صلاه القصر؛ وحینئذٍ یکون واجباً؛ لأنّه مقدّمه، ومقدّمه الواجب واجبه، فعدم التمام یکون واجباً؛ وحینئذٍ یکون نقیضه الذی هو التمام حراماً، فیقع فاسداً؛ لأنّ النهی فی العبادات یقتضی الفساد، فکیف یُحکم بصحتها ؟

ص: ۴۱۶

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ج ۱، ص ۳۷۸.

۲- فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج ۲، ص ۴۳۹.

أجاب المحقق الخراسانی(قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض بأننا نسلّم بأنّ التمام والقصر ضدان، لکن ثبت فی محله أنّ عدم أحد

الضـدين ليس مقـدمه للضـد الآخر؛ وإنّما عـدم أحـد الضـدّين ووجود الضـد الآخر فقط أمران متلازمان، وهذا التلازم هو نتيجه التضاد بين وجوديهما، فيكون عـدم أحـدهما ملازماً مع وجود الضد الآخر من دون أن يكون عدم أحدهما مقدّمه لوجود الضـد الآخر فحينئذٍ كيف يُجعل عدم التمام من مقدّمات وجود صلاه القصر. إذاً: هذا الاعتراض ليس تامّاً.

لكن أورد على هذا الجواب بما حاصلـه: إذا بحثنا عن مركز التضاد سنجد أنّه ليس بين صـلاه القصـر وصـلاه التمام لوضوح أنّ ليس بينهما تضاد؛ لإمكان الجمع بينهما، فبإمكان المكلف أن يصـلى صـلاه التمام وأن يصـلى صـلاه القصر، وإنّما التضاد يكون بين الملاكين وبين المصلحتين التى يقتضيهما كل واحدٍ من هذين الفعلين، بمعنى أنّ استيفاء إحدى المصلحتين تمنع من استيفاء المصـلحه الأـخرى، مركز التضـاد هـو الملاكـات لاـ الأفعـال، فالتضـاد يكون بين المصـلحه الـتى تتحقق بالإتيـان بصـلاه القصـر والمصـلحه التى تتحقق بالإتيـان بصـلاه التمـام. بناءً على هـذا؛ حينئـذٍ يكون كل واحـدٍ من القصـر والتمام هو علّه وسـبب لتحقق مصـلحته، فصـلاه القصـر علّه وسبب لتحقق مصلحه القصر، وصلاه التمام علّه وسبب لتحقق مصلحه التمام، فهناك فعلان وهناك مصـلحتان، المصلحتان معلولتان للفعلين. الذى ثبت فى محله كما اشار إليه المحقق الخراسانى(قدّس سرّه) هو عدم وجود توقف بين الضـد وعـدم الضـد الآخر، بمعنى أنّ عدم أحد الضدّين ليس من مقدمات وجود الضد الآخر، لكن فى نفس الوقت أنّ عدم علّه أحـد الضدين يكون من مقدمات وجود الضد الآخر. مثال: نفرض أنّ لدينا ضدّان بروده وحراره، الحراره لها علّه وهى النار، ثبت أنّ عـدم النـار التى هى عـدم علّه الحراره من مقـدّمات وجود البروده؛ لأـنّ النـار تمنع من تأثير مقتضـى البروده فى البروده، فوجود النـار يكون مانعـاً وعـدمها يكون عـدم مانع، وعـدم المانع هو مما يتوقف عليه وجود الشـىء، فوجود البروده يتوقف على عدم النار، يعنى عدم علّه أحد الضدين يكون من مقدّمات وجود الضد الآخر.

ص: ۴۱۷

هـذه الفكره الـتى طبقناهـا على مثـال البروده والحراره، الآـن نطبقهـا فى محـل الكلاـم حيث التضـاد قـائم بين المصـلحتين اللّتين تتحققان بهـذين الفعلين لا بين الفعلين، هـذان أمران بينهما تضاد، بمعنى أنّ استيفاء أحـدهما يمنع من استيفاء الآخر، علّه وسـبب هاتين المصـلحتين هما نفس الفعلين؛ لأنّ الفعل يعتبر بمثابه السـبب التوليدى بالنسـبه للمصـلحه، فالقصر سبب توليدى لمصلحته، والتمام أيضاً سـبب توليـدى لمصـلحته، فيوجـد تضاد بين المصـلحتين. عـدم علّه أحـد الضدين يكون من مقدمات وجود الضـد الآخر، بمعنى فى محل الكلام أنّ التمام الذى هو علّه لمصـلحه التمام يكون عدمه من مقدمات وجود مصـلحه القصر. إذاً: وجود مصـلحه القصـر وتحققهـا موقوفه على عـدم المـانع، فتكون موقوفه على عـدم التمـام، عـدم التمـام باعتبـاره يمثّـل عـدم عله أحد الضـدين؛ لأنّ التمام علّه لمصـلحته الـذى هو مصـلحه التمام أحـد الضدين؛ لأنّ التضاد بين الملاكات، عدم التمام يعنى عدم عله أحد الضدين يكون من مقدمات وجود الضد الآخر، يعنى من مقدّمات وجود مصلحه القصر.

إذاً: بالنتيجه صار عدم التمام من مقدمات وجود الواجب، أى من مقدمات صـلاه القصـر بما لها من الملاك والمصـلحه؛ فحينئذٍ إذا قلنا بأنّ مقـدمه الواجب واجبه فيكون عدم التمام واجب بالوجوب المقدّمى، وبالتالى يحرم نقيضه، فيرد الإشـكال السابق على الوجه الـذى ذكره فى الكفايه، ولا ينفع حينئـذٍ جواب المحقق الخراسانى(قـدّس سـرّه)؛ لأنّ جوابه يقول أنّ عـدم أحـد الضـدين ليس من مقـدمات وجود ضده، نحن نسـلّم هذا، لكن عدم علّه أحد الضدين هو من مقدمات وجود الضد الآخر باعتبار أنّه يمثل عـدم مانع، وعدم المانع من جمله مقدمات وجود الشـىء، فإذا ضـممنا لذلك أنّ التضاد إنما هو بين المصـلحتين لا بين الفعلين، يكون عدم التمام من مقدمات وجود صـلاه القصـر بما لها من المصلحه باعتباره عدم مانع، فإذا كان من مقدماته وقلنا بأنّ مقدمه الواجب واجبه، يكون عـدم التمـام واجبـاً، فيحرم نقيضه وهو التمـام، وبنـاءً على الملاـزمه بين حرمه العباده وفسادها، فتقع صـلاه التمام فاسده، فيرجع الإشكال كما كان.

ص: ۴۱۸

هذا الإيراد مبنى على افتراض أنّ مقدمه الواجب تتصف بالوجوب الشرعى الذى يتعلق به الأمر الشرعى المولوى على غرار سائر الأوامر، فتكون مأمور بها بالأمر المقدمى الذى هو أمر شرعى كما هو الحال فى سائر الأوامر المولويه، غايه الأمر أنّ هذا الأمر مقدّمى وليس نفسياً، لكنه أمر شرعى يتعلق بمقدمه الواجب؛ حينئذٍ يقال: أنّ هذا التسلسل سوف يؤدى إلى الالتزام بوجوب ترک التمام وجوباً مقدمياً، فيتعلق به أمر شرعى، وإذا تعلق به أمر شرعى؛ حينئذٍ يحرم نقيضه الذى هو نفس صلاه التمام، وإذا حرمت تقع فاسده. أمّا إذا أنكرنا أصل وجوب مقدمه الواجب، فالمسأله واضحه، ويندفع هذا الإشكال؛ لأنّه قائم على أن يصل إلى نتيجه أنّ عدم التمام مقدّمه لوجود صلاه القصر الواجب الواقعى، فإذا صار مقدمه يكون عدم التمام واجب بالوجوب المقدمى، وإذا صار واجباً يحرم نقيضه، فهذا الإشكال قائم على افتراض أنّ مقدّمه الواجب واجبه.

لكن لو سلّمنا أنّ مقدمه الواجب واجبه، المقصود بوجوب مقدمه الواجب هل هو تعلق أمر شرعى مولوى بالمقدمه ؟ حتى نقول أنّ ترک التمام تعلّق به أمر شرعى، فيحرم نقيضه فيقع التمام فاسداً ؟ أو نقول بناءً على تسليم أنّ مقدمه الواجب واجبه، فالمقصود بذلک هو فقط إثبات المحبوبيه وليس أمراً شرعياً، باعتبار أننا لا نستطيع أن نفرض على المولى أن يأمر بمقدمه الواجب لمجرّد توقف الواجب عليها، العقل لا يدرک هذا المعنى، وإنّما ما يدركه العقل هو أنّ المحبوبيه المتعلّقه بذى المقدمه مع فرض أنّ ذى المقدمه يتوقف على مقدمات وجوديه، فتسرى هذه المحبوبيه من ذى المقدمه إلى المقدّمات، فما يثبت هو فقط تعلق محبوبيه بمقدمه الواجب؛ حينئذٍ إذا تمّ هذا وأنّ الثابت ________ بناءً على وجوب مقدمه الواجب ________ هو فقط المحبوبيه، المحبوبيه فى المقدمه لا- تنافى إمكان التقرب بنقيضها، يعنى يثبت محبوبيه ترک التمام باعتباره مقدّمه لفعل صلاه القصر الواجب الواقعى، وليس معنى محبوبيه ترک التمام أنّ التمام يقع حراماً، وإنّما غايته أن يقع التمام مبغوضاً، وهذه المبغوضيه هل تنافى التقرب به لو جاء به المكلّف بحيث يقع عباده ؟ وهل يقع صحيحاً أو لا ؟ قياساً لمحل الكلام على العبادات المكروهه ينبغى أن نلتزم بأنّه لا ينافى ذلک، العبادات المكروهه عندما يكون التقرب بالجامع وإن كانت الخصوصيه مبغوضه، لكن يمكن التقرب بالجامع. هذا يكون من هذا القبيل، بمعنى أنّ هذا بالرغم من كونه مبغوضاً، لكنه يمكن التقرب به إذا جاء به ولا- يكون هذا موجباً لبطلانه وفساده، الأمر يتعلّق به، والمحبوبيه موجوده فيه؛ إذ بحسب فرض الكلام أنّ هناک محبوبيه متعلقه بالتمام، نحن بهذا الكلام اثبتنا أنّ ترک التمام أيضاً محبوب؛ حينئذٍ يكون فعل التمام وتركه محبوباً، كلٌ منهما محبوب، أمّا فعل التمام؛ فلأنه محبوب بحسب الفرض، وأمّا ترک التمام، فيكون محبوباً باعتبار أنّه يكون مقدمه لفعل صلاه القصر التى هى الواجب الواقعى، فيكون كل منهما محبوباً. فى حاله من هذا القبيل لا- مانع من أن يتقرب بالفعل باعتبار أنّ فيه محبوبيه ويقع صحيحاً، وإن كان من جهه أُخرى يكون مبغوضاً؛ لأنّ ترک التمام محبوب، ولازم كون ترک التمام محبوب أن يكون فى التمام شىء من المبغوضيه، لكن هذه المبغوضيه الموجوده فى التمام لا تنافى وقوع التمام صحيحاً ومقرّباً كما هو الحال فى الصلاه فى الحمام حيث أنّ الصلاه فى الحمام فيها مبغوضيه، لكن هذه المبغوضيه لا تمنع من محبوبيه أصل الفعل، فيقع الفعل صحيحاً ومقرّباً، وإذا صلّى فى الحمّام تقع صلاته صحيحه وإن كانت هناک مبغوضيه. وما نحن فيه من هذا القبيل، التمام فيه محبوبيه ________ بحسب الفرض ________ وترک التمام فيه محبوبيه بحسب هذه المقدمات، والمحبوبيه التى فى ترک التمام تستلزم نوع من المبغوضيه فى التمام، لكنّ هذه المبغوضيه فى التمام لا تمنع من التقرب بالتمام لكونه محبوباً بحسب الفرض؛ فحينئذٍ يقع الفعل صحيحاً. هذا هو الجواب عن هذا الإيراد.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام في الاعتراض الثالث على ما ذكره المحقق الخراساني(قدّس سرّه)، وذكرنا جوابه (قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض، ثمّ ذكرنا ما يرد على جوابه من إيراد، وما يقال في دفع ذلك الإيراد.

يمكن دفع هذا الإيراد بشيء آخر غير ما تقدّم، وذلك بافتراض أنّ المانع هو خصوصيه التمام وليس الجامع، بمعنى أنّ في صلاه التمام خصوصيه تمنع من ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر، وأمّا الجامع بين القصر والتمام، فهذا لا يمنع من ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر؛ بل أنّه يكون محققاً للمصلحه المشتركه بين القصر والتمام لا أنّه يكون مانعاً من ترتب مصلحه القصر على صلاه القصر، فإذاً: لدينا جامع لا يمنع من ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر، هناك خصوصيه في التمام تكون مانعه؛ وحينئذٍ يمكن فرض التقرّب بالجامع، فيقع الفعل عباده ويتقرب بالجامع، بالرغم من أنّ الخصوصيه تكون مانعه من ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر، فيأتي فيها الحديث السابق من أنّها تكون من قيود الواجب، فتكون من مقدماته وتكون واجبه ......الخ.

لكن إذا فرضنا أنّ ما يكون مقرّباً غير ما يكون مانعاً ما يكون مقرباً هو الجامع المتحقق في ضمن صلاه التمام، وما يكون مانعاً من ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر هو الخصوصيه الموجوده في صلاه التمام، فإذا فرّقنا بين ما يكون مقرباً وبين ما يكون مانعاً تنتهي المسأله؛ لأنّ الإشكال أساساً مبتنٍ على افتراض أنّ ما يكون مانعاً هو الذي يكون مقرباً، فيسأل أنّه كيف يمكن الجمع بينهما ؟ هذا من جهه يكون جامعاً، فكيف يكون مقرباً ؟! لا ـ يمكن الجمع بينهما. فإذا فرّقنا بينهما على اساس جامع وخصوصيه، وأنّ الذي يمنع هو الخصوصيه؛ حينئذٍ يتقرب بالجامع، والمانع ليس هو الجامع، وإنّما هو الخصوصيه الموجوده في صلاه التمام. ومن هنا يظهر أنّ الاعتراض الثالث لا يرِد على الوجه الذي ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه).

ص: ۴۲۰

الاعتراض الرابع: على الوجه الذي ذكره المحقق صاحب الكفايه(قدّس سرّه) هو ما عن المحقق النائيني(قدّس سرّه)، وحاصله: (۱) أنّ مصلحه صلاه القصر لا تخلو من أحد فرضين:

إمّا أن نفترض أنّ مصلحه صلاه القصر ليست مقيّده بعدم سبق التمام، وإمّا أن نفترض أنّها مقيّده بعدم سبق التمام، إن لم تكن مقيده؛ حينئذٍ لابدّ أن يُلتزم بوجوب إعاده الصلاه قصراً حتى لو صلّى تماماً؛ لأنّ مصلحه صلاه القصر ليست مقيده بعدم سبق التمام، فحتى لو صلّى تماماً بإمكان المكلف أن يأتي بصلاه العصر قصراً ويدرك مصلحه صلاه القصر.

وأمّا إذا فرضنا أنّ مصلحه صلاه القصر مقيده بعدم سبق التمام؛ حينئذٍ يقال: بناءً على هذا لا مصلحه في صلاه القصر إذا صلّى تماماً، فلماذا العقاب ؟! المفروض أنّه جاء بالتمام، فأدرك مصلحه التمام، ومصلحه القصر لا وجود لها؛ لأنها مقيده بعدم سبق

التمام، فإذا صلّى تماماً لا مصلحه فى صلاه القصر حينئذٍ، فلماذا يُعاقب المكلف ؟

إن قلتم: على تفويت مصلحه القصر، قلنا: أنّ صلاه القصر لا مصلحه فيها إذا صلّى تماماً؛ لأنّ مصلحه صلاه القصر ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــ مقيّده بعدم سبق التمام، فإذا صلّى تماماً لا مصلحه فى صلاه القصر، فلا معنى للعقاب على ذلك. كما أنّه لا معنى للعقاب على مصلحه التمام؛ لأنّ المفروض أنّه أدرك مصلحه التمام عندما صلّى تماماً، فعلى ماذا يُعاقب ؟

هذا الاعتراض كأنّه مبنى على افتراض أنّ قيد عدم سبق التمام هو من قيود الوجوب، يعنى على غرار تقيّد الحج بالاستطاعه. أو قل بعباره أخرى: هو من قيود اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحه؛ حينئذٍ يكون لهذا الكلام وجه؛ لأنّ عدم سبق التمام من قيود اتصاف صلاه القصر بكونها ذا مصلحه، فإذا صلّى تماماً؛ فحينئذٍ لا تكون صلاه القصر ذا مصلحه؛ لأنّ عدم سبق التمام من قيود اتصافها بكونها ذا مصلحه، فمع الإتيان بصلاه التمام ليست هناك مصلحه فى صلاه القصر، فيرِد الإشكال من أنّ العقاب على ماذا يكون ؟ لكن هذا غير صحيح؛ لأنّ عدم سبق التمام ليس من قيود الاتصاف، يعنى ليس من قيود الوجوب، وإنّما هو من قيود الواجب، بمعنى أنّ ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر موقوف على عدم سبق التمام؛ لما قلناه من أنّ صلاه التمام تمنع من ترتب مصلحه صلاه القصر على صلاه القصر لا أنّها توجب سلب الفعل عن كونه ذا مصلحه، فهى من قيود الترتب والواجب وليست من قيود الوجوب والاتّصاف، بناءً على هذا يرتفع الاعتراض؛ لأنّه حتى لو افترضنا أنّ المكلّف صلّى تماماً، لكن هل معنى ذلك أنّ القصر لا يتصف بكونه ذا مصلحه ؟! كلا، إنّما لا يكون ذا مصلحه عندما يكون عدم سبق التمام من قيود الاتصاف، فإذا سبق التمام لا يتصف الفعل بكونه ذا مصلحه، لكنه ليس من قيود الاتصاف، فيبقى القصر متصفاً بكونه ذا مصلحه حتى إذا سبق التمام.

ص: ۴۲۱

۱- فوائد الأصول، المحقق النائينى، ج ۴، ص ۲۹۹.

نعم، ترتب هذه المصلحه على صلاه القصر موقوف على عدم صلاه التمام. إذاً: لا يمكن أن نقول بأنّ القصر لا يتصف بكونه ذا مصلحه بمجرّد أن يأتى بصلاه التمام بحيث يصح لنا أن نقول ليس فى الفعل مصلحه، فلماذا العقاب؟ كما ذُكر فى الإشكال؛ بل يبقى الفعل ذا مصلحه، ويكون العقاب فى محله . هـذا هو الاعتراض الرابع وجوابه، وبهذا يتم الكلام عن الوجه الثالث من وجوه دفع الإشكال.

الوجه الرابع لـدفع الإشكال: هو أن يُلتزم بأنّ هناك أمران فى محل الكلام، أحد الأمرين يتعلّق بالجامع بين القصـر والتمام. الأمر الثانى يختص بأحـد فردى الجامع الـذى هو فى محل كلامنا صـلاه القصـر. لكن يُفترض أنّ أحـد فردى الجامع الـذى هو التمام مترتب على الجهل بالأمر بالفرد الآخر، أى الجهل بالأمر بالقصر. هذا فى الحقيقه هو نفس ما قاله المحقق الخراسانى(قدّس سرّه) بلاـ فرقٍ بينهما إلاّ فى شـىءٍ واحـد وهو أنّ المحقق الخراسانى (قـدّس سـرّه) كان يفترض أنّ التعـدد فى المطلوب يكون بلحاظ عـالم الملاـك والمصالـح والمبـادئ ولم يفرض التعـدد فى الخطاب، هو سـكت ولم يقل هناك أمران أمر بالجامع وأمر بالفرد، الجامع والفرد ذكره بلحاظ عالم الملاك، فقال أنّ هناك مصـلحه تترتب على الجامع بين القصـر والتمام وهناك مصـلحه خاصه تترتب على أحـد الفردين، يعنى على خصوص القصـر. هو ذكر نفس هـذه الفكره، غـايه الأـمر أنه بـدل أن يقول هنـاك خطاب يتعلق بالجـامع وخطـاب يتعلق بـالفرد، قـال أنّ هنـاك مصـلحتين وليس أمرين، أحـداهما تترتب على الجـامع بين القصـر والتمام والأـخرى تترتب على الفرد وهو القصـر فى محـل الكلاـم. فى هـذا التوجيه يُراد بيان أنّ هناك تعـدداً فى الملاك وفى الخطاب وليس فقـط فى الملاـك. إذاً: هنـاک أمران، كـلٌ منهما ينشأ من مصـلحه، وهـذان الأمران أحـدهما يتعلق بالجامع، والآخر يتعلق بالخصوصيه وهى القصـر فى محـل الكلام. هـذا أيضاً يمكننا أن نقول أنه مثل الترتب الـذى قال به الشـيخ كاشف الغطاء الـذى تقـدّم فى الوجه الثـانى، هـذا أيضـاً ترتب بـالنتيجه، غـايه الأـمر أنّ هـذا ترتب يعبّر عنه السـيد الشـهيد (قـدّس سـرّه) بـأنه (ترتب مسامحى) وذاک هو الترتب الحقيقى الذى يفترض أنّ الأمر بالتمام مترتب على الجهل بالأمر بالقصر، لكنه لم يفترض وجود أمر بالجـامع، وإنما افترض وجود أمرين أحـدهما يتعلق بالقصـر والآخر يتعلق بالتمام، لكن فى فرض الجهل بالأمر الأول مثل الصـلاه والإزاله، حيث هناك أمران أحدهما يترتب على عصيان الأمر الأول، أمّا هنا فيترتب على الجهل بالأمر الأول، فهو ترتب حقيقى، بينما هنا الترتب ليس حقيقياً، وإنما هو ترتب مسامحى، بمعنى أنّ هناك أمراً يتعلق بالجامع بين القصـر والتمام وهناك أمر يتعلق بالقصر، لكنّ هذا الأمر بالجامع، الأمر بأحد فرديه يكون مقيداً ومترتباً على الجهل بالأمر الثانى الذى هو الأمر بالقصر.

ص: ۴۲۲

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فی الوجه الرابع لـدفع الإشـكال وهو أن يُلتزم بوجود أمرين أحدهما متعلّق بالجامع بين صـلاه القصـر وصـلاه التمام، والآـخر متعلّق بصـلاه القصـر فقط، لكن أحـد الفردين من الجامع وهو التمام يكون مترتباً على الجهل بالأمر بالقصـر، فإنما يجب التمام فی حق الجاهل بوجوب القصـر؛ وحينئذٍ تنحل المشـكله؛ لأنّه إن صلّى التمام وكان جاهلًا بالأمر بالقصر تصح منه الصلاه؛ لأنّ التمام مأمور به بالأمر بالجامع بين القصـر والتمام، فتصح الصـلاه منه إن جاء بها تماماً فی حال الجهل، ويسـتحق العقاب على ترك الأمر بالقصر؛ لأنّه بتركه التعلم أصبح جاهلًا بوجوب القصر، فيستحق العقاب على ذلك.

اعتُرض على هذا الوجه باعتراضات:

الاعتراض الأول: هو دعوى اسـتحاله تعلّق الأمر بالجامع مع تعلّق أمر آخر بأحد فرديه وهو القصـر، والوجه فی هذه الاسـتحاله هو دعوى أن الأـمر بالجـامع يـدل على الترخيص فی تطبيق الجامع على كـل واحـدٍ من الأـفراد، وهـذا ينافی الإلزام بأحـد الفردين، فكيف يمكن الجمع بين أن يرخّص الشارع للمكلف بتطبيق الجامع على صـلاه القصر وبين أن يُلزم إلزاماً تعيينياً بصلاه القصر ؟! ومن هنا يقال باستحاله تعلّق الأمر بالجامع والأمر بأحد فرديه، وعلى هذا الأساس قيل يقع التنافی بين مثال(اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه) لأنّ مقتضى(اعتق رقبه) هو الترخيص فی تطبيق الجامع على كلٍ من الرقبه المؤمنه والرقبه الكافره، وهذا ينافی الإلزام بعتق الرقبه المؤمنه، فتقع بينهمـا المنافـاه، وهـذه المنافاه هی الملاك فی حمل المطلق على المقيـد، فيُحمل المطلق على المقيّـد ويُلتزم بوجود حكمٍ واحـد متعلّق بخصوص المقيّـد؛ حينئـذٍ فی محل الكلام يقال: لا يصـح هـذا الفرض لهـذه المنافاه بين الترخيص فی تطبيق الجامعِ على كلا الفردين وبين الإلزام بأحد الفردين، فمن هنا يكون هذا الوجه مرفوض لهذه النكته.

ص: ۴۲۳

جواب هذا الاعتراض هو: أنّ هذا ناشـئ من تخيّل أنّ الترخيص المسـتفاد من تعلّق الأمر بالجامع هو ترخيص تكليفی معناه الأذن برفع اليـد عن المقيّد رأساً، وأمّا إذا قلنا أنّ الترخيص هو ترخيص حيثی، يعنی ترخيص من ناحيه هذا الأمر بالجامع، فهذا لا ينافی الإلزام من ناحيه أمر آخر، ولا ضير فی أن نلتزم بأنّ الأمر بالجامع يقتضی الترخيص فی تطبيق الجامع على كل واحد من الفردين، فيكون هـذا الفرد من ناحيه الأمر بالجامع لا مقتضـی للإلزام به، وهذا لا ينافی أن يكون هذا الفرد بنفسه هناك ما يقتضـی الإلزام به من ناحيه الأمر الثانی.

وبعبـاره أكثر وضوحـاً: المفروض أننـا نفترض وجود أمرين، أمر متعلّق بالجـامع، وأمر ثـانٍ متعلق بالقصـر، الأـمر المتعلّق بالجامع يقتضـی الترخيص فی تطبيق الجامع على القصـر وعلى التمام، هذا الترخيص معناه أنّ الأمر بالجامع بما هو أمر بالجامع لا يقتضـی الإلزام بصـلاه القصـر، أی أنّ الأمر بالجامع ليس فيه شـیء يقتضـی الإلزام بصـلاه القصـر، وكذلك ليس فيه شیء يقتضی الإلزام بصلاه التمام، وهذا لا ينافی أنّ هناك أمراً آخر يقتضی الإلزام بصلاه القصر، فالترخيص المستفاد من تعلق الأمر بالجامع ترخيص

حیثی، أی ترخیص من ناحیه الأمر بالجامع، یقول أنّ المکلف غیر ملزم بالإتیان بصلاه القصر، یمکنه الإتیان بصلاه القصر ویمکنه الإتیان بصلاه التمام، هذا معنی الأمر بالجامع. فی مثال(أعتق رقبه) من ناحیه الأمر بعتق الرقبه المکلّف مخیّر بین أن یطبّق هذا علی الرقبه المؤمنه والرقبه الکافره، ولیس فی هذا الأمر ما یقتضی الإلزام بعتق الرقبه المؤمنه، لکن هذا لا ینافی أنّ هناک أمراً آخر مع افتراض تعدد الأمر کما هو المفروض فی محل کلامنا، مع افتراض تعدد الأمر یمکن افتراض أنّ الرقبه المؤمنه من ناحیه الأمر الثانی هناک ما یقتضی الإلزام بعتقها من دون أن یکون هناک منافاه بین الأمرین، فدعوی الاستحاله علی أساس هذه النکته لیست تامّه.

الاعتراض الثانی: أنّ یقال باستحاله الأمر بالجامع فی محل کلامنا من جهه اللّغویه، أی یلزم أن یکون الأمر بالجامع لغواً؛ وذلک لأنّ الأمر بشکلٍ عام إنّما لا یکون لغواً عندما تکون له محرکیه معقوله، أمّا إذا فرضنا أنّ هناک أمراً یجعله الشارع ولیس له أی محرکیه؛ حینئذٍ یکون لغواً، فیُدّعی فی المقام أنّ الأمر بالجامع لیست له محرکیه نحو متعلقه لا ـ بالنسبه إلی من یجهل الأمر بالجامع ولا ـ بالنسبه لمن یعلم الأمر بالجامع، کلٌّ منهما لا ـ یحرکه الأمر بالجامع. أمّا من یجهل الأمر بالجامع، فواضح، فهو لا یتحرّک من الأمر بالجامع؛ لأنّه یجهله بحسب الفرض، وأمّا العالم بالأمر بالجامع، فأیضاً لیس للأمر بالجامع محرکیه معقوله بالنسبه إلیه؛ وذلک لأنّ الأمر بالجامع عند العالم به لا یحرّکه إلّا نحو صلاه القصر، ولا یحرکه نحو الجامع الذی یمکن انطباقه علی صلاه التمام حتی یکون له معنیً معقول، وإنّما العالم بالأمر بالجامع لا یحرکه الأمر بالجامع إلّا نحو أحد الفردین الذی هو صلاه القصر؛ لأنّ المفروض أنّ صلاه التمام مقیّده کفرد للجامع بالجهل بوجوب صلاه القصر.

وبعبارهٍ أخری: أنّ الأمر بالجامع هو جامع بین القصر والتمام فی حال الجهل بوجوب صلاه القصر، أمّا إذا علم بوجوب صلاه القصر لیس هناک أمر بصلاه التمام، إنّما یثبت الأمر بصلاه التمام ولو فی ضمن الجامع عندما یکون المکلف جاهلًا بوجوب صلاه القصر، أمّا إذا کان عالماً بوجوب صلاه القصر وعالماً بالجامع الذی یشمل الأمر بوجوب صلاه القصر؛ حینئذٍ مثل هذا لا یتحرک نحو التمام؛ لأنّه عالم بوجوب صلاه القصر بحسب الفرض، إذا کان المکلّف جاهلًا، فهذا یعنی أنّه جاهل بالجامع، والأمر بالجامع لا یحرّک من یکون جاهلًا به. وأمّا إذا عالماً بالأمر بالجامع، فهذا الأمر لا یحرکه إلّا نحو القصر؛ لأنّنا فرضنا أنّه عالم بوجوب صلاه القصر، ولو فی ضمن الجامع، فلا یتحرک نحو التمام، ومن هنا یکون الأمر بالجامع لغواً، فأی فائده من هذا الأمر بالجامع، والحال أنّ المکلّف فی حال جهله لا یتحرّک من هذا الأمر بالجامع، وفی حال علمه أیضاً لا یتحرک إلّا نحو أحد فردیه الذی هو القصر، فالأولی أنّ یأمر بالقصر، ثمّ یأمر بالتمام علی تقدیر الجهل بوجوب القصر، ولا داعی لأن یأمر بالجامع، ثمّ یأمر بالقصر.

ص: ۴۲۵

يمكن التخلّص من هـذا الاـعتراض ــــــــــ كلامنا ثبوتى ــــــــــ بافتراض أنّ صـلاه التمام مقيـده بالجهل بالأمر الثانى كمـا هو فى أصـل الطرح، حيث ذُكر أنّ الأـمر يتعلّق بالجـامع بين صـلاه القصـر وصـلاه التمام، وصـلاه التمام مترتبه على الجهل بالأـمر الثـانى وليس على الجهـل بالأـمر بالجـامع، فالأمر بالجامع يكون أمراً بالجامع بين صـلاه القصـر وصـلاه التمام على تقـدير الجهـل بالأـمر الثـانى، وهو الأمر الخاص المتعلق بصـلاه القصـر تعييناً؛ حينئـذٍ ينـدفع الاعتراض؛ لأننا نقول: لا يمكن أن نقول أنّ الأـمر بالجـامع ليسـت لـه محركيـه؛ لأـنّ العـالم بالأـمر بالجـامع إذا كـان جاهلاًـ بوجـوب القصـر تعيينـاً ــــــــــ الأـمر الثـانى ــــــــــ يمكن أن يتحرك نحو صـلاه التمـام، ولا نسـتطيع أن نقول أنّ الأمر بالجامع لا يحركه إلّا نحو صـلاه القصـر؛ بل هو يحركه نحو صلاه التمام، فلا يكون لغواً.

نعم، الأـمر بالجـامع فى حـال الجهـل به لاـ يحرك الجاهـل به، لكن فى حـال العلم بالأـمر بالجـامع، والجهـل بالأمر الثانى، الأمر بالجـامع يحرّك المكلف نحو الإتيـان بصـلاه التمـام؛ لأـنّه عـالم بالأـمر بالجامع الشامل للتمام وللقصـر وجاهل بالأمر الثانى، فهو يحركه نحو صـلاه التمام، فلا يكون لغواً. وتوهّم اللّغويه نشأ من أنّ وجوب التمام مقيّد بالجهل بالأمر بالجامع، فإذا فرضـناه عالماً بالجامع؛ فحينئذٍ لا أمر بالتمام، فلا يحرك نحو التمام، فلا يحرك إلّا نحو القصـر، بينما الصحيح هو أنّ صلاه التمام ليست مقيده بالجهـل بالأـمر بالجـامع، وإنّمـا هى مقيـده بالجهل بالوجوب التعيينى المتعلق بصـلاه القصـر، فالعالم بالأمر بالجامع يتحرّك نحو صلاـه التمـام، فلاـ يكون الأـمر بالجـامع لغواً، كمـا أنّ مـا فرضه الشـيخ كاشف الغطاء ليس لغواً بأن يقال أنّ الأمر يتعلّق بالقصـر وهناك أمر ترتبى يتعلق بالتمام على تقـدير الجهل بوجوب القصـر، فلا يكون لغواً، هنا بـدلاً من هذا نجعل الأمر بالجامع ويكون محرّكاً نحو صلاه التمام عندما يكون جاهلاً بالأمر الثانى، فيرتفع محذور اللغويه.

ص: ۴۲۶

الاـعتراض الثـالث: أن يُـدّعى الاسـتحاله على أسـاس أنّه يلزم من هـذا الفرض تقـدّم المتـأخّر وتأخّر المتقـدّم، باعتبار أنّ وجوب القصر مشروط ــــــــــــ بناءً على هذا الكلام ــــــــــــ بعدم سبق التمام فى حال الجهل بوجوب القصر، وهنا تأتى قضيه تقدّم المتأخر وتأخّر المتقدّم؛ لأنّ الوجوب بشكل عام متأخّر عن متعلقه، تأخر العارض عن معروضه، فإذا أخذنا فى المتعلّق نفس الوجوب؛ فحينئذٍ يلزم الإشـكال، وهو أنّ الوجوب الذى من المفروض أن يكون متأخّراً رتبه عن متعلّقه سوف يصبح متقدّماً على نفسه؛ لأنّه أخذنا هذا الوجوب فى متعلّقه نفسه؛ لأنّه قلنا أنّ وجوب القصـر إنّما يثبت لصلاه القصر المقيده بعدم المسبوقيه بصلاه التمام فى حال الجهل بوجوب صـلاه القصر، فكأنّ الوجوب الذى يُفرض كونه متأخراً عن متعلقه سوف يكون متقدّماً، فما فُرض متأخراً يكون متقدّماً، وهذا محذور لا يمكن الالتزام به.

هـذا الاـعتراض كأنّه مبنى على افتراض أنّ الجهل بالشـىء لا يتحقق إلا عنـد افتراض تحقق ذلك الشـىء، فمن هنا يكون الجهل بالشـىء متأخّراً عن الشـىء نفسه، فعندما تجهل شـىء لابدّ من افتراض وجود شىء وأنت تجهل به؛ حينئذٍ يرِد هذا الإشكال؛ لأنّ وجوب القصـر متأخّر عن متعلقه الـذى هو صـلاه القصـر المقيّـده بالجهل بوجوب القصـر، يُفترض فى هذا الإشـكال كأنّ الجهل بوجوب صـلاه القصـر يستلزم تحقق الوجوب على مستوى متعلّق وجوب القصر، فيكون متقدّماً والحال أننا فرضناه متأخراً، أى أنّ الوجوب الـذى هو متـأخّر عن متعلقه سوف يُفترض تحققه قبل تحقق متعلقه، فالوجوب الـذى كان متأخراً رتبةً عن متعلقه سوف يفترض متقـدّماً على نفسه، فيلزم هـذا المحـذور. لكن الكلام فى أنّ الجهل بالشـىء هل يتوقف على تحقق ذلك الشـىء أو لا ؟ يمكن أن يقال بأنّه لا يتوقف على تحققه، بأن نفسّـِر الجهل بمطلق عـدم العلم الـذى يجتمع مع عدم وجود ذلك الشـىء أصـلًا، فالقول بأننى لا أعلم بالشـىء ليس معناه أنّ هناك شيئاً وأنا لا أعلم به؛ بل حتى إذا لم يكن هناك شىء يصح لى أنّ أقول أنا لا أعلم بذلك الشىء أو أنا أجهل ذلك الشىء، ولو لعدم تحقق ذلك الشىء، إذا فسّرنا الجهل بمطلق عدم العلم، ليس مأخوذاً فيه تحقق ما يتعلّق به، فحتى مع عدم فرض تحققه يمكن أن يقال هذا يجهل بذلك الشـىء، فالجهل بالشىء بمعنى مطلق عدم العلم به يجتمع مع عدم الشىء ولا يتوقف على وجود الشىء؛ وحينئذٍ لا يلزم الإشكال.

ص: ۴۲۷

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كـان الكلام فی الوجه الرابع لـدفع الإشكال، وقلنا أنّه اعتُرض على هـذا الوجه بعـدّه اعتراضات وذكرنا الاعتراض الأول والثانی والثالث.

الاعتراض الرابع: ما تقدّم نقله عن السيد الخوئی(قدّس سرّه) فی مقام الاعتراض على الترتب الحقيقی الذی قال به الشيخ كاشف الغطاء(قدّس سرّه)، وحاصله: يلزم من الترتب الحقيقی والترتب المسامحی تعدد العقاب، وذلك فيما إذا فرضنا أنّ الجاهل بوجوب القصر ترك الصلاه رأساً، فی هذه الحاله يلزم تعدد العقاب، باعتبار أنّه خالف أمرين، فی الترتب الحقيقی خالف الأمر بالقصر والأمر بالتمام، وفی محل كلامنا خالف الأمر بالجامع وخالف الأمر بالقصر، فلابدّ أن يستحق عقابين، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فجعله إشكالاً على الترتب الحقيقی ويمكن أيضاً فی المقام جعله إشكالاً على الترتب المسامحی.

تقدّم الجواب عن هـذا الاعتراض سابقاً، وهو أنّ تعـدد العقاب يتبع تعـدد الغرض الـذی يفوّته العبـد على مولاه، فإذا فوّت العبد غرضـين لزومين؛ فحينئـذٍ يتعـدد العقـاب، وأمّـا إذا فرضـنا أنّ العبـد لاـ يفوّت على المولی إلاّـ غرضـاً لزوميـاً واحـداً، وإن كانت التكاليف والأوامر متعدده، لكن بالنتيجه هناك غرض لزومی واحد يفوت على المولی، والعبد بتركه للصلاه لم يفوّت إلّا غرضاً لزومياً واحداً؛ حينئذٍ لا مجال لتعدد العقاب.

وبعبـاره أخرى: إنّ الأـمر بالجامع والأمر بالقصر فی محل الكلام ليس من قبيل الأمر بالصـلاه والأمر بالصوم، أمران مختلفان كلٌّ منهما ينشأ من غرضٍ، فمخالفتهما تكون موجبه لتعدد العقاب؛ لأنّه فوّت على المولی غرضـين لزوميين، فيتعدد العقاب. فی محل الكلاـم الأـمر ليس هكـذا، هناك أمر واحـد فی الحقيقه وهو الأمر بالقصـر، وهـذا الأمر فيه مصـلحه ملزمه بحـدٍ معيّن، وإنّما أُمرَ بالتمـام فی حـاله الجهل بوجوب القصـر لتـدارك ما يمكن تـداركه من تلك المصـلحه؛ فحينئـذٍ هنـاك مصـلحه فی الجامع هی بمقـدار محـدّد، فإذا جاء بالتمام هو يـدرك تلك المصـلحه، وما زاد على هـذه المصـلحه لا يدركها إلّا بصـلاه القصـر. إذاً: هی مصـلحه واحده بمقدار عالی، التمام يدرك جزءً من هذه المصـلحه، والقصر يدرك تمام هذه المصلحه، فإذا ترك الصلاه رأساً هو فوّت على المولی غرضاً لزومياً واحـداً بذلك الحدّ العالی من المصـلحه، وهذا لا يوجب إلّا اسـتحقاق عقابٍ واحد على هذه المخالفه.

ص: ۴۲۸

نكتفی بهـذه الوجوه الأربعه لحل الإشـكال وتبيّن أنّ بعض هذه الوجوه الثبوتيه تامّ لحل الإشـكال، وهو الوجه الثالث الذی ذكره المحقق الخراسانی (قـدّس سـرّه) فی الكفايه من افتراض تعـدد بلحاظ المبادئ والملاكات بالنحو الذی ذكره، وهذا الوجه الرابع أيضـاً الـذی هو التعـدد فی الملاـك وفی الخطاب. بالنتيجه لا مانع من الالتزام بصـحه صـلاه التمام عنـدما يكون المكلف جاهلاً بوجوب القصر وفی نفس الوقت يستحق العقاب على مخالفه الواقع بتركه للتعلّم.

الآن ندخل فى بحثٍ آخر يرتبط بوجوب التعلّم، وهو بعد الفراغ عن وجوب التعلّم وأنّ الواقع يتنجز على المكلف قبل الفحص ولا يجوز له إجراء البراءه قبل الفحص؛ لأنّ الواقع يتنجز عليه، يقع الكلام فى أنّ وجوب التعلّم هل يختص بما إذا علم المكلف بابتلائه بهذا الحكم ؟ سواء علم تفصيلاً بأنّه سوف يبتلى به، أو علم إجمالاً بذلك، والعلم شامل للاطمئنان، المهم هو أن يحصل له العلم أو الاطمئنان إجمالاً أو تفصيلاً بأنّه سيبتلى بهذا الحكم فى المستقبل؛ حينئذٍ يجب عليه التعلم الآن حتى يتمكن من الإتيان بالواجب على كيفيته الصحيحه شرعاً، أو يتمكن من إحراز الامتثال فى وقته؛ لأنّه إذا ترك التعلّم إمّا لا يتمكن من الإتيان بالواجب على كيفيته الصحيحه شرعاً كما لو لم يعرف كيف يصلّى صلاه الآيات ــــــــــ مثلاً ــــــــــ أو لا يمكنه إحراز الامتثال إذا ترك التعلم. هل يختص وجوب التعلّم بهذه الحاله، أو أنّ التعلم يجب حتى لو يحرز ذلك ؟ بعباره أخرى: يجب التعلم حتى عند احتمال الابتلاء بهذا الحكم فى المستقبل.

نُسب إلى مشهور الأصوليين الثانى، يعنى أنّ التعلم يجب فى دائره أوسع، حتى عند احتمال الابتلاء يكون التعلم واجباً. الأول ذهب إليه جماعه، يعنى أنّ التعلم إنّما يجب عندما يُحرز المكلف أو يعلم إجمالاً أو تفصيلاً بابتلائه بهذا الحكم فى المستقبل، أمّا عند مجرّد احتمال الابتلاء، فلا يجب عليه التعلم. واستُدل على ذلك بالاستصحاب، والمقصود به استصحاب عدم الابتلاء، المكلّف الآن المفروض أنّه لا يعلم بابتلائه فى المستقبل، إذاً هو يشك فى أنّه هل يبتلى أو لا يبتلى فى المستقبل، فيستصحب عدم الابتلاء استصحاباً استقبالياً لإثبات عدم الابتلاء، فإذا أحرز عدم الابتلاء بالاستصحاب إحرازاً تعبّدياً؛ حينئذٍ لا يجب عليه التعلّم؛ لوضوح أنّ التعلم لا يجب عند إحراز عدم الابتلاء، والتعلم إنّما يجب فى صوره إحراز الابتلاء، أو لا أقل نتعدّى نقول فى صوره احتمال الابتلاء، أمّا فى صوره القطع بعدم الابتلاء لا معنى لوجوب التعلم، وذلك باعتبار أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى وملاك وجوب التعلّم ملاك طريقى الغرض منه هو التحفظ على الواقع وعدم تفويته، وفى حاله القطع بعدم الابتلاء ليس هناك تفويت للواقع؛ لأنّه يعلم بأنّه لن يبتلى بهذا الواقع. فرضاً فى مثال صلاه الآيات هو يعلم بأنّه سوف لا يبتلى بزلزال يحدث فى بلده حتى تجب عليه صلاه الآيات، فإذا ترك التعلّم، فأنه لا يكون مؤدياً إلى تفويت الواقع، ففى حاله العلم بعدم الابتلاء لا معنى لوجوب التعلّم حينئذٍ. الاستصحاب يحرز للمكلف عدم الابتلاء؛ لأنّه إذا أجرى استصحاب عدم الابتلاء سوف يكون محرزاً لعدم الابتلاء تعبّداً كما أنّه لو أحرز عدم الابتلاء وجداناً لا يجب التعلم، كذلك إذا أحرز عدم الابتلاء تعبّداً بالاستصحاب أيضاً لا يجب عليه التعلم، فالمكلّف الذى يشك فى الابتلاء بإمكانه أن يجرى استصحاب عدم الابتلاء لإحراز عدم الابتلاء تعبّداً؛ وحينئذٍ لا يجب عليه التعلم، فاستُدل بالاستصحاب لإثبات عدم وجوب التعلّم فى حاله الشك والاحتمال.

هذا الاستصحاب صار محل كلام فيما بينهم، السيد الخوئی (قدّس سرّه) ذكر فی (مصباح الأصول) إشكالين على الاستدلال بالاستصحاب فی المقام وأجاب عنهما، ثمّ ذكر اعتراضاً ثالثاً: (١)

الاعتراض الأوّل: دعوى أنّ أدله الاستصحاب لا تشمل إلا الوقائع والحوادث الماضيه فيما إذا حصل اليقين بها ثمّ الشك فيها، وأمّا الحوادث والوقائع التی ستحصل فی المستقبل، فلا يشملها دليل الاستصحاب، وحيث أنّ المقام من هذا القبيل، فقد يُدّعى أنّ دليل الاستصحاب لا يشمله، فلا يصح الاستدلال بالاستصحاب.

وأجاب عنه (قدّس سرّه) بـأنّه فی أدله الاستصحاب لم يثبت اعتبار أن تكون الحوادث ماضيه، وغايه ما يُستفاد من الاستصحاب أنّ المتيقن يجب أن يكون متقدماً زماناً على المشكوك، سواء كان هذا فی الحوادث الماضيه أو فی الحوادث المستقبليه، فلا إشكال من هذه الجهه فی جواز إجراء الاستصحاب الاستقبالی كما يجوز إجراء الاستصحاب بلحاظ الحوادث السابقه إذا أحرزنا تقدّم المتيقن زماناً على المشكوك، وفی المقام نحرز ذلک، حيث لدينا متيقن وهو عدم الابتلاء، فالمكلف فعلاً هو غير مبتلی بهذا الحكم، وإنّما هو يشک أنّه فی المستقبل هل يبتلی به أو لا ؟ فيستصحب عدم الابتلاء الذی يتيقن به فعلاً.

الاعتراض الثانی: هو ما نقله عن المحقق النائينی (قدّس سرّه)، وحاصله أنّه يعتبر فی جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكمٍ شرعی، أمّا إذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعی، فلا يجری فيه الاستصحاب. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: أنّ الاستصحاب لا يجری فيما إذا فرضنا أنّ المستصحب له اثر، لكن الأثر يترتب على الشک، فی هذه الحاله أيضاً لا معنى لجريان الاستصحاب؛ لأنّ الأثر عندما يكون مترتباً على الواقع؛ حينئذٍ نحتاج إلی إحراز الواقع لترتيب ذلک الأثر، أو إحراز عدمه لنفی ذلک الأثر، فنحتاج إلی الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يحرز الواقع تعبّداً، أو عدم الواقع تعبداً، فإمّا أن نثبت ذلک الأثر أو ننفيه، أمّا إذا فرضنا أنّ الأثر الشرعی لا يترتب على الواقع، وإنّما يترتب الأثر على الشک؛ حينئذٍ لا معنى لجريان الاستصحاب. فی محل الكلام عدم الابتلاء ليس حكماً شرعياً، وليس موضوعاً لحكم شرعی، كما أنّه من جهه أخرى الأثر الذی يُراد نفيه هو وجوب التعلّم، العقل يحكم بوجوب التعلّم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فإذا كان كذلک؛ فحينئذٍ يكفی فی وجوب التعلّم احتمال الضرر، يعنی يكفی الشک فی وجوب التعلّم، وعندما نفترض وجود الشک؛ فحينئذٍ يكون وجوب التعلّم ثابتاً ولا مجال لجريان الاستصحاب، إنّما يعقل جريان الاستصحاب عندما يكون الأثر مترتباً على الواقع، فبالاستصحاب نحرز الواقع تعبداً، فيترتب هذا الأثر، كأن يكون الأثر مترتباً على واقع العداله، فبالاستصحاب إمّا أن نثبت العداله، فنرتب الأثر الشرعی أو ننفی العداله حتى ننفی الأثر الشرعی، أمّا عندما يكون الأثر مترتبا على الشک، فالشک موجود بالفرض، حيث المفروض أنّ المكلف يشک فی ابتلائه بالحكم فی المستقبل، وهذا الشک يترتب عليه الأثر الشرعی؛ ولذا لا مجال لجريان الاستصحاب. هذه الفكره طبّقها المحقق النائينی(قدّس سرّه) فی موارد عديده ومنها ما تقدّم من أنّه كان يناقش فی الاستدلال بالاستصحاب لإثبات البراءه، فقال بعدم جريان الاستصحاب؛ لأنّه يكفی فی إثبات البراءه مجرّد الشک فی التكليف؛ لأنّ البراءه ليست من آثار الواقع، وإنّما من آثار الشک فی التكليف، فإذا فرضنا أنّ المكلف شاک فی التكليف تثبت البراءه؛ وحينئذٍ لا معنى لإجراء الاستصحاب لإثبات البراءه. نفس هذه الفكره يريد أن يقولها فی المقام، فی المقام وجوب التعلّم الذی

مرجعه إلى وجوب دفع الضـرر المحتمـل، ويكفى فى وجوب دفع الضـرر المحتمـل الشـك فى الابتلاء، وفى محـل كلامنا نحن نفترض احتمال الضرر، وكلامنا هو فى صوره الشك فى الابتلاء؛ وحينئذٍ يجب دفع هذا الضرر المحتمل، ويجب التعلم ولا يصح حينئذٍ الاستدلال بالاستصحاب، لا لنفيه ولا لإثباته.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ۲، ص ۵۰۱.

يُفهم من هـذا الكلام أنّه إذا تمسكنا بالشرط الـذى ذكره وهو أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى؛ فحينئذٍ يقال أنّ المستصحب فى محل الكلام ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى، ويزيد على ذلك النكته الذى ذكرها وهى أنّه لا مجال لجريان الاستصحاب فى محل الكلام باعتبار أنّ الأثر يترتب على الشك، والشك مفروض فى محل الكلام، فلابدّ من الالتزام بوجوب التعلّم ووجوب دفع الضرر المحتمل ولا مجال لإجراء الاستصحاب لنفيه.

السيد الخوئى(قدّس سرّه) أجاب عن هذا الاعتراض بأنّه لا يُعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى؛ بل يكفى فى جريانه أن يترتب عليه أثر. نعم، إذا لم يترتب عليه أثر أصلًا؛ حينئذٍ أدله الاستصحاب قاصره عن الشمول لمثل ذلك؛ حينئذٍ يقول: بناءً على هذا الرأى، وإذا ضممنا إليه رأى آخر هو يلتزم به، وهو أنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى؛ حينئذٍ يتبيّن أنّه فى المقام يمكن إجراء الاستصحاب لنفى وجوب التعلّم ووجوب الفحص، باعتبار أنّ المستصحب وإن كان ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى، لكنّ الاستصحاب يترتب عليه أثر، والأثر هو أنّه يُعبّد المكلف بعدم الابتلاء بالحكم فى المستقبل، يعنى سوف يثبت عدم الابتلاء تعبّداً. إذاً: سوف يصبح المكلف محرزاً لعدم الابتلاء تعبّداً، إذا قلنا بأنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى؛ حينئذٍ سوف يكون هذا الإحراز التعبّدى لعدم الابتلاء يقوم مقام العلم الوجدانى بعدم الابتلاء، وهذا معناه أنّه يمنع من شمول أدله وجوب التعلّم لمثل هذه الحاله؛ لما قلناه سابقاً من أنّ وجوب التعلّم لا معنى له فى حاله العلم الوجدانى بعدم الابتلاء؛ لأنّ وجوبه وجوب طريقى، إذا كان الاستصحاب يقوم مقام العلم الوجدانى بعدم الابتلاء، أيضاً يترتب عليه عدم وجوب التعلّم كما يترتب على العلم الوجدانى بعدم الابتلاء؛ لأنّ وجوب التعلّم مقيّد بعدم العلم بعدم الابتلاء؛ لأنّ العلم مأخوذ فى موضوع وجوب التعلم، فهنا لا مشكله فى إجراء الاستصحاب وترتب الأثر عليه ونفى وجوب التعلّم.

الذی ینبغی أن یقال فی المقام هو أنّ هناک قضیه ینبغی أن تکون واضحه وهی أنّه لا إشکال فی وجوب التعلّم فی فرض العلم بالابتلاء فی المستقبل إذا علم أو احتمل بأنّه إذا ترک التعلم سوف یؤدی ذلک إلی عدم الإتیان بالواجب علی وجهه التام والصحیح. کما أنّه لا ینبغی الإشکال أیضاً فی أنّه لا یجب التعلم فی صوره العلم بعدم الابتلاء. إذاً: الکلام یقع فی صوره الشک واحتمال الابتلاء بالواقع فی المستقبل، فلابد من استثناء صوره العلم بالابتلاء وصوره العلم بعدم الابتلاء، ویقع الکلام فی ما إذا احتمل الابتلاء بالحکم فی المستقبل.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه

قبل أن نکمل البحث الذی شرعنا به، نرجع قلیلًا للبحث السابق حیث نسینا أن نذکر رأیاً للسید الخوئی (قدّس سرّه) یرتبط بالبحث السابق، الإشکال الذی أُثیر فی البحث السابق هو أنّ المشهور جمع بین الحکم بالصحه واستحقاق العقاب علی تفویت صلاه القصر، فکیف یمکن الجمع بینهما ؟ وقد تقدّمت بعض الوجوه لدفع هذا الإشکال.

السید الخوئی (قدّس سرّه) له کلام فی المقام، (۱) یقول: لیس واضحاً الجمع بینهما، الشیء الذی یمکن الالتزام به هو الحکم بصحه صلاه التمام وعدم وجوب الإعاده لو ارتفع الجهل حتی فی داخل الوقت. أمّا استحقاقه للعقاب، فلیس ثابتاً؛ ولذا مجرّد الحکم بصحه ما جاء به لیس فیه مشکله، وإنّما المشکله هی فی الجمع بین الحکم بالصحه وبین استحقاق العقاب؛ لأنّ إن کان ما جاء به صحیحاً وواجباً فی حال الجهل؛ فحینئذٍ لا وجه لاستحقاق العقاب، وإن کان ما جاء به لیس صحیحاً؛ فحینئذٍ لا وجه للحکم بالصحه، فکیف یمکن الجمع بینهما ؟ هو یقول لا نجمع بینهما وإنّما نلتزم بصحه ما جاء به وعدم وجوب الإعاده، لکن لا نلتزم باستحقاقه للعقاب، وذکر بأنّ ما نُسب إلی المشهور من الجمع بین هذین الأمرین لا یمکن الالتزام به؛ بل الصحیح أننا ننکر استحقاق العقاب فی هذه الموارد. والوجه فی ذلک کما ذکر: لو فرضنا أنّ الجاهل بوجوب القصر صلّی قصراً، وفرضنا أنّه تأتّی منه قصد القربه، فهل یُحکم بصحه صلاته، أو لا ؟ إذا حکمنا بصحه صلاته وعدم وجوب الإعاده علیه لو ارتفع جهله بعد ذلک؛ فحینئذٍ لابدّ من الالتزام بأنّ الحکم الواقعی فی حاله الجهل بوجوب القصر هو التخییر بین القصر والتمام؛ لأننا فرضنا أنّ المکلف فی حاله الجهل بوجوب القصر صلّی قصراً مع تأتّی قصد القربه منه وحکمنا بصحه هذه الصلاه وعدم وجوب الإعاده بعد ارتفاع الجهل وانکشاف الحال، وهذا معناه أنّه جاء بما یجب علیه؛ ولذا حکمنا بصحه هذه الصلاه وعدم وجوب الإعاده، وفی نفس الوقت هو لو صلّی تماماً فی هذا الحال أیضاً تصح منه الصلاه.

ص: ۴۳۲

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج ۲، ص ۵۰۸.

إذاً: هوفی حاله الجهل بوجوب القصر إذا جاء بالتمام یجزیه التمام عملاً بالروایات الداله علی إجزاء الصلاه التمام وأنّه قد صحّت صلاته، کما أنّه لو جاء بصلاه القصر فی حاله الجهل بوجوب القصر أیضاً یجزیه ما جاء به حسب ما فرضنا. إذاً: کلٌّ

منهمـا يكون مجزيـاً فی حـاله الجهـل بوجوب القصـر، وهـذا معنـاه أنّ المكلف مخيّر بينهمـا، فيثبت حينئـذٍ التخيير الواقعی، وأنّ المكلف مخيّر واقعاً فی حاله الجهل بوجوب القصـر بين صـلاه القصر وصلاه التمام؛ وحينئذٍ بناءً على هذا لا موجب للعقاب؛ لأنّه قـد جاء بصـلاه القصـر ـــــــــ بحسب الفرض ـــــــــ والمفروض أنّ صـلاه القصـر هی أحد طرفيی التخيير، كما أنّه لو صلّى التمام أيضاً لا موجب للعقاب؛ لأنّه جاء بأحد طرفيی التخيير الواقعی.

نعم، قـد يكون هو عنـدما يأتی بالتمام غير ملتفت إلى هـذا التخيير، لكن هـذا لا يؤثر بالنتيجه حكمه الواقعی هو التخيير. هـذا إذا حكمنا بصحه صلاه القصر مع فرض تأتی قصد القربه منه.

وأمّا إذا حكمنا بفساد الصـلاه الصادر منه فی حاله الجهل بوجوب القصر، فی هذه الحاله لابدّ أن نفترض أنّ الواجب الواقعی هو عبـاره عن صـلاه التمـام على التعيين فی حـال الجهـل، فـإذا كـان الواجب الواقعی فی حـال الجهل تعييناً هو صـلاه التمام، فلماذا يستحق العقاب على ترك صـلاه القصر ؟! مع أنّ الواجب الواقعی عليه فی حاله الجهل بوجوب القصر هو عباره عن صلاه التمام وقـد جـاء بهـا، فلا وجه لاسـتحقاقه العقاب على ترك صـلاه القصـر، وبالنتيجه لا وجه لاسـتحقاقه العقاب، لا على تقـدير الحكم بصحه صلاه القصر الصادره منه فی حاله الجهل بوجوبها، ولا على تقدير الحكم بفسادها، فيرتفع الإشكال.

ص: ۴۳۳

ثمّ ذكر أنّ الصحيح هو الأول، وهو الحكم بصحه صلاه القصر الصادره منه فى حاله الجهل بوجوب القصر مع افتراض تأتّى قصد القربه منه، والنتيجه هى أنّه يلتزم بأنّ المكلف فى حاله الجهل بوجوب القصر مخيّر ولقعاً بين القصر والتمام، وأىّ منهما جاء به يكون صحيحاً ويُحكم بصحته ولا تجب عليه الإعاده. صحه التمام فى حاله الجهل بوجوب القصر تدل عليه الروايات الداله على أنّه قد صحّت صلاته، وأمّا صحه القصر فى حاله الجهل بوجوب القصر، فيمكن التمسك لإثبات صحّتها بإطلاقات الأدله الداله على وجوب القصر فى السفر؛ لأنّ مقتضى إطلاقات هذه الأدله هى أنّها تشمل هذا المكلف وتدل على أنّ القصر واجب عليه. غايه الأمر نرفع اليد عن ظهور هذه الأدله فى الوجوب التعيينى للقصر ونلتزم بالتخيير بين القصر والتمام للمسافر، لكن فى حاله الجهل بوجوب القصر. وظاهره(قدّس سرّه) أنه يلتزم بالتخيير واقعاً بين القصر والتمام فى حاله الجهل بوجوب القصر.

ويمكن أن يقال: أنّ الغرض من ذكر هذا المطلب أنّه أيضاً يريد أن يذكر وجهاً ثبوتياً لدفع الإشكال بأن يُلتزم بصحه الصلاه، لكن لا نلتزم بصحه العقاب، فيكون وجهاً من وجوه دفع الإشكال، ولو من دون الالتزام بالصحه واستحقاق العقاب كما كانت الوجوه السابقه تحاول دفع الإشكال مع الالتزام بكلا الأمرين، بينما هو يحاول أن ينكر أحد الأمرين ويعترف بالأمر الثانى.

يُلاحظ على ما ذكره:

الملاحظه الأولى: أنّ لازمه أنّ المسافر الذى يجهل وجوب القصر والذى يقول هو بأنّ حكمه الواقعى هو التخيير بين القصر والتمام، لو فرضنا أنّ هذا المسافر ترك الصلاه رأساً، لو أراد أن يقضى هذه الصلاه، هل يقضيها قصراً، أو هو مخيّر بأن يقضيها تماماً أو قصراً ؟ الفتوى تقول أنّه يقضيها قصراً، وحتى السيد الخوئى (قدّس سرّه) يقول أنّه يقضيها قصراً، بينما هذا الكلام يعنى أنّه غير ملزم بأن يقضيها قصراً؛ لأنّ حكمه الواقعى هو التخيير بين القصر والتمام؛ وحينئذٍ يمكنه أن يقضيها قصراً، ويمكنه أن يقضيها تماماً، وهذا مما لا يُلتزم به؛ بل حتى السيد الخوئى (قدّس سرّه) نفسه لا يلتزم بكفايه القضاء تماماً.

يمكن أن يقال: بأنّ هذه الملاحظه ليست تامّه، باعتبار عدم وجود ملازمه بين كون الحكم هو التخيير بين القصر والتمام وبين أنّه إذا فاتته الصلاه لابدّ أن يكون مخيراً فى القضاء بين التمام والقصر، وذلك من خلال الموارد التى ذكروها، من قبيل ما لو فاتته الصلاه فى أماكن التخيير بين القصر والتمام، لا إشكال فى أنّه يجب عليه قضاؤها قصراً لا أنّه يخيّر فى قضائها بين القصر والتمام، مع أنّ هناك تخييراً واقعياً بين القصر والتمام، فليكن المقام من هذا القبيل، فلا يشكل نقضاً على السيد الخوئى (قدّس سرّه).

الملاحظه الثانيه: أنّ الحكم بصحه صلاه القصر من المسافر الجاهل بوجوب القصر مع فرض تأتّى قصد القربه منه لا يلازم التخيير الواقعى الذى ذكره؛ إذ يمكن أن يُلتزم بصحه صلاه القصر من المسافر الجاهل إذا تأتّى منه قصد القربه، لكن لا يُلتزم بأنّ هناك وجوباً تخييرياً واقعياً بين صلاه القصر وصلاه التمام، وذلك بإنكار أن يكون التمام أحد طرفى التخيير، أصلًا لا يوجد تخيير، هذا المسافر إنما تجب عليه صلاه القصر، وهو غير مخيّر بين صلاه القصر وصلاه التمام، والحكم بصحّه صلاه التمام منه لا يعنى أنّ الواجب مردد بين القصر والتمام واقعاً؛ بل يمكن تخريج صحه صلاه التمام لو صدرت منه على أساس أحد الوجوه المتقدّمه كالأمر الترتبى، أو بما يقوله صاحب الكفايه(قدّس سرّه) من كفايه الملاك والمصلحه، أو بالأمر بالجامع بناءً على الوجه الرابع المتقدّم. المقصود هو أنّ مجرّد أننا نحكم بأنّ صلاه القصر صحيحه فى حاله الجهل بوجوب القصر وافتراض تأتّى قصد القربه منه، هذا مع الحكم بصحه التمام لا يعنى بالضروره أنّ المكلف مخيّر واقعاً بينهما، يمكن أن نلتزم بصحه صلاه القصر، باعتبارها هى الواجبه عليه، فإن قلت: كيف تصح منه صلاه التمام ؟ قلنا: يمكن تصحيح صلاه التمام بأحد الوجوه المتقدّمه، نكتفى بالتصحيح على اساس الملاك، لكن ليس معناه أنّها واجبه وتكون طرف للتخيير، وأنّ هناك تخييراً واقعياً بين صلاه القصر وصلاه التمام، وإنّما تصح منه إذا جاء بها باعتبار الملاك، أو باعتبار الأمر الترتبى. لا ينحصر توجيه ذلك بما ذكره من أنّ هناك تخييراً بين صلاه القصر وصلاه التمام بحيث أنّ المكلف الجاهل بوجوب القصر مخير واقعاً بينهما حتى نقول إذا صلّى القصر؛ فحينئذٍ لماذا يعاقب ؟ وإذا صلّى التمام لماذا يُعاقب ؟ لأنّه قد جاء بأحد طرفى التخيير الواقعى، فلم يترك واجباً واقعياً حتى يعاقب على تركه؛ بل يقال فى المقام يمكن تخريج ذلك على اساس أحد الوجوه السابقه، فيُلتزم بما التزم به المشهور من أنّ الحكم الواقعى لهذا المكلف هو وجوب صلاه القصر، إن جاء بصلاه التمام فى حاله الجهل بوجوب القصر، فهذا يمكن تخريجه على أساس الوجوه السابقه.

فإذا كان مقصوده بيان وجه ثبوتی لحل المشكله، فحَلّ المشكله لا ينحصر بذلك، وإنّما يمكن الالتزام بما ذكره المشهور من أنّ الواجب هو صلاه القصر وتصح منه صلاه التمام والروايات تدل على صحه صلاه التمام، وتخريجه الثبوتی هو ما تقدم من الوجوه السابقه، وفی نفس الوقت يُعاقب على تركه الواجب الواقعی؛ لأنّ الواجب الواقعی عليه هو صلاه القصر .

الملاحظه الثالثه: هو ما ذكره والذی يرجع إلى ملاحظه الروايات ومقام الإثبات، ويقول غايه الأمر نرفع اليد عن ظهور أدله وجوب القصر على المسافر فی التعيين، فنقول بالرغم من كون المكلف مسافر، لكن عندما يكون جاهلاً بوجوب القصر ليس هناك تعيين لصلاه القصر، وإنّما هو مخيّر بين صلاه القصر وصلاه التمام. هذا ما ذكره.

يمكن أن يقال: أنّ رفع اليد عن هذا الظهور هی قضيه إثباتيه وراجعه إلى الدليل، ومن الممكن إذا كنّا نتكلم فی مقام الثبوت أن لا نرفع اليد عن هذا الظهور ويبقى على حاله ولا داعی لرفع اليد عنه ما دام يمكن حلّ الإشكال بطريق آخر.

نرجع إلى ما ذكرناه فی البحث السابق، وقلنا أنّ الكلام يقع فی أنّ وجوب التعلم هل يختص بصوره العلم وما يشبهه بالابتلاء، أو يثبت حتى فی صوره احتمال الابتلاء ؟ قد يُستدل على عدم وجوب التعلم والفحص حتى مع احتمال عدم الابتلاء باستصحاب عدم الابتلاء. وذكرنا أنّه أشكل عليه بإشكالين وأجاب عنهما. وقلنا أيضاً أنّ كلامنا هو فی صوره الاحتمال، وأنّ العلم بالابتلاء والعلم بعدم الابتلاء خارجان عن محل الكلام، كما أنّه يخرج عن محل الكلام صوره ما إذا كان المكلف يعلم ببقاء شكه إلى آخره، يعنی لا يحتمل أن يعلم بابتلائه بتلك الواقعه فی المستقبل، وإنّما هو سيبقى شاكاً إلى أن تحدث الواقعه؛ لأنّ مثل هذا المكلف تركه للتعلم لا يوقعه فی مخالفه التكليف إطلاقاً؛ بل حتى إذا فرضنا أنّه تعلم حكم صلاه الآيات وكيفيتها ـــــــــ مثلاً ـــــــــ يبقى لا يجب عليه أداؤها؛ لأنّ المفروض أنّه شاك فی تحقق هذا الموضوع، ومع الشك لا تجب عليه صلاه الآيات حتى لو تعلّم حكمها، هذه الصوره أيضاً ينبغی أن تخرج عن محل الكلام. وإنّما الكلام يقع فی ما إذا احتمل أنّه سيعلم بتحقق الموضوع. الكلام هو فی أنّه هل يجب عليه أن يتعلّم، أو لا يجب عليه أن يتعلّم ؟ المُدّعى هو عدم وجوب التعلم عليه، لاستصحاب عدم الابتلاء.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه

كان الكلام فى ما إذا احتمل المكلف ابتلاءه بالواقعه التى لم يتعلم حكمها، فهل يجب عليه تعلّم حكمها، أو لا ؟ قد يقال بعدم وجوب التعلم، واستدل عليه باستصحاب عدم الابتلاء. وقلنا أنّ السيد الخوئى (قدّس سرّه) ذكر إشكالين على هذا الاستصحاب، ودفعهما وقد تقدّم الإشكال الأول ودفعه. والإشكال الثانى الذى نقله عن المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وتقدم الجواب عنه أيضاً.

السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى الجواب عن الإشكال الثانى كأنه يعترف بأنّ موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء وليس الابتلاء الواقعى، وإلّا إذا كان موضوعه هو الابتلاء الواقعى؛ فحينئذٍ يجرى الاستصحاب بلا مشكله حتى إذا قلنا بأنه يشترط فى المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى؛ لأنّ الابتلاء وعدم الابتلاء يصبح موضوعاً لحكم شرعى؛ لأنّ الابتلاء الواقعى موضوع لوجوب التعلم، فنفى هذا الابتلاء الواقعى بالاستصحاب يُنفى به وجوب التعلّم، فيجرى الاستصحاب. هو يعترف بأنّ موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء لا ـ الابتلاء الواقعى، وإنّما هو يُنكر الأمر الثانى الذى ذُكر وهو الاشتراط، فيقول لا يُشترط فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، وإنّما يكفى أن يتحقق الأثر. ويقول أنّ الاستصحاب فى محل الكلام يترتب عليه الأثر، والأثر هو نفى وجوب التعلم، باعتبار أنّ الخارج من أدله وجوب التعلم هو صوره العلم بعدم الابتلاء، وهذا معناه أنّ أدله وجوب التعلم مقيّده بعدم العلم بالابتلاء؛ حينئذٍ كما أنّ العلم الوجدانى بالابتلاء يخرج عن هذه الأدله كذلك صوره قيام العلم التعبّدى بواسطه الاستصحاب على عدم الابتلاء يكون خارجاً من هذه الأدله، فأدله وجوب التعلم لا تشمل صوره العلم بعدم الابتلاء، أعم من ان يكون علماً وجدانياً، أو يكون علماً تعبّدياً.

ص: ۴۳۷

وبعباره أخرى: أنّ دليل الاستصحاب يكون حاكماً على أدله وجوب التعلم؛ لأنّها مقيده بعدم العلم بعدم الابتلاء، فكما إذا علم بعدم الابتلاء وجداناً يرتفع موضوع هذه الأدله، كذلك إذا علم بعدم الابتلاء تعبّداً بالاستصحاب، غايه الأمر أنّ الارتفاع بالاستصحاب يكون ارتفاعاً تعبّدياً، فيكون حاكماً على أدله وجوب التعلم، فبالنتيجه يمكن نفى وجوب التعلم بالاستصحاب، فيكون له ثمره عمليه تظهر فى نفى وجوب التعلم، فيجرى الاستصحاب؛ لأننا لا نشترط فى جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى. هذا معنى جواب السيد الخوئى (قدّس سرّه).

ومن هنا قد يُعترض على هذا الجواب، فيقال: إذا سلّمنا أنّ موضوع وجوب التعلمهو احتمال الابتلاء لا الابتلاء الواقعى؛ حينئذٍ لا يجرى الاستصحاب حتى إذا أنكرنا اشتراط أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، وقلنا بكفايه ترتب أثر عملى على الاستصحاب، وحتى لو قلنا بأنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى، بالرغم من هذا لا يجرى الاستصحاب فى محل الكلام، باعتبار أنّ الأثر العملى الذى يترتب على الاستصحاب كما ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) إنما هو باعتبار حكومته على أدله وجوب التعلم، وهذه الحكومه إنما تكون مسلّمه عندما يكون العلم مأخوذاً قيداً فى الدليل بشكلٍ صريح وواضح، كما هو الحال فى أدله الطهاره(كل شىء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر)، هنا أُخذ العلم بشكل صريح فى دليل الطهاره،

فاستصحاب الطهاره، أو استصحاب النجاسه يكون حاكماً على هذا الدليل ورافعاً لموضوعه تعبّداً؛ لأنّ العلم أَخذ فی موضوع هذا الدليل مما يعنی أنّ الطهاره مُغياه بالعلم بالنجاسه، فعند العلم بالنجاسه يرتفع موضوع الطهاره، فإذا استصحبنا النجاسه؛ حينئذٍ يكون الاستصحاب حاكماً على هذا الدليل، فكما أننا إذا علمنا وجداناً بالنجاسه لا تثبت الطهاره، كذلك إذا علمنا بالتعبد الاستصحابی بالنجاسه أيضاً لا تثبت الطهاره، هذه الحكومه تكون مسلّمه ومقبوله.

ص: ۴۳۸

وأمّا إذا فرضنا أنّ الدليل غير مقيد بالعلم لا وجوداً ولا عدماً، لكن العقل يحكم بأنّه لابدّ أن يكون مقيداً بالعلم، التقييد تقييد عقلى وليس لفظياً، فالدليل خالٍ من التقييد بالعلم، لكن العقل يقول بأنّ هذا الدليل لابدّ أن يكون مقيّداً بالعلم وعدم العلم، فى هذه الحاله لا تكون الحكومه مقبوله؛ لأنّ الدليل ليس مقيداً بالعلم لفظاً، وإنّما قُيِّد بالعلم أو بعدم العلم على أساس الدليل العقلى، وعلى هذا الساس قالوا أنّ دليل الاستصحاب لا يكون حاكماً على دليل الإماره، وإن كان دليل الإماره مقيداً بالعلم وبعدم العلم بالخلاف، لكن التقييد تقييد عقلى لم يؤخذ فى دليل اعتبار الإماره عدم العلم بالخلاف بشكل صريح، وإنما العقل يقول لا يمكن جعل الحجّيه للإماره مع العلم بالخلاف، ولا يمكن الجمع بينهما، أن تُجعل الحجّيه لإمارةٍ مع العلم بمخالفتها للواقع؛ لأنّ الحجّيه حكم طريقى، والحكم الطريقى لا يكون ثابتاً مع العلم بالخلاف، العقل يحكم بعدم إمكان الجمع بين الإماره وبين العلم بالخلاف، فيكون دليل حجّيه الإماره مقيداً بعدم العلم بالخلاف، لكنّ هذا التقييد تقييد عقلى؛ ولأنه تقييد عقلى لا يكون الاستصحاب حاكماً على دليل الإماره، فالحكومه تختص بما إذا كان العلم أو عدم العلم مأخوذاً لفظاً فى نفس الدليل وإلا فلا حكومه؛ وحينئذٍ يقال أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّه فى محل الكلام لدينا أدله وجوب التعلم غير مقيده بالعلم أو عدم العلم لفظاً، وإنما العقل يقول حيث أنّ وجوب التعلم وجوب طريقى لا يكون متحققاً فى صوره العلم بعدم الابتلاء؛ إذ فى حاله العلم بعدم الابتلاء لا معنى للوجوب الطريقى؛ لأنك تعلم بعدم الابتلاء بتلك الواقعه، فلا معنى لوجوب تعلّم حكمها كوجوب طريقى، ومن هنا تكون صوره العلم بعدم الابتلاء خارجه عن دليل وجوب التعلم، فيكون الدليل مقيداً لا محاله بعدم العلم بعدم الابتلاء، لكن هذا التقييد تقييد عقلى وليس تقييداً لفظياً، فتكون صوره العلم بعدم الابتلاء خارجه عن دليل وجوب التعلم ويختص دليل وجوب تعلم الأحكام بعدم العلم بعدم الخلاف، وفى هذه الحاله لا يكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل وجوب التعلم.

هـذا الاعتراض على الجواب الـذى ذكره السـيد الخوئى (قـدّس سرّه) وبناءً على هـذا الاعتراض؛ حينئـذٍ يُنتهى إلى عـدم جريان الاستصـحاب فى محـل الكلاـم. نعم، الاستصـحاب يجرى فى حـاله واحـده، وهى حـاله مـا إذا قلنا بأنّ موضوع وجوب التعلم هو الابتلاـء الـواقعى؛ لأـنّ الابتلاـء موضـوع لوجـوب التعلم، فيجرى الأصـل الـذى ينفى الموضوع، حـتى بنـاءً على الاـشتراط يجرى الاستصحاب؛ لأنّ الابتلاء هو موضوع لوجوب التعلم، فاستصحاب عدم الابتلاء ينفى الموضوع تعبّداً، وبالتالى ينفى الحكم أيضاً، فينتفى الحكم ولا يجب التعلم.

أمّا إذا قلنـا أنّ موضوع وجوب التعلم ـــــــ كمـا هو الصـحيح ـــــــ ليس هو الابتلاء الواقعى، وإنّما هو عـدم العلم بعـدم الابتلاء، يعنى احتمال الابتلاء، فى هذه الحاله لا يجرى الاستصحاب بناءً على ما ذكرناه أخيراً.

السـيد الخوئى (قـدّس سرّه) بعـد أن ردّ الاعتراضـين السـابقين بمـا ذكره، وتبين أنّ جوابه عن الاـعتراض الثـانى ليس تامّـاً، وأنّ الاعتراض الثانى تام. ثمّ أجاب عن جريان الاستصحاب فى المقام بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ إطلاق دليل وجوب التعلم يشـمل حاله الشك. نعم هو لا يشـمل حاله العلم بعدم الابتلاء، ولا يصح تخصيص أدلـه وجـوب التعلم بصـوره العلم أو الاطمئنـان بالابتلاـء، لكونهـا حالاـت نـادره، أغلب الحالاـت الـتى تعرض على الإنسـان فى الشـبهات وفى المسائـل هى حالاـت احتمـال الابتلاـء، فـإذا بنينـا على إخراج حالاـت الشـك واحتمـال الابتلاـء من هـذه الأـدله ونخصصـها بصوره العلم أو الاطمئنـان بالابتلاء حتى يجب التعلم، فهـذا تخصـيصٌ للـدليل بالفرد النادر، وهو مسـتهجن، فبالنتيجه دليل وجوب التعلم كما يشـمل حاله العلم بالابتلاء كـذلك يشـمل حاله الشك والاحتمال، وبناءً على هذا سوف يقوم دليل على وجوب التعلم فى حـاله الشـك التى هى محـل كلامنـا ولاـ تصـل النوبه إلى الاستصـحاب، فلاـ يجرى الاستصـحاب لوجود دليل اجتهادى يـدل على وجوب التعلم فى حاله الشك؛ لأنّ تخصـيص هـذا الـدليل بحالات العلم أو الاطمئنان بالابتلاء تخصـيص لها بالفرد النادر. (١)

ص: ۴۴۰

١- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج ٢، ص ٥٠٢.

یمکن التشکیک فی هذا الجواب، باعتبار أنّنا لا نسلّم أنّنا إذا أخرجنا حالات الشک من أدله وجوب التعلم سوف یکون تخصیصها بالباقی مستهجناً عرفاً، هی حالات لیست نادره؛ لأنّه لدینا حالات العلم التفصیلی بالابتلاء، وهذه حالات لیست نادره، کثیراً ما یعلم المکلف بأنّه سیبتلی ببعض الوقائع التی لا یعرف حکمها. إذاً: حالات العلم التفصیلی بالابتلاء لیست نادره، فإذا ضممنا إلی ذلک حالات العلم الإجمالی بالابتلاء، بعض الأحیان المکلف لا یعلم تفصیلاً بالابتلاء بهذه الواقعه، لکنّه یعلم إجمالاً بأنّ الوقائع التی ستمر علیه فی ما تبقی من حیاته أنّه سیبتلی ببعض الوقائع التی لا یعرف حکمها والتی یکون ترک تعلم حکمها من الآن مؤدیاً إلی المخالفه، المجموع لا یکون شیئاً نادراً بحیث یکون تخصیص الأدله بهذا المجموع مستهجناً عرفاً، فیمکن أن یختص الدلیل بها ولا یکون مستهجناً عرفاً.

الجواب الثانی: فی هذا الجواب ذکر مسأله العلم الإجمالی، قال بأنّ الغالب فی موارد احتمال الابتلاء هو وجود العلم الإجمالی بابتلاء المکلف فی ما بقی من عمره ببعض الوقائع التی لا یعلم حکمها والتی إذا لم یتعلّم حکمها الآن، فسوف یؤدی به إلی المخالفه، فإذا علم إجمالاً بذلک؛ فحینئذٍ لا یجوز التمسک بالاستصحاب، کل واقعه یشک أنّه سیبتلی بها أو لا، لا یجوز له أن یجری فیها استصحاب عدم الابتلاء؛ لأنّ استصحاب عدم الابتلاء فی هذه الواقعه معارض باستصحاب عدم الابتلاء فی الوقائع الأخری، ولا ترجیح، وإجراء الاستصحاب فی جمیع الوقائع ترخیص فی المخالفه القطعیه فی المعلوم بالإجمال؛ فحینئذٍ یتعارض استصحاب عدم الابتلاء فی هذه الواقعه مع استصحاب عدم الابتلاء فی الوقائع الأخری، فتسقط الاستصحابات، فلا یمکن إجراء استصحاب عدم الابتلاء فی شیءٍ من المشتبهات.

ص: ۴۴۱

هـل هنـاك علم إجمـالى بهـذا الشـكل ؟ من الواضـح جـداً بـأنّه ليس كـل الوقـائع مما يكون ترك تعلم حكمها موجباً لمخالفه التكليف به على تقدير الابتلاء بها. صحيح هو لا يعرف حكمها فعلاً، لكن بإمكانه أن يتعلم حكمها حين الابتلاء بها، فلا نستطيع أن نثبت وجوب التعلم على المكلف فى كل واقعه يجهل حكمها الآن، وإنّما يجب تعلّم حكمها على تقدير شـمول الدليل له فى مـا إذا كـان ترك التعلّم مؤديـاً إلى مخـالفه الحكم، أمّـا إذا كـان بإمكـانه أن يتعلم حكمهـا عنـدما يبتلى بها، فلا نسـتطيع القول بوجوب تعلم حكمها من الآن. إذاً: هكذا وقائع مما يمكن تعلم حكمها بعد الابتلاء خارجه عن العلم الإجمالى، ولا يستطيع العلم الإجمالى أن ينجّز وجوب التعلم فيها.

كذلك ينبغى إخراج ما إذا فرضنا أنّ المكلف لا يعلم حكم الواقعه الآن، وفى المستقبل عندما يبتلى بها أيضاً لا يتمكن من تعلم حكمهـا، وإنّمـا يتمكن من امتثـال هـذا الحكم بنحو صـحيح، ولو عن طريق الاحتياط وأمثاله، فى هـذه الحاله أيضاً لا يجب عليه تعلم الحكم؛ لأنّ تعلم الحكم طريقى والغرض منه هو الإتيان بالواجب بنحوٍ صـحيح، وهـذا المكلف يتمكن من الإتيان بالواجب بنحوٍ صحيح. هذه الحاله أيضاً لابدّ من إخراجها عن محل الكلام.

إذاً: أطراف العلم الإجمـالى الـتى ذكرهـا السـيد الخوئى (قـدّس سرّه) سوف يكون عبـاره عن خصوص الوقـائع الـتى لا ـ يتمكن المكلف من معرفه حكمها على تقـدير الابتلاء بها، ولا من امتثالها صـحيحه ولو عن طريق الاحتياط. هـذه هى الوقائع التى يُدّعى أننـا نعلم إجمالاً ـ بـأنّ المكلف سـيبتلى بها فى المسـتقبل، وهـذا العلم الإجمالى يمنع من إجراء الاستصـحاب فى كل موردٍ؛ لأنّه معارض بالاستصحاب فى الموارد الأخرى.

ص: ۴۴۲

بعد إخراج الموارد والوقائع التی یتمکن المکلف من معرفه حکمها بعد الابتلاء بها، والوقائع التی یتمکن المکلف فیها من الإتیان بالواجب صحیحاً ولو عن طریق الاحتیاط، الباقی من الوقائع، هل هناک علم إجمالی بأنّه سیبتلی ببعضها، أو لا ؟ قد یقال: غیر واضح وجود علم إجمالی بعد أنّ صغّرنا من دائره هذا العلم الإجمالی، فإذا شککنا فی وجود هذا العلم الإجمالی؛ فحینئذٍ لا یتم هذا الدلیل.

إلی هنا یتبین أنّ الصحیح فی مقام الجواب عن الاستصحاب هو الاعتراض الثانی الذی ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) بالتفسیر الذی ذکرناه، وأنّ ما ذکره السید الخوئی (قدّس سرّه) لیس تامّاً، فالصحیح هو عدم جریان الاستصحاب فی المقام بناءً علی أنّ موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء لا الابتلاء الواقعی.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه

تقدّم فی الدرس السابق البحث عن الشرط الأول من شرائط جریان البراءه وهو الفحص. بعد ذلک نتکلّم عن شرطین آخرین ذُکرا لجریان البراءه:

الشرط الأول: هو أن لا یکون جریان البراءه مستلزماً لثبوت حکم إلزامی من جهةٍ أخری. ومُثّل لذلک بما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءین(موارد العلم الإجمالی) فأنّ جریان البراءه عن وجوب الاجتناب فی أحد الإناءین یلازم ثبوت وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر؛ لأجل العلم الإجمالی بوجوب الاجتناب عن أحدهما، باعتبار نجاسته، فالبراءه الجاریه فی أحد الطرفین تلازم ثبوت وجوب الاجتناب فی الطرف الآخر، فیلزم من جریان البراءه ثبوت حکم إلزامی من جهه أخری، وفی هذه الحاله لا تجری أصاله البراءه.

ص: ۴۴۳

الشرط الثانی: هو أن لا یکون جریان البراءه موجباً للضرر علی مسلم، أو من بحکمه، کما لو فرضنا أنّ فتح الإنسان للقفص مستلزماً لطیران ما فیه، أو أمسک رجلاً فهربت دابته، هناک لا یمکن جریان البراءه لإثبات حلّیه فتح القفص؛ لأنّ إجراء البراءه لإثبات جواز فتح القفص أو جواز إمساک الرجل فی المثال الثانی یستلزم إیقاع الضرر بالمسلم، فلا یجوز إجراء البراءه حینئذٍ.

الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی رسائله نقل عن الفاضل التونی فی الوافیه أنه ذکر هذین الشرطین واشترطهما فی جریان البراءه، والفاضل التونی من علمائنا الفضلاء المعروفین الذین أهتم علماؤنا بآرائه، خصوصاً فی الأصول. (۱)

الکلام یقع فی الشرط الأول: وهو أن لا یکون جریان البراءه مستلزماً لثبوت حکم إلزامی من جهةٍ أخری، هذا الشرط یمکن تخریجه علی أساس أحد شیئین:

التخریج الأول: أنّ الأصل حینئذٍ یکون مثبتاً، والأصل المثبت لیس حجه، باعتبار أنّ ترتب وجوب الاجتناب عن أحد الإناءین علی إجراء البراءه فی الإناء الآخر هو ترتّب عقلی لوضوح عدم وجود ترتب بینهما بحسب الواقع، وإنما هو ترتب عقلی، باعتبار العلم الإجمالی؛ لأنّ المکلف یعلم إجمالاً بنجاسه أحدهما؛ حینئذٍ إذا جرت البراءه ونفت وجوب الاجتناب فی أحد الإناءین، عقلاً یترتب وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر. فی الواقع یمکن أن یکون کلا الإناءین مما لا یجب الاجتناب عنه، أو کلا الإناءین مما یجب الاجتناب عنه، فلا یوجد فی الواقع ترتب بینهما، وإنما الترتب قائم علی أساس العلم الإجمالی، فلأجل العلم الإجمالی بوجوب الاجتناب عن أحدهما یکون إجراء الأصل فی أحد الطرفین مستلزماً لثبوت وجوب الاجتناب فی الآخر. وبناءً علی هذا یکون إثبات وجوب الاجتناب فی الطرف الآخر بإجراء البراءه فی أحد الطرفین؛ یکون حینئذٍ داخلاً فی الأصل المثبت، فتکون أصاله البراءه بهذا الاعتبار أصلاً مثبتاً، والأصل المثبت لیس حجّه.

ص: ۴۴۴

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۴۴۹.

الظاهر أنّ هذا التخريج غير تام، وذلك باعتبار أنّ المانع من جريان البراءه فى أحد الطرفين ليس هو كونه مثبتاً، بدليل أننا إذا فرضنا قيام الإماره فى الطرفين على عدم وجوب الاجتناب، أو فرضنا دلّت الإماره على عدم وجوب الاجتناب فى هذا الطرف وقامت إماره أيضاً على عدم وجوب الاجتناب فى الطرف الآخر، فلا تجرى الإماره فى أحدهما، ليس لأجل المثبتيه، باعتبار أنّ مثبتات الإماره حجّه، ولكن مع ذلك لا تجرى، وكذلك الأصل لا يجرى فى أحد الطرفين لا لكونه مثبتاً، وإنّما لا يجرى لأجل المعارضه، الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى يُعارض بالأصل فى الطرف الآخر، فالمعارضه هى التى تمنع من جريان الأصل فى أحد الطرفين، لا أنّ كونه مثبتاً هو الذى يمنع من جريانه.

نعم، لو فرضنا أنّ الأصل لا يجرى فى أحد الطرفين لسببٍ ما، بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا مانع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين بناءً على مسلك الاقتضاء، فبناءً على مسلك الاقتضاء فى تنجيز العلم الإجمالى لا مانع من إجراء الأصل فى أحد الطرفين إذا لم يكن له معارض فى الطرف الآخر، فإذا فرضنا أنّ الأصل لا يجرى فى الطرف الآخر لسببٍ من الأسباب، فى هذه الحاله لا مانع من جريان الأصل فى الطرف الأول لأنّه ليس له معارض بحسب الفرض، وبناءً على مسلك الاقتضاء المانع من جريان الأصل فى الطرف هو المعارضه، فمع عدم المعارضه لا مانع من إجراء الأصل فى ذاك الطرف، لكن إذا أجرينا الأصل فى أحد الطرفين وليس له معارض فى الطرف الآخر، وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر الذى لم يجرِ فيه الأصل ليس من آثار إجراء البراءه فى هذا الطرف حتى يقال بالمنع من جريانه لكونه مثبتاً، وإنّما هو من آثار تنجيز العلم الإجمالى بعد فرض عدم وجود المؤمّن فى ذاك الطرف، باعتبار أنّ ذاك الطرف كما فرضنا لا يجرى فيه الأصل المؤمّن، فيكون من آثار تنجيز العلم الإجمالى وجوب الاجتناب عن ذاك الطرف لعدم وجود المؤمّن، هذا الطرف وجد فيه مؤمّن؛ لأنّ البراءه تجرى فيه وليس له معارض، لكن الطرف الآخر يجب الاجتناب عنه، ووجوب الاجتناب عنه ليس من آثار جريان البراءه فى هذا الطرف، وإنما باعتبار أنّ العلم الإجمالى ينجّز أطرافه إذا لم يكن هناك مانع من هذا التنجيز، والمفروض عدم وجود مانع فى ذاك الطرف؛ لأنّ الأصل كما فرضنا بالفرض لا يجرى فى ذلك الطرف لسببٍ من الأسباب. هذا بناءً على الاقتضاء.

وأمّا بناءً على مسلك العلّيه التامه؛ حينئذٍ بقطع النظر عن المعارضه لا تجرى البراءه فى أحد الطرفين حتى يقال أنّ الجريان فى أحد الطرفين يستلزم وجوب الاجتناب فى الطرف الآخر. بناءً على هذا الأصل المؤمّن فى أحد طرفى العلم الإجمالى إمّا أن لا يجرى أصلاً، وإمّا أن يجرى ويسقط بالمعارضه، أو يجرى، ولكنّه لا يترتب على جريانه ثبوت حكم إلزامى فى الطرف الآخر.

إمّا أن لا يجرى أصلًا بناءً على مسلك العلّيه التامه، أو يجرى ويسقط بالمعارضه بناءً على مسلك الاقتضاء، أو يجرى ولا يسقط بالمعارضه لعدم وجود معارضه، ولكن لا يترتب على جريانه وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، وإنّما يكون وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر ثابتاً باعتبار منجّزيه العلم الإجمالى. وفى كل الحالات لا يصح تعليل عدم جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى بكونه أصلًا مثبتاً. هذا كله فى موارد العلم الإجمالى وهو المثال الذى ذُكر لهذا الشرط كما فى الوافيه، هو ذكر هذا مثالاً ـ لهذا الشرط، يعنى ذكر موارد العلم الإجمالى كمثال لهذا الشرط. أما غير موارد العلم الإجمالى، هنا لا مانع ظاهراً من أن يقال بأنّ أصاله البراءه لا ـ تجرى فى غير موارد العلم الإجمالى إذا أُريد به إثبات اللوازم المترتبه على مورد الأصل، وهكذا الأحكام الشرعيه المترتبه على تلك اللوازم، إذا أُريد بإجراء الأصل إثبات اللازم وما يترتب على اللازم من آثار شرعيه؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ الأصل لا يجرى لكونه أصلًا مثبتاً، لكنّ هذا شىء لا يختص بأصاله البراءه؛ بل يثبت فى كل الأصول العمليه بما فيها الاستصحاب الذى هو أرقى أنواع الأصول العمليه، حتى الاستصحاب إذا أُريد به إثبات اللوازم والآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم يكون أصلًا مثبتاً فلا ـ يجرى، ليس شيئاً مختصاً بأصاله البراءه، وإنما يجرى فى كل الأصول العمليه. هذا التخريج الأول وقد تبيّن أنّه لا يصح تطبيقه على موارد العلم الإجمالى.

التخريج الثانی: أن يقال أنّ هذا الشرط مبنی علی دعوی أنّ دليل البراءه وارد مورد الامتنان، فالبراءه تثبت بملاک الامتنان بحسب دليلها؛ فحينئذٍ لا يجری دليل البراءه فی مورد يكون فی جريانه ما ينافی الامتنان، وهذا يُطبق علی هذا الشرط، إجراء البراءه فی المقام يستلزم فی بعض الأحيان وفی بعض الأمثله ثبوت تكليف أشد صعوبه وكلفه من التكليف المنفی بالبراءه، ويُمثل لهذا بمثال إجراء البراءه عن اشتغال الذمّه بالدَين عند الشک فی ذلک والذی يستلزم تحقق الاستطاعه، وبالتالی وجوب الحج علی المكلف، فيقال أنّ أصل البراءه فی المقام لنفی اشتغال الذمّه لا يجری؛ لأنّه يلزم من جريانه خلاف الامتنان؛ إذ أیّ امتنان فی أن نرفع عن هذا وجوب أداء الدين ونثبت عليه تكليفاً أكثر كلفه ومشقه منه ؟! فحينئذ لا يجوز إجراء هذا الأصل؛ لأنه جريانه لإثبات حكم لزومی هو خلاف الامتنان؛ بل يمكن تطبيق هذه الفكره حتی علی المثال المتقدّم، بأن يقال أنّ إجراء البراءه لنفی وجوب الاجتناب عن هذا الطرف إذا استلزم إثبات وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، يكون أيضاً خلاف الامتنان، وإن كان قد لا يكون هذا أشد كلفه، ومساوياً فی الكلفه والمشقه للتكليف المنفی بأصاله البراءه، لكن بالنتيجه ليس فی نفی هذا التكليف وإثبات تكليف آخر وإن كان مساوياً له فی الكلفه والمشقه ليس فی ذلک امتنان، فعلی هذا الساس اشتُرط هذا الشرط؛ لأنّه فی الموارد التی يُراد إثبات حكم لزومی أشد كلفه أو مساوٍ للتكليف المنفی فی الكلفه والمشقّه، لا يشمله دليل البراءه؛ لأنّه خلاف الامتنان والبراءه فی ذلک الدليل ثابته بملاک الامتنان.

هذا التخريج: أولاً: هو خلاف ظاهر كلام صاحب الفكره فى المقام الفاضل التونى(قدس سره) كما هو ظاهر فى الوافيه أنه ليس ناظراً إلى هذه القضيه. نعم، يمكن أن يكون ناظراً إلى هذه القضيه فى الشرط الثانى كما سيأتى فى اشتراط أن لا يكون جريان البراءه فى مورد مستلزماً للضرر بمسلم، لكن فى هذا الشرط لا يظهر من كلامه ما ذُكر من أنه يريد أن يخرج هذا الشرط على اساس الامتنان فى دليل البراءه. الظاهر من كلامه إما أنّه ناظر إلى المثبتيه، أو ناظر إلى شىء آخر، يعنى أنّ البراءه ليس لها القابليه لإثبات شىء، وإنما لسانها لسان الرفض والنفى، وليس لسانها لسان الإثبات، فلا يمكن إثبات شىءٍ استناداً إلى البراءه. على كل حال لا يظهر من كلامه النظر إلى مسأله الامتنان.

مضافاً إلى ذلک أنّ البراءه فى معظم أدلتها ليس فيها امتنان ولسانها ليس امتنانياً، هذا المطلب ذكروه فقط فى حديث الرفع بنكته أنّه ورد فيه(رُفع عن أمتى ....الأمور التسعه) فقالوا أنّ هذا لسانه لسان الامتنان. أمّا الآيات المستدل بها على البراءه والاحاديث فليس فيها لسان امتنان ولم يقل أحد أنها ثابته بملاک الامتنان، وإنّما ادُعى ذلک فى خصوص حديث الرفع على كلامٍ أنه ما هو المقصود بالامتنان فى ذلک الحديث، لكن على كل التقادير هو لا يوجب تقييد إطلاق سائر الأدله الداله على البراءه. بمعنى أنّ سائر الأدله الداله على البراءه كما تثبت فى موارد الامتنان تثبت فى غير موار الامتنان، فتبقى على إطلاقها ولا داعى لتقييدها بخصوص ما إذا كان جريان البراءه فيه امتنان؛ فحينئذٍ يمكن التمسک بإطلاقها فثبات الإطلاق، وبالتالى عدم صحّه هذا التخريج لهذا الاشتراط.

ص: ۴۴۸

هناک شیء قد یُذکر فی المقام: وهو أن یقال أنّ المراد هو أنّ الحکم الإلزامی إذا کان مترتباً علی ثبوت الإباحه، فلا یثبت بأصاله البراءه، إذا کانت هناک ملازمه بین الحکم الإلزامی وبین الإباحه، هذا الحکم الإلزامی لا یثبت بأصاله البراءه التی تثبت الإباحه، وإن کان هناک ملازمه بین الإباحه وبین الحکم الإلزامی، لکن أصاله البراءه لا یمکنها إثبات ذلک الحکم الإلزامی فی محل الکلامی.

هذا الکلام صحیح فی الجمله، بمعنی أننا لابدّ أن نلحظ نوع الترتب ونوع الملازمه بین الحکم الإلزامی وبین الإباحه. تارهً نفترض أنّ الملازمه ثابته بین الحکم الإلزامی وبین الإباحه الواقعیه، إذا کان المقصود هو ترتب الحکم الإلزامی علی الإباحه الواقعیه، فواضح أنّه یصح أن یقال أنّ أصاله البراءه لا یمکنها إثبات الحکم الإلزامی؛ لأنّ أصاله البراءه لا یثبت بها الإباحه الواقعیه، وحیث أنّ الملازمه بین الإباحه الواقعیه والحکم الإلزامی، فلا یمکننا أن نثبت بأصاله البراءه فی المقام الحکم الإلزامی؛ لأنّ أصاله البراءه لا یثبت بها الإباحه الواقعیه، وأخری نفترض أنّ الملازمه بین الحکم الإلزامی وبین الإباحه الأعم من الواقعیه والظاهریه، بمعنی أنّ الحکم الإلزامی کما یترتب علی الإباحه الواقعیه یترتب أیضاً علی الإباحه الظاهریه بحیث تکون الإباحه الظاهریه أشبه بموضوع لذلک الحکم الإلزامی، کما أنّ الإباحه الواقعیه کذلک، فی هذه الحاله لا یمکن أن یقال أنّ أصاله البراءه یترتب علیها ذلک الحکم الإلزامی، باعتبار أنّ أصاله البراءه حینئذٍ سوف تثبت إباحه ظاهریه بحسب الفرض، والمفروض أنّ هناک ترتباً بین الحکم الإلزامی وبین الإباحه الظاهریه، وکأنّ الإباحه الظاهریه موضوع للحکم الإلزامی، فیکون ترتب الحکم الإلزامی علی الإباحه الظاهریه ترتب شرعی؛ حینئذٍ أصاله البراءه تثبت الإباحه الظاهریه یترتب علیه حکمه، فیمکن أن تکون أصاله البراءه فی المقام مثبته لذلک الحکم الإلزامی.

ص: ۴۴۹

المحقق النـائینی(قـدّس سـرّه) مثّـل للحاله الأولی بترتب وجوب الحـج علی عـدم اشـتغال الـذمّه بالـدین، هو یقول وجوب الحج مترتب علی عـدم اشـتغال الذمّه بالدین واقعاً ولیس الأعم من عدم اشـتغال الذمّه بالدین واقعاً وظاهراً، أصاله البراءه لا تثبت عدم اشـتغال الـذمّه واقعاً، وإنّما تثبت عـدم اشـتغال الذمّه ظاهراً؛ ولذا هنا نسـتطیع القول أنّ أصاله البراءه لا یترتب علیها ذلک الحکم الإلـزامی الـذی هو وجوب الحـج فی هـذا المثـال. ومثّـل للحـاله الثـانیه بمسأله جواز التطوّع لمن علیه فریضه، یقول أنّ مناسـبات الحکم والموضوع خلافاً لما قد یظهر من الدلیل تقتضـی ترتب اسـتحباب التطوع لمن لم یتنجز علیه وجوب الفریضه، ولیس فقط من لم تجب علیه الفریضه واقعاً، مناسـبات الحکم والموضوع تقتضـی هذا التعمیم بحیث یکون موضوع اسـتحباب التطوّع هو من لم تثبت علیه الفریضه واقعاً، أو ظاهراً، فإذا شککنا فی وجوب الفریضه وجرت أصاله البراءه لنفی وجوبها، کفی هذا لترتیب الأثر الذی هو استحباب التطوع.

بالنسـبه إلی ما یرتبط بالشـرط الثانی الذی هو أن لا یکون جریان البراءه مسـتلزماً لإیقاع الضرر بمسلم، تخریج هذا الشرط یکون علی أساس مسأله الامتنان، باعتبار أنّ دلیل البراءه وارد مورد الامتنان وبملاک الامتنان؛ فحینئذٍ لا یمکن أن یجری فی موردٍ یلزم من جریانه الإضـرار بمسـلم أو من بحکم المسلم؛ لأنّ هذا خلاف الامتنان، ولابدّ من ضم أنّ المقصود بالامتنان لیس هو الامتنان الشخصی، وإلا قد یکون فیه امتنان علی شخص المکلف عندما یجری البراءه، لکن المقصود بالامتنان هو الامتنان العام، یعنی أن لا یکون جریان البراءه فیه إضرار فی حق شخص آخر، هذا یکون فیه خلاف الامتنان، فلا یکون مشمولاً لدلیل البراءه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

تقدّم الكلام الشرط الثاني من الشرطين اللذين ذكرناهما لجريان أصاله البراءه، وهو أن لا يكون جريان البراءه موجباً للضرر على مسلم، أو من بحكمه.

والظاهر أنّ تخريجه يكون على أساس ما تقدّم في الشرط الأول من تخريجه على أساس الامتنان بأن يُدّعى أنّ أدله البراءه مقيده بالامتنان، بمعنى أنّها تثبت البراءه بملاك الامتنان، إذا ثبت ذلك، فهذا معناه أنّ هذه الأدله لا تشمل المورد الذي يلزم من إجراء البراءه فيه خلاف الامتنان، وإنما هي تختص بالموارد التي لا يلزم من إجراء البراءه فيها ما يخالف الامتنان. بناءً على هذا الفهم في أدله البراءه؛ حينئذٍ يقال بأنّ المراد بالامتنان في أدله البراءه هو الامتنان على الأمه، أي على المجموع، في حديث الرفع قال الرسول(صلّى الله عليه وآله): (رفع عن أمتي ما لا يعلمون ..... الحديث) فالامتنان لا يراد به الامتنان على شخص المكلف الذي يريد أن يجري البراءه، وإنّما المقصود الامتنان على الأمّه، ولا إشكال في أنّ إجراء البراءه في موردٍ إذا لزم منه الإضرار بمسلم، يكون خلاف الامتنان الذي يُفهم من حديث الرفع؛ إذ أيّ امتنان على الأمّه في إيقاع ضرر ببعض أفراد هذه الأمّه. قد يكون جريان حديث الرفع بالنسبه إلى شخص هذا المكلف فيه امتنان حيث رفع عنه هذا التكليف، لكنه عندما يلزم من ذلك إيقاع ضررٍ بالغير، فأنّه يكون خلاف الامتنان الذي يُفهم من دليل البراءه؛ لأنّ المراد بالامتنان هو الامتنان على الأمه وعلى المجموع؛ ولذا لا تكون البراءه جاريه في الموارد التي يلزم من جريان البراءه فيها خلاف الامتنان؛ ولذا صار هذا شرطاً في جريان البراءه. فالظاهر أنّ تخريج هذا الشرط يكون على هذا الأساس.

ص: ۴۵۱

لكن تقدّم في الشرط الأول أنّ معظم أدله البراءه ليس فيها ما يشير إلى أنّ النكته في إثبات البراءه هي الامتنان، الآيات الشريفه التي استدل بها على البراءه ليس فيها ما يشير إلى أنّ الملاك هو الامتنان، وأنّ البراءه ثابته بنكته الامتنان. وهكذا حديث الحل، وحديث الحجب لا يُفهم منه الامتنان بهذا المعنى، معظم الأدله التي يستدل بها على البراءه، خصوصاً إذا آمنا بالبراءه العقليه ليس فيها ما يشير إلى أنّ النكته هي الامتنان. نعم، ادُعي ذلك في حديث الرفع بالخصوص، لخصوصيه في حديث الرفع ادّعي أنّه يُستفاد منه اعتبار الامتنان وأنّ هذا الحديث لا يشمل الموارد التي يلزم من جريان البراءه فيها ما يخالف الامتنان، على تقدير تماميه هذه الدعوى، وهي غير بعيده في حديث الرفع، فلا مانع من التمسك بإطلاق أدله البراءه الأخرى لإثبات جريانها حتى في هذه الموارد التي يلزم من جريان البراءه فيها ما يخالف الامتنان، ومن الواضح أنّ حديث الرفع لا يوجب تقييد هذه الأدله، ولا يمنع من التمسك بإطلاقها في الموارد التي نتكلّم عنها؛ وذلك لأنّ حديث الرفع ليس له مفهوم، يعني هو لا يدل على أنّه في كل موردٍ لا يكون في جريان البراءه امتنان، فلا تجري فيه البراءه، وإنّما هو يدل على أنّ النكته في الرفع عن الأمه هو الامتنان على الأمه، فهذه النكته موجوده في حديث الرفع، ومقتضى ذلك أنّ حديث الرفع لا يشمل الموارد التي يكون جريان البراءه فيها خلاف الامتنان، فلا نستدل بحديث الرفع، لكن بالإمكان الاستدلال على البراءه بالبراءه العقليه، إذا آمنا بالبراءه العقليه؛ فحينئذٍ

یمکن الاستدلال علی البراءه فی تلک الموارد بالبراءه العقلیه، بالنتیجه هو یشک فی التکلیف، وأدله البراءه العقلیه تقول بقبح العقاب بلا بیان، فتجری البراءه فی حقه حتی إذا استلزم ذلک إلحاق الضرر بالغیر، البراءه العقلیه تجری بالخصوص بلا إشکال، وهکذا معظم الأدله المستدل بها علی البراءه لیس فیها ما یوجب تقییدها بما إذا کان فی جریانها امتنان.

ص: ۴۵۲

إذاً: مقتضى إطلاق تلك الأدله هو التمسک بها فى هذه الموارد التى نتكلم عنها. نعم، حديث الرفع بالخصوص لا يجوز التمسک به؛ لأنّه وارد بلسان الامتنان، لكن هذا لا يمنع من إجراء الأدله الأخرى فى هذه الموارد، وسرّه أنّ حديث الرفع ليس له مفهوم حتى يكون مقيداً لإطلاق الأدله الأخرى.

من هنا جرت عاده الجماعه على التعرّض لقاعده لا ضرر فى هذا المقام باعتبار أنّ الكلام فى الشرط الثانى لجريان البراءه الذى هو أن لا يكون فى جريانها ما يوجب إيقاع الضرر بالغير، جرت العاده أن يبحثوا فى قاعده(لا ضرر) ونحن أيضاً ندخل فى هذا البحث بالمقدار الذى يتيسر.

(قاعده لا ضرر)

الكلام فى هذه القاعده يقع فى مقامات:

المقام الأول: يقع الكلام فى الروايات التى تدل على نفى الضرر ومدى إمكان الاعتماد على هذه الروايات من ناحيه السند، وماذا يثبت بهذه الروايات ؟ هل تثبت الحجّيه التعبّديه فقط ؟ أو يثبت بهذه الروايات ما هو أكثر من ذلک ؟ يثبت التواتر ـــــــــــ مثلًا ـــــــــــ بحيث يكون الدليل حجّه قطعيه لا حجّه ظنيه تعبّديه. فلابدّ من بحث هذه الروايات من حيث السند. وقبل ذلک لابدّ من استعراض هذه الروايات التى تدل على نفى الضرر فى المقام.

هذه الأخبار قُسّمت إلى طوائف:

الطائفه الأولى: هى الطائفه الوارده فى قصه سمُره بن جندب مع الأنصارى. هناک عدّه روايات دلّت على نفى الضرر وموردها قصه سمُره بن جندب مع الأنصارى، والروايات التى تعرّضت إلى ذلک عديده:

الروايه الأولى: ما رواه الشيخ الكلينى(قدّس سرّه) فى الكافى، عن عدّه من أصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زراره، عن أبى جعفر(عليه السلام)، قال:

(إنّ سمُره بن جندب كان له عذق فی حائط لرجلٍ من الأنصار، وكان منزل الأنصاری بباب البستان وكان یمر به إلی نخلته ولا یستأذن، فكلمه الأنصاری أن یستأذن إذا جاء، فأبی سمُره، فلمّا تأبی جاء الأنصاری إلی رسول الله "صلّی الله علیه وآله وسلّم" فشكا إلیه وخبّره الخبر، فأرسل إلیه رسول الله "صلّی الله علیه وآله وسلّم" وخبّره بقول الأنصاری وما شكا، وقال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبی، فلما أبی ساومه حتی بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبی أن یبیع، فقال: لک بها عذق یُمد لک فی الجنه، فأبی أن یقبل، فقال رسول الله "صلّی الله علیه وآله وسلّم" للأنصاری: أذهب فاقلعها وارمِ بها إلیه، فأنّه لا ضرر ولا ضرار). (۱)

هذه الروایه رواها الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فی الفقیه باختلافٍ جزئی فی بعض الخصوصیات، هناک اختلاف بین ما یرویه الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) وبین ما یرویه الشیخ الكلینی(قدّس سرّه). قال الشیخ الصدوق(قدّس سرّه): وروی ابن بكیر عن زراره، عن أبی جعفر (علیه السلام)، قال:

(إنّ سمُره بن جندب كان له عذق فی حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاری فی الطریق إلی الحائط، فكان یدخل علیه ولا یستأذن، فقال: إنک تجیء وتدخل ولا تستأذن ونحن نكره أن ترانا علیه، فإذا جئت فاستأذن حتی نتحرّز، ثم نأذن لک وتدخل، فقال: لا أفعله، مالی أدخل علیه ولا أستأذن، فأتی الأنصاری رسول الله "صلّی الله علیه وآله وسلّم" فشكا إلیه وأخبره، فبعث إلی سمُره، فجاء وقال له: استأذن علیه، فأبی، وقال له مثل ما قال للأنصاری، فعرض علیه رسول الله "صلّی الله علیه وآله وسلّم" أن یشتری منه بثمن، فأبی علیه، وجعل یزیده، فأبی أن یبیع، فلمّا رأی ذلک رسول الله "صلّی الله علیه وآله وسلّم" قال له: لک عذق فی الجنه، فأبی أن یقبل ذلک، فأمر رسول الله "صلّی الله علیه وآله وسلّم" الأنصاری أن یقلع النخله فیرمیها إلیه، وقال: لا ضرر ولا ضرار). (۲)

۱- الكافی، الشیخ الكلینی، ج۵، ص۲۹۲، ح۲.
۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۳۳.

لا إشكال فی صحّه سند هذه الروایه بکلا الطریقین، باعتبار أنّ طریق الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) واضح کونه صحیحاً، وکذلک طریق الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)؛ لأنّ طریقه کما فی المشیخه إلی عبد الله بن بکیر الذی بدأ به السند هو طریق صحیح. فالظاهر أنّها روایه واحده یرویها عبد الله بن بکیر، عن زراره، نقلها الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) بطریق، ونقلها الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) أیضاً بطریقٍ آخر، وکلٌّ منهما طریق صحیح.

الروایه الثانیه: ما رواه الشیخ الکلینی فی الکافی، عن علی بن محمد بن بندار، عن احمد بن أبی عبد الله، عن ابیه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسکان، عن زراره، عن أبی جعفر(علیه السلام) قال:

(إن سمره بن جندب کان له عذق وکان طریقه إلیه فی جوف منزل رجل من الأنصار فکان یجیئ ویدخل إلی عذقه بغیر إذن من الأنصاری فقال له الأنصاری: یا سمُره لا تزال تفاجئنا علی حال لا نحب أن تفاجئنا علیها فإذا دخلت فاستأذن فقال: لا أستأذن فی طریق وهو طریقی إلی عذقی قال: فشکا الأنصاری إلی رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم" فأرسل إلیه رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم" فأتاه فقال له: إن فلانا قد شکاک وزعم أنک تمر علیه وعلی أهله بغیر إذنه فاستأذن علیه إذا أردت أن تدخل فقال: یا رسول الله أستأذن فی طریقی إلی عذقی؟ فقال له رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم": خل عنه ولک مکانه عذق فی مکان کذا وکذا، فقال: لا، قال: فلک اثنان، قال: لا أرید فلم یزل یزیده حتی بلغ عشره أعذاق، فقال: لا، قال: فلک عشره فی مکان کذا وکذا فأبی، فقال: خل عنه ولک مکانه عذق فی الجنه، قال: لا أرید، فقال له رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم": إنک رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن، قال: ثم أمر بها رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم" فقلعت ثم رمی بها إلیه وقال له رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم": انطلق فاغرسها حیث شئت). (۱)

۱- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۹۴، ح۸.

الظاهر أنّ هذه الروايه غير تامّه سنداً، باعتبار الإرسال الموجود فيها؛ لأنّه يرويها احمد بن أبی عبد الله ______ المقصود به احمد بن محمد بن خالد البرقی ______ عن ابیه ______ هو محمد بن خالد البرقی ________ عن بعض أصحابنا، والإرسال یکون من جهه بعض أصحابنا، والإرسال یمنع من الاعتماد علی الروایه خصوصاً وأنّ الذی یرسل إلیه هو محمد بن خالد البرقی الذی قیل فی حقه أنّه یروی عن الضعفاء کثیراً، فعندما یکون الشخص یروی عن الضعفاء کثیراً ویُرسل لا یمکن الاعتماد علی مراسیله؛ بل لا یمکن الاعتماد علی مراسیل شخصٍ لا یقال فی حقّه ذلک، فکیف إذا قیل فی حقّه أنه یروی عن الضعفاء کثیراً. ومن هنا لا یمکن الاعتماد علی هذه الروایه.

الروایه الثالثه: ما رواه الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فی الفقیه، قال: وروی الحسن الصیقل، عن أبی عبیده الحذاء، قال: قال ابو جعفر(علیه السلام):

(کان لسمره بن جندب نخله فی حائط بنی فلان ، فکان إذا جاء إلی نخلته نظر إلی شیء من أهل الرجل یکرهه الرجل ، قال : فذهب الرجل إلی رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم" فشکاه ، فقال : یا رسول الله إن سمره یدخل علی بغیر إذنی فلو أرسلت إلیه فأمرته أن یستأذن حتی تأخذ أهلی حذرها منه ، فأرسل إلیه رسول الله "صلی الله علیه وآله" فدعاه فقال : یا سمره ما شأن فلان یشکوک ویقول : یدخل بغیر إذنی فتری من أهله ما یکره ذلک ، یا سمره استأذن إذا أنت دخلت ، ثم قال رسول الله "صلی الله علیه وآله": یسرک أن یکون لک عذق فی الجنه بنخلتک؟ قال : لا ، قال : لک ثلاثه؟ قال : لا ، قال : ما أراک یا سمره إلا مضارا ، اذهب یا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه) . (۱)

ص: ۴۵۶

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۱۰۳.

الظاهر أنّ هذه الروايه غير تامه من حيث سنداً، على الأقل من جهه (الحسن بن زياد الصيقل) باعتبار أنّه لم يوثق فى كتب الرجال والمحاولات التى قيلت لإثبات وثاقته، الظاهر أنها غير تامّه، من قبيل ما قيل من أنه روى عنه بعض أصحاب الإجماع، وذكروا جمله من أصحاب الإجماع رووا عن الحسن الصيقل. وأيضاً ذُكرت مسأله روايه جعفر بن بشير عنه، وجعفر بن بشير له خصوصيه وهى أنّ النجاشى قال فى حقّه: (روى عن الثقات ورووا عنه). (۱) فقد يُستفاد من هذه العباره أنّ هذا الرجل من قبيل المشايخ الثلاثه المعروفين الذين لا يروون إلا عن ثقه، فجعفر بن بشير أيضاً يكون من هذا القبيل وقد روى عن الحسن بن زياد الصيقل، فيكون هذا دليلاً على وثاقه هذا الرجل. لكن الظاهر أنّ هذين الطريقين لإثبات وثاقته غير تامّين، وذلك باعتبار أنّه لم يثبت أنّ أصحاب الإجماع لا يروون إلا عن ثقه، وليس المراد بأصحاب الإجماع هو توثيق الكل السند الذى يقع بعدهم وأنّ الروايه صحيحه بهذا الاعتبار، بمعنى أنّهم لا ـ يروون إلاّ ـ عن الثقات، إذاً: كل روايه يرويها أصحاب الإجماع تكون محكومه بالصحه ويكون من يروى عنه هؤلاء من الثقات، ليس هذا هو المراد بذلك، وإنّما المراد هو إثبات وثاقه هؤلاء، والخصوصيه الموجوده فيهم دون غيرهم ممن ثبتت وثاقته هى أنّ هناك إجماع على وثاقتهم، بينما غيرهم قد لا يكون هناك إجماع على وثاقته، ولا يستفاد من العباره أكثر من توثيق هؤلاء. أمّا أنّهم لا يروون إلاّ عن ثقه، فهذا لم يثبت فى حقّ هؤلاء حتى يُستدل على وثاقه الحسن بن زياد الصيقل عنه.

وأمّا الأمر الثانى الذى ذُكر وهو روايه جعفر بن بشير، فهى قضيه تُناقش فى محلها وتُذكر بأنّ هذه العباره لا يُستفاد منها أنّ جعفر بن بشير لا يروى إلاّ عن ثقه، أو بعباره أخرى لا يروى عن الضعيف، وإنّما يُستفاد منها أنّ جعفر بن بشير روى عن الثقات وهم أيضاً رووا عنه، ومن الواضح أنّ كون جعفر بن بشير يروى عن الثقات لا ينافى أنه قد يروى عن الضعفاء. نعم، الغالب فى رواياته أنه يروى عن الثقات. ومن هنا هذا لا يكفى لإثبات وثاقه الحسن بن زياد الصيقل.

۱- رجال النجاشى، النجاشى، ص۱۱۹.

طریق الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی الحسن بن زیاد الصیقل کما فی المشیخه هو: محمد بن موسی المتوکّل، عن علی بن الحسین السعد آبادی، عن احمد بن ابی عبد الله البرقی، عن أبیه، عن یونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زیاد الصیقل. قلنا أنّ هناک مشکله فی الحسن بن زیاد الصیقل، هل هناک مشکله أخری فی هذا الطریق ؟

قیل أنّ هناک مشکله فی محمد بن موسی المتوکّل حیث أنّه لم یوثق فی کتب الرجال، وهکذا علی بن الحسین السعد آبادی هو أیضاً لم تثبت وثاقته بشکلٍ واضحٍ، لکنّ الضعف إذا کان من جهتهما، فالظاهر أنّه یمکن تجاوزه وإثبات وثاقه هذین الشخصین. أمّا بالنسبه إلی محمد بن موسی المتوکّل، فیکفی فی إثبات وثاقته ما ذکروه من أنّ السید ابن طاووس(قدّس سرّه) فی کتاب(فلاح السائل) نقل الاتفاق والإجماع علی وثاقه محمد بن موسی المتوکل. [(۱)] نعم ، هو لم ینص علیه، وإنّما ذکر الروایه وقال: بأنّ جمیع من وقع فی سند هذه الروایه هم ممّن أجمعوا علی وثاقتهم. ومنهم محمد بن موسی المتوکّل، وهذا المقدار یکفی لإثبات وثاقته؛ لأنّ هذا علی الأقل یکشف عن أنّ هناک من وثّقه قبل السید ابن طاووس(قدّس سرّه)؛ لأنّه ینقل اتفاق أصحاب الکتب الرجالیه علی وثاقته، وهذا یکفی لتجاوز مشکله قد تُثار هنا وهی أنّ توثیقات المتأخرین لیس لها أثر وقیمه فی قِبال توثیقات المتقدمین.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه

کان الکلام فی الروایه الثالثه من الطائفه الأولی وهی ما رواه الشیخ الصدوق فی الفقیه. ذکرنا فی الدرس السابق أنّ الروایه غیر تامه سنداً من جهه الراوی المباشر الذی هو الحسن بن زیاد الصیقل؛ إذ لم تثبت وثاقته، وأمّا من غیر جهته هل الطریق تام أو لا ؟ قیل أنّ الطریق أیضاً غیر تام من جهه أنّ طریق الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی الحسن الصیقل کما فی المشیخه فیه محمد بن موسی المتوکّل وعلی بن الحسین السعد آبادی، وکلٌّ منهما لم یُنص علی وثاقته، لکننا قلنا أنّه یمکن إثبات وثاقه الأوّل(محمد بن موسی المتوکل) بما ذکره السید ابن طاووس(قدّس سرّه) فی فلاح السائل من دعوی الاتفاق علی وثاقته، [(۲)] وقلنا بأنّ هذا یمکن الاعتماد علیه لإثبات وثاقه هذا الرجل. ویؤیّد ذلک إکثار الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) الروایه عنه مترحماً مترضّیاً، خصوصاً بناءً علی أنّ الترضّی یمکن أن یُستفاد منه الاعتماد والتوثیق بناءً علی أنّ الترضّی لیس هو الدعاء الصرف، وإنّما هو اصطلاح لا یقال إلا فی حق الأکابر من العلماء ومن هم مورد الاعتماد، والشیخ الصدوق(قدّس سرّه) أکثر الروایه عنه، فقط فی المشیخه کما یقول السید الخوئی(قدّس سرّه) ذکره فی طرقه إلی کتب الأصحاب فی ثمانٍ وأربعین مورداً، وهذا یکفی لإثبات وثاقته.

۱- فلاح السائل ونجاح المسائل، السید ابن طاووس، ص۱۵۸.

۲- فلاح السائل ونجاح المسائل، السید ابن طاووس، ج ۱، ص ۱۵۸.

قد يقال: أنّ توثيق السيدابن طاووس(قدّس سرّه) يدخل توثيقات المتأخرين، وتوثيقات المتأخرين ليست معتبره؛ لأنها حدسيه وليست حسّيه. ولكنّ هذا محل كلام وليس أمراً مسلّماً؛ بل يمكن المناقشه فيه، باعتبار أنّ السيد ابن طاووس(قدّس سرّه) الذى كان يملك مكتبه من أضخم المكاتب فى وقته ووصلت إليه كتب كثيره كما يظهر من آثاره، هو يذكر أنّ فلان كتاب وصلنى وفلان كتاب وصلنى مما يظهر منه أنّه وصلته كتب كثيره، فيمكن افتراض أنه اعتمد على هذه الكتب الكثيره التى وصلته، أو كان هناك وضوح فى الرؤيا بالنسبه إلى وثاقه محمد بن موسى المتوكل، خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ محمد بن موسى المتوكل لم يُذكر فى كتب الأصحاب، حيث لم يذكره الشيخ النجاشى ولا الشيخ الطوسى(قدّس سرّهما)، فلا نتعجّب عندما يدّعى السيد ابن طاووس(قدّس سرّه) الإجماع والاتفاق على وثاقته، هذا ليس له معارض أصلًا، والعلامّه(قدّس سرّه) وثّقه صريحاً، وكذلك ابن داوود(قدّس سرّه) وثقه صريحاً؛ حينئذٍ يكون هذا هو الدليل على وثاقته مضافاً إلى الترّضى؛ لأننا نرى أنّه يمكن الاستناد إلى الترضى لإثبات الوثاقه.

وأمّا بالنسبه إلى على بن الحسين السعد آبادى، فيمكن إثبات وثاقته بروايه ابن قولويه(قدّس سرّه) فى كامل الزيارات عنه مباشره بناءً على أنّ مشايخ ابن قولويه ثقات بناءً على المقدّمه التى ذكرها فى مقدمه كتابه؛ إذ يستفاد منها توثيق المشايخ المباشرين على الأقل، بناءً على هذا الرأى؛ حينئذٍ يمكن إثبات وثاقه هذا الرجل باعتبار أنّ ابن قولويه(قدّس سرّه) روى عنه فى كامل الزيارات مباشره.

الأمر الآخر أنّهم ذكروا من جمله الأمور التى يمكن الاستناد إليها لإثبات وثاقه هذا الرجل أنّ الشيخ أبا غالب الزرارى صاحب الرساله المعروفه عبّر عنه فى كتابه(حدّثنى مؤدبى على بن الحسين السعد آبادى). (۱) ويُستفاد من التعبير ب___(مؤدّبى) نوعاً من المدح، والظاهر أنّ المقصود بمؤدبى ما يساوق التعليم والتربيه؛ بل لعلّه أكثر من مجرّد التعليم، ومنه ما يُنسب إلى الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) أنه قال:(أدّبنى ربى فأحسن تأديبى). أو حينما يقال فى موارد كثيره أنّ هذا مما أدّب الله به نبيه، فليس المقصود من مؤدبى فى المقام معلم الأدب كما يُنقل عن السيد البروجردى(قدّس سرّه) أنه استفاد من هذه العباره أنّ على بن الحسين السعد آبادى هو من أهل الأدب، بينما هذا غير تام، حتى فى اللّغه يذكرون معنى يحوم حول الشىء الذى ذكرناه لا ـ بمعنى معلم الأدب، فى لسان العرب ورد: الأدب الذى يتأدب به الأديب من الناس، سُمّى أدباً؛ لأنه يأدب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح، وأصل الأدب الدعاء، يعنى يدعو الناس إلى المحامد، فالمؤدب هو الذى يدعو الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح، ومن هنا يظهر بأنّ هذا الكلام المنسوب إلى السيد البروجردى(قدّس سرّه) ليس تامّاً.

۱- تاريخ آل زراره، أبو غالب الزرارى، ج ۱، ص ۲۱۱.

قد يقال: لا يمكن الاعتماد على قول أبى غالب الزرارى عن هذا الشخص بأنّه مؤدّبى؛ لأنّ أبا غالب الزرارى ذكر شيئاً من هذا القبيل فى حق شخصٍ ضعيف نص النجاشى على ضعفه وتعجّب من أبى غالب أنّه كيف يروى عنه وهو(جعفر بن محمد بن مالك الفزارى) وقد روى عنه كثيراً فى رسالته المعروفه. (١)

ابو غالب الزرارى صحيح ذكره كثيراً، لكنّه لم يعبّر عنه بأنّه مؤدبى، وإنما العباره الموجوده فى الرساله هى، قال(وكان ______ جعفر بن محمد بن مالك الفزارى الذى ضعّفه النجاشى ______ كالذى ربّانى؛ لأنّ جدّى محمد بن سليمان حين أخرجنى من الكتّاب جعلنى فى البزازين وكان جعفر بن محمد بن مالك بزازاً) (٢) وهناك فرق بين أن يقول(مؤدبى) وبين أن يقول(كالذى ربّانى) ويذكر العلّه فى ذلك، فلا يُذكر هذا كنقضٍ على ما ذكرناه. الظاهر من كلمه(مؤدبى) أنّ فيها نوع من الاعتماد والركون إلى هذا الشخص، وهذا يُضاف إلى ما ذكرناه بالنسبه إلى على بن الحسين السعد آبادى. هذه هى الروايات الثلاث التى تدخل فى الطائفه الأولى والتى تتحدث عن قصه سمُره بن جندب مع الأنصارى.

روايات العامّه أيضاً تعرضت إلى هذه القصه، لكن الغريب فى روايات العامّه أنّها لم تذكر العباره التى يُراد الاستدلال بها وهى عباره(لا ـ ضرر ولا ـ ضرار) ومن هنا ينبغى التفريق بين أصل قصه سمُره بن جندب مع الأنصارى وبين هذه العباره التى يُراد الاستدلال بها(لا ضرر ولا ضرار).

قد يقال: أنّ أصل قصه سمُره بن جندب مع الأنصارى هى قصه مستفيضه؛ لأنّها رويت بطرقنا ورويت أيضاً بطرق العامّه، فقد تتحقق الاستفاضه فى هذا، لكن ليس هناك ملازمه بين استفاضه القصه وبين استفاضه عباره(لا ـ ضرر ولا ضرار) التى يُراد الاستدلال بها فى محل الكلام؛ لأننا عرفنا من خلال هذه الروايات أنّه لا روايات العامّه ولا روايات الخاصّه ذُكرت فيها هذه القصه، إلا فى روايه واحده أو روايتين من طرقنا الخاصه، وأحدى الروايتين غير تامّه سنداً. نعم، روايه واحده تامّه سنداً ذُكرت فيها هذه الفقره.

١- رجال النجاشى، النجاشى، ج ١، ص ١٢٢.

٢- تاريخ آل زراره، أبو غالب الزرارى، ج ٢، ص ٣٩.

الطائفه الثانیه: ما ورد فی بعض أقضیه رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) ورد هذا التعبیر من قبیل ما ورد فی الکافی، وفی الوسائل، نقله عن الکافی، فی الکافی عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد، عن أبی عبد الله(علیه السلام) قال:

(قضی رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) بین أهل المدینه فی مشارب النخل أنّه لا یُمنع نقع الشیء، وقضی رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) بین أهل البادیه أنّه لا یُمنع فضل ماءٍ لیُمنع فضل کلأ، وقال لا ضرر ولا ضرار). (1)

نقع الشیء الموجود فی نسخ الکافی باعتراف أکثر من واحد أنّ الموجود هو نقع الشیء، أو نفع الشیء، لکن الوافی عندما نقل هذه الروایه عن الکافی ذکر أنّه نقع البئر، ونقل صاحب الوافی نفسه عن أبن الأثیر فی نهایته أنّه نُهی عن أن یُمنع نقع البئر، أی فضل مائها؛ لأنّه یُنقع به العطش ویقال: شرب حتی نقع، أی حتی روی، فالنقع یُراد به ما یروی من العطش، وقیل ________ الکلام لا زال لأبن الأثیر الذی ینقله صاحب الوافی ________ النقع: الماء الناقع، وهو المجتمِع، ومنه الحدیث لا یُباع نقع البئر، وذکر أنّ الموجود فی نسخ الکافی نقع الشیء، وهو تصحیف، وإنّما المقصود هو نقع البئر. لا یبعد صحه ما یقول، باعتبار أنّ المناسب هو نقع البئر.

الروایه الثانیه: ما رواه فی الکافی أیضاً بنفس السند السابق بلا أی تغییر، عن أبی عبد الله(علیه السلام)، قال:

۱- الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۲۹۳، باب لا یُمنع نقع شیء، ح ۶.

(قضـی رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) بالشُفعه بین الشرکاء فی الأرضین والمساکن وقال: لا ضـرر ولا ضرار، وقال: إذا رُفت الأرف وحُدت الحدود، فلا شُفعه). (۱) الأُرف، الحد الفاصل بین قطعتین من الأرض، أعلام توضع لکی تکون علامه علی الفصـل بین قطعتین من الأرض، فالمقصود هو إذا حُدِدت الحـدود وعُلمت العلامات وصار تمایز، یعنی لیس هناک شـراکه علی نحو الإشاعه، فلا شُفعه، إنما الشُفعه تکون عندما یکون الشریک یملک علی نحو الإشاعه. هنا أیضاً ذُکر(لا ضرر ولا ضرار) فی هذه الروایه.

کلامنا فی المقام الأول نتحدّث عن السـند. الحدیث الأول تفرّد بنقله الشیخ الکلینی(قدّس سرّه)، لکن الحدیث الثانی رواه الشیخ الکلینی ورواه الشـیخ الصدوق(قدّس سرّهما) فی الفقیه أیضاً بإسناده عن عقبه بن خالد، (۲) ومنه یظهر أنّ عقبه بن خالد موجود فی سند هاتین الروایتین بکل طرقها، الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) أیضاً فی التهذیب نقل هذه الروایه، (۳) عن محمد بن یحیی إلی آخر سـند الشیخ الکلینی. والظاهر أنّ سند کلتا الروایتین بکل الطرق هو غیر تام، باعتبار أنّ محمد بن عبد الله بن هلال وعقبه بن خالـد الراوی المباشـر عن الإمـام(علیه السـلام) لم تثبت وثاقتهمـا، وکـل الوجوه التی قیلت لإثبـات وثاقتهما غیر تامه، وأهم هـذه الوجوه بالنسـبه إلی عقبه بن خالـد هو أنّ هناک روایات یظهر منها مـدحه، لکنّ المشـکله أنّ کل هذه الروایات وارده عن طریق نفس الراوی عقبه بن خالد، فلا یمکن الاستناد إلیها لإثبات الحُسن، فضلاً عن الوثاقه وأمثالها.

۱- الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۲۸۰، ح ۴.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۳، ص ۷۶.

۳- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۷، ص ۱۶۴، ح ۴.

ویُضاف إلی ذلک أنّ طریق الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی عقبه بن خالد مجهول؛ لأنّه لم یذکره فی المشیخه، غیر واضح أنّ طریقه إلی عقبه بن خالد ما هو، فکل هذه الأمور توجب عدم تمامیه سند هذه الروایات.

ومن طرق العامّه وردت نفس هذه الأقضیه، حُکی عن مسند احمد بن حنبل أنه روی عن عبّاد بن الصامت جمله کثیره من أقضیه رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) وفیها قضاؤه بحق الشفعه، وبعدم منع فضل الماء لیمنع به فضل الکلأ، وقضاؤه بأنّه لا ضرر ولا ضرار، وواضح أنّها لیست تامّه سنداً.

الطائفه الثالثه: هی جمله من المراسیل، أکثر من واحد من فقهائنا ذکر عباره(لا ضرر ولا ضرار)، لکن من دون إسناد، ومنهم الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) نقل هذه القضیه فی مقام الاستدلال بها، العباره التی نقلها هی(لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام، فالإسلام یزید المسلم خیراً ولا یزیده شراً). (۱) الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) وغیره أیضاً ذکروا فی الکتب الاستدلالیه وغیرها هذه العباره علی نحو الإرسال أنّ النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) قال:(لا ضرر ولا ضرار). وأمثال هذه العبارات، وغالباً ما یستدلون بهذه الفقره علی بعض الأمور بعنوان أنّها حدیث شریف وارد عن النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، لکنهم یذکرونه بنحو الإرسال.

هذه هی أهم روایات الباب. وتبیّن أنّ جمیع روایات الباب غیر تامه سنداً باستثناء روایه واحده وهی الروایه الأولی من الطائفه الأولی التی نقلها الشیخ الکلینی عن ابن بکیر عن زراره.

إذاً: بحسب المبانی والقواعد الرجالیه إذا أردنا أن نطبقّها علی هذه الروایات نخرج بنتیجه أنّه لا یتم عندنا سند روایه إلا الروایه الأولی الموجوده فی الکافی، وأما باقی الروایات فغیر تامّه؛ فحینئذٍ تثبت القاعده، لکن ثبوتاً ظنّیاً، باعتبار أنّها روایه حجّه معتبره دلّت علی هذه القاعده، لا أنّها تثبت ثبوتاً قطعیاً، وهذا یؤثر فی بعض الأبحاث السابقه، إذا لم نلتزم بما سیأتی من أنّه قد یقال بحصول التواتر أو الاستفاضه، فبقطع النظر عن هذا، إلی هنا القضیه هی قضیه خبر واحد دلّ علی قاعده لا ضرر ولا ضرار، فهی قاعده ظنّیه ثابته بدلیلٍ ظنّی لا أکثر.

ص: ۴۶۳

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۴، ص ۳۴۳.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

ذكرنا في الدرس السابق أنّ دليل قاعده(لا ضرر ولا ضرار) هو دليل ظنّي؛ لأنّ دليلها هو عباره عن خبر واحد وهو روايه زراره التي رواها الشيخ الكليني في الكافي، فيكون دليل القاعده دليلاً ـ ظنّياً، وهذا له آثار، وكون دليل القاعده دليلاً قطعياً له آثار تختلف عمّا إذا كان دليل القاعده دليلاً ظنّياً، وأيضاً لو كان هذا الطريق هو الطريق لإثبات صحّه دليل القاعده يترتب عليه أنه لا يثبت عندنا إلا ـ صحّه خبر واحد، فيكون هو المعوّل عليه ولا نلاحظ أي دليلٍ آخر يختلف معه في المتن وفي المضمون لعدم ثبوت صحه ذلك الدليل الآـخر، فالدليل الذي ثبت صحته وحجّيته هو عباره عن روايه الكافي، فنتقيّد بروايه الكافي، وكل الجهات التي يأتي بحثها بلحاظ قاعده(لا ضرر) لابدّ أن تعبر على هذا الدليل؛ وحينئذٍ يقرر ماذا يُختار في تلك الجهات على ضوء هذه الروايه التي ثبتت حجّيتها؛ وحينئذٍ لا ـ نعاني من مشكله التدافع الموجود بين الروايات بلحاظ المتن؛ لأنّه لا حظنا أنّ بعض الروايات فيها زياده أو نقيصه، فهناك اختلاف في المتن بلحاظ الروايات. إذا اعتمدنا على هذا الدليل لتصحيح القاعده سوف لا نقع في هذه المشكله؛ لأنّه ليس لدينا إلاّ روايه واحده، وهذه الروايه الواحده ورد فيها عباره(لا ضرر ولا ضرار) فقط من دون زياده. حتى لو فرضنا أنّ الزياده مذكوره في روايات أخرى، لكنها غير تامّه سنداً، فالتعويل على هذه الروايه.

هذا إذا أردنا تطبيق المباني الرجاليه لتصحيح السند أو عدم تصحيحه. إذا تجاوزنا هذه المرحله، قد يقال: إذا قطعنا النظر عمّا قلناه قد يُدّعى في المقام تواتر هذا المضمون الذي يُستفاد منه قاعده لا ـ ضرر، وذلك باعتبار كثره الروايات التي ذُكر فيها هذا المضمون؛ فحينئذٍ قد يُدّعى أنّ هذا المضمون يكون متواتراً وثابتاً على نحو القطع والجزم لا على نحو الظن، هذا طريق آخر لإثبات صحّه سند هذه القاعده، لكن على نحوٍ يكون السند قطعياً لا ظنياً كما هو الحال في الطريق السابق.

ص: ۴۶۴

لكن من المعلوم أنّه لا مجال لدعوى التواتر المسمّى بالتواتر الإجمالي في المقام، التواتر الإجمالي هو التواتر الذي يعتمد على الكثره العدديه فقط من دون لحاظ اشتراك الروايات في لفظٍ أو حتى في معنى، كم هائل من الروايات تختلف تماماً، ولا يلاحظ فيها الاتفاق في المعنى ولا يُلاحظ الاتفاق في اللفظ، فيقال أنّه بحساب الاحتمالات يحصل قطع، أو اطمئنان على الأقل بصحه بعض هذه الروايات؛ لأنّ احتمال كذب الجميع هو احتمال ضعيف جداً يحصل اطمئنان على خلافه، فيقال أنّ بعض هذه الروايات متواتر تواتراً إجمالياً. واستبعاد هذا التواتر في المقام واضح؛ لأنّه ليس لدينا كثره بالمقدار الذي يوجب حصول القطع والاطمئنان بصحه بعض هذه الروايات، فالروايات محصوره ومعدوده لا ـ تصل إلى تلك المرتبه التي توجب حصول التواتر الإجمالي، فالتواتر الإجمالي في المقام مستبعد، الذي يدخل فيه العامل الكمّي.

وأمّا التواتر الذي يدخل فيه الاشتراك في معنى واحد أو لفظ واحد، أو معنى ولفظ، يعني بالإضافه إلى الكثره يدخل فيه عامل يرتبط بوحده المصب في هذه الروايات، يعني أن يكون مصب هذه الروايات مصباً واحداً، بأن تتحدث هذه الروايات عن موضوع وتختلف في جهات كثيره، لكن لها مصب واحد تتحدّث عنه، وهذا المصب الواحد إمّا لفظاً ومعنى مشترك بين كل

الروايات، وهذا ما يُعبّر عنه بالتواتر اللّفظی، أو يكون هذا المصب الواحد معنی فقط مع اختلاف الألفاظ الدالّه علی ذلك المعنی الواحد، فيُسمّی التواتر بالتواتر المعنوی، التواتر اللفظی أو المعنوی بالإضافه إلی الكثره العدديه يحتاج إلی أن يكون هناك مصب واحد لهذه الروايات وأن يكون لها موضوع واحد تتحدث عنه هذه الروايات المتعدده، وهذا هو التواتر من النوع الثانی، يعنی الذی لا يكون المؤثر فيه فقط العامل الكمّی، أی كثره الروايات عدداً، وإنّما يؤثر فيه أيضاً شیء آخر. بطبيعه الحال حصول التواتر الإجمالی يحتاج إلی عددٍ أكبر من الروايات الذی يحتاجه حصول التواتر المعنوی أو اللفظی؛ لأنّه عند دخول عامل آخر يوجب سرعه حصول اليقين والقطع والاطمئنان وهو عامل وحده المصب، بمعنی أنّ حصول اليقين بصحه واحد من هذه الأخبار يحصل أسرع ممّا يحصل به التواتر الإجمالی؛ لأنّ التواتر الإجمالی يدخل فيه فقط عامل الكم وكثره الروايات عدداً، بينما هنا يدخل فيه عامل آخر أيضاً يكون مؤثراً؛ فحينئذٍ يقال: هذا لا يعنی أن التواتر المعنوی أو اللفظی لا يحتاج إلی كثره عدديه؛ بل يحتاج إلی كثره عدديه، لكنّه بالإضافه إلی ذلك يحتاج إلی وحده المصب، بطبيعه الحال يكون احتمال كذب الجميع مع وحده المصب أبعد من احتمال كذب الجميع مع عدم وحده المصب.

ص: ۴۶۵

هل يمكن أن يُـدّعى هذا التواتر فى محل الكلام ؟ من الصـعب أن يُدّعى هذا التواتر فى محل الكلام، باعتبار قله عدد الروايات؛ لأنّ هـذا التواتر يحتاج إلى كثره عدديه بالإضافه إلى وحده المصب، ومن دون الكثره العدديه اللازمه لا يحصل مثل هذا التواتر. وفى الطـائفه الأـولى عنـدنا ثلاـث روايات، روايتان منها راويهما واحـد وهو زراره، وفى الطائفه الثانيه ذكرنا روايتين فقط، هاتان الروايتان تشتركان فى سـندٍ واحـد وراوٍ واحد وهو عقبه بن خالد، والطائفه الثالثه عباره عن مراسـيل، هذا المقدار لا يحقق الكثره العـدديه اللازمه لحصول التواتر، يعنى ليس هناك جزم بعدم كذب الجميع؛ لأنّ الأعداد معيّنه ومحصوره، فيمكن افتراض كذب الجميع؛ ولذا لا يحصل اطمئنان بصحه بعض هذه الأخبار، وبالتالى لا يحصل تواتر لفظى ولا معنوى.

نعم، قد يقال: أننا إذا ضـممنا إلى ما تقدّم شـهره هذه القاعده من قديم الزمان وحتى يومنا هذا وشـهرتها شـهره غير طبيعيه، يعنى شهره غير مقتصـره على مـذهبٍ دون مـذهب؛ بل هى شـهره بين جميع المسـلمين، الكل يسـتدل بهـذه القاعده ومن قديم الزمان وإلى الآن، هذه الشـهره إذا أُضـيفت إلى ما تقدّم قد يحصل من المجموع القطع بصدور هذا المضـمون، أو الاطمئنان على الأقل بصـدوره. وهـذا شـىء ليس بعيـداً، أن يحصل للإنسان وثوق بصـدور هـذا المضـمون نظراً لكثره الروايات من جهه وشـهره هذه القاعـده من جهه أخرى بين الفريقين على نحوٍ يحصل للإنسان وثوق واطمئنان بصـدور هـذا المضـمون عنه(صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ ولذا لم يعتنِ كثير من المحققين بالسند ولا بحثوا سند روايات الباب، بدعوى حصول القطع والوثوق والاطمئنان بصدور هـذا المضـمون عن النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) حتى أنّ السـيد الخوئى مع أنّه يدقق فى هذه الأمور قال لا حاجه إلى بحث السند، باعتبار أنّ الروايات إذا لم تفِد القطع بالصدور، فلا أقل تفيد الاطمئنان به، فهذه الدعوى ليست جزافيه، نظراً لشهره الروايه بين الفريقين وإرسالها إرسال المسلّمات.

ص: ۴۶۶

بناءً على هذا؛ حينئذٍ سيكون سند القاعده خبراً قطعی الصدور، حصل الوثوق والاطمئنان بصدور مضمون القاعده عن النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، وممّا یثبت بذلک أنّه بناءً علی الطریق الثانی لا یمکننا أن نثبت ما هو المتیقن، وبناءً علی الطریق السابق أن لدینا روایه حجّه تامه سنداً؛ حینئذٍ نثبت القاعده علی ضوء هذه الروایه وماذا نستفید من هذه الروایه، قد نستفید من هذه الروایه خصوصیات أکثر مما نستفیده من مجرّد عباره(لا ـ ضرر ولا ـ ضرار)، فإذاً: المناط فی الطریق الأول هو ملاحظه متن الروایه ودلالاتها. وأمّا بناءً علی الطریق الثانی، فسوف یثبت لدینا خبر قطعی الصدور ثابت بالتواتر، أو یحصل قطع بصدور هذا المضمون منه(صلّی الله علیه وآله وسلّم)؛ وحینئذٍ نقتصر علی المقدار المتیقن، بمعنی أننا إذا شککنا فی موردٍ فی أنّ القاعده تشمله أو لا تشمله، لا یمکننا التمسک بهذا الخبر الذی قطعنا به لإثبات حکمه فی ذلک المورد؛ لأننا إذا شککنا، فهذا یعنی أنه خرج عن القدر المتیقن، فلا یمکن حینئذٍ الاستدلال به لإثبات هذه القاعده فی ذلک المورد، وإنّما نقتصر علی المقدار المتیقن.

هناک کلام فی مرسله الشیخ الصدوق المتقدّمه، حیث روی هذه القاعده مرسلاً، وذکرها فی مقام الاستدلال علی أنّ المسلم یرث من الکافر، بخلاف الکافر فأنّه لا یرث من المسلم، ثمّ قال: فأمّا المسلم فبأی جرمٍ وعقوبه یُحرم من المیراث من الکافر ؟! وکیف صار الإسلام یزیده شراً ؟! مع قول النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم):(الإسلام یُزید ولا یُنقِص)، ومع قوله(صلّی الله علیه وآله وسلّم): (لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام).

قد يقال: يمكن تصحيح هذه المرسله سنداً على أساس المبنى الذى يُفرّق بين المرسلات بين أن تكون بلسان روى عنه(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، أو بلسان قال رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وحيث أنّ ما نحن فيه من قبيل الثانى؛ لأنّه قال: لقوله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فكأنه يجزم بأنّ هذا الكلام صادر من الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فكأنه بمنزله قال رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم). فبناءً على التفريق بين هذين النوعين من المرسلات، بناءً على أنّ الثانى ظاهره الجزم بصدور هذا الكلام عن النبى (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بمعنى أنّ ظاهر كلام الشيخ الصدوق أنه يجزم بأنّ هذا الكلام صدر من النبى (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهذا عندما يصيغه بصيغه الجزم؛ حينئذٍ لابدّ أن يكون هذا ثابتاً عنده بطريقٍ صحيح، وإلا لا يجوز له الجزم بنسبه الكلام إلى المعصوم(عليه السلام). إذاً: لابدّ أن يكون هذا الكلام قد ثبت عند الشيخ الصدوق بطريقٍ حجّه، وبهذا يكون هذا الخبر حجّه، بخلاف ما إذا قال: روى عنه، هو لا ـ يجزم بالنسبه. وهذا معناه أننا سنضيف إلى الطريق الأول روايه أخرى ثبتت حجيتها وهو ما ذكره الشيخ الصدوق، والخصوصيه الموجوده فى روايه الشيخ الصدوق وتتميز بها عن روايه الكلينى التى ثبت صحتها سنداً هو أنّ فيها هذا الذيل(لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام) وهذا يؤثر على بعض الجهات المبحوثه فى نفس القاعده.

أجاب السيد الخوئى عن هذا الكلام، بعد أن ذكر أنّه كان يختار هذا الرأى سابقاً، لكنّه عدل عنه وأختار الرأى المعاكس، وهو أنّ هذا التفريق بين مرسلات الشيخ الصدوق أو غيره أيضاً، يعنى التفريق بين المرسلات بلسان قال الصادق(عليه السلام) وبين المرسلات بلسان روى عنه، يقول: هذا التفريق غير صحيح، ولا يمكننا إثبات حجّيه المرسلات من النوع الأول؛ وذلك لأنّ غايه ما يثبت بهذا الكلام هو أنّ الروايه ثبتت حجيتها عند الشيخ الصدوق، باعتبار أننا لا نحتمل فى حق الشيخ الصدوق أن ينسب كلاماً إلى المعصوم(عليه السلام) بالجزم واليقين إلاّ إذا ثبت عنده بحجّه معتبره أنّه صدر عنه(عليه السلام)، والحجّيه عند الشيخ الصدوق لا ـ تلازم الحجّيه عندنا؛ وذلك لاختلاف المبانى فى حجيه خبر الواحد، ومع اختلاف المبانى؛ حينئذٍ كيف يكون اعتماد الشيخ الصدوق على خبر وبناءه على حجيته مستلزمه لثبوت هذه الحجيه عندنا ؟!

ص: ۴۶۸

الغرض من ذكر مرسله الشيخ الصدوق هو أن نتطرّق إلى ذكر طريقٍ آخر قطعی بلحاظ مرسله الشيخ الصدوق، نتطرق إلى أنّه قد تُجعل مرسله الشيخ الصدوق الطريق إلى إثبات هذا المضمون على نحو قطعی. الآن نحن تطرقنا إلى إثبات الحجّيه لمرسله الشيخ الصدوق، وأنّها حجّه معتبره على أساس أنّه لا يمكن أن ينسب شيئاً إلى المعصوم على نحو الجزم واليقين إلّا إذا كان ذلک ثابتاً عنده بحجّه معتبره، فإذا ثبت أنّ لديه حجّه معتبره، فهذا يكفی فی إثبات الحجّيه، وهذه حجيه تعبّديه، فيكون الخبر ظنّاً لكنه حجّه. السيد الخوئی ناقش فی هذا وقال لا يمكننا أن نتعامل مع هذا الخبر على أنه حجّه.

هناک كلام فی تماميه هذه المناقشه بالصيغه التی طرحها السيد الخوئی، وذلک بأنه قد يُنقض على كلام السيد الخوئی بأن يقال: ما الفرق بين محل الكلام، وبين توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم ؟ مع أنّ الجهه واحده تشترک بينهما، بمعنى أنّ اختلاف المبانی فی حجّيه خبر الواحد الذی على اساسه السيد الخوئی أشكل فی إمكان إثبات الحجّيه لمراسيل الشيخ الصدوق بلسان قال المعصوم(عليه السلام)، ومعنى كلامه هو أنّه لو كانت المبانی متّحده فلا مشكله فی ثبوت الحجّيه عندنا، لو علمنا أنّ الشيخ الصدوق يرى حجّيه خبر الثقه كما يراها السيد الخوئی، معناه ثبوت الحجّيه عنده أيضاً، لكن اختلاف المبانی هو الذی منع من ذلک، فنحن لا نعرف ما هو مبنى الشيخ الصدوق فی حجّيه خبر الواحد، فلعل مبناه يختلف عن مبنانا، فی توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم أيضاً يجری فيه نفس الكلام، فيقال: من قال بأنّ المبنى الذی يبنی عليه النجاشی فی التوثيق والتضعيف هو نفس المبنى الذی نختاره نحن ؟! أيضاً يوجد اختلاف فی المبانی، والاختلاف فی المبانی فی محل الكلام هو نفس اختلاف المبانی فی التوثيقات والتضعيفات، ولا يوجد طريق آخر للتوثيقات والتضعيفات غير هذه المبانی التی يُبنى عليها فی تصحيح الخبر أو تضعيفه، فإذا كانت هذه المبانی مختلفه ومنعت من البناء على حجّيه مراسيل الشيخ الصدوق بلسان قال، فلتمنع أيضاً من الأخذ بتوثيقات الرجاليين، عندما يوثق النجاشی شخص نحن لا نعلم ما هو مبناه فی توثيقه، وعلى أی شیء اعتمد فی ذلک، ما اعتمد عليه فی توثيق هذا الشخص هل نعتمد عليه نحن، أو لا ؟ فإذا كان المنشأ هو اختلاف المبانی؛ فحينئذٍ لابدّ أن نشكل على أنفسنا وعلى السيد الخوئی بأنه كيف يعتمد على توثيقات وتضعيفات الرجاليين مع أننا لا نعلم ما هی مبانيهم فی التوثيقات والتضعيفات ونختلف معهم فی هذه المبانی كما نختلف معهم فی نسبه الكلام إلى المعصوم(عليه السلام)؛ بل هی نفس المبانی التی تقرر هناک تقرر هنا، هی مبانی واحده، فإذا كان هناک اختلاف فهنا أيضاً اختلاف، وإذا منع هذا من الأخذ بمراسيل الشيخ الصدوق، فليمنع من الأخذ بالتوثيقات المرسله من قبل النجاشی والشيخ الطوسی وأمثالهما.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

ذكرنا في الدرس السابق أنّ هناك محاوله لتصحيح سند مرسله الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، وقلنا أنّ السيد الخوئي(قدّس سرّه) اعترض على هذه المحاوله، وذكرنا أنّ هناك جوابين على اعتراضه، جواب نقضي وجواب حلّي، وقد تقدّم الجواب النقضي في الدرس السابق.

الجواب الحلّي: ما ذكر في محلّه من أننا إذا شككنا في كون الخبر حدسياً أو حسّياً، فمقتضى القاعده الأوليه في مثله هو عدم الحجّيه؛ باعتبار عدم إمكان التمسك بأدله الحجيه لإثبات حجّيه هذا الخبر الذي نشك في كونه حسياً أو حدسياً؛ لأنّه تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص؛ لأنّ أدله حجيه الخبر خرج منها الإخبار الحدسي، وفي هذا الخبر نحن نشك في أنّه هل خرج بالتخصيص أو لا زال باقياً تحت العام، فلا يمكن إثبات حجيه هذا الخبر تمسكاً بأدله الحجّيه، لكن هناك قاعده أخرى ثانويه تُقدّم على القاعده الأوّليه، وهي ثابته بسيره العقلاء، فالعقلاء يرون أنّ الإخبار في الأمور الحسّيه عندما يكون المخبر به أمراً حسّياً، فالأصل أنّ المخبر به يخبر به عن حسٍ ما لم يُعلَم أنه أخبر به عن حدسٍ، والتي يُعبّر عنها بـــــ(أصاله الحس) وتجري عند الشك في أنّ المخبر أخبر بالخبر عن حسٍ أو عن حدسٍ. الحل يكون بإجراء أصاله الحس، في المقام يقال: مجرّد أننا لا نعلم بأنّ مبنى الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) في حجّيه الخبر ما هو، هذا لا يوجب الحكم بعدم حجّيه خبره بعد وجود احتمال الحس في حقّه، ومقتضى أصاله الحس هو البناء حجّيه خبره.

ص: ۴۷۰

هذا الحل صحيح وبناءً العقلاء مستقر عليه ولا إشكال عندهم فيه، وهو أحد الأجوبه عن الإشكال الذي يُطرح في توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، حيث هناك إشكالان في توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، الإشكال الأول هو إشكال الإرسال، وكلامنا فعلاً ليس فيه، وهناك إشكال آخر وهو من قال بأنّ الشيخ النجاشي عندما يوثّق شخصاً هو يوثقه عن حسٍ ؟ لعله يعتمد على إمارات ونظريات اجتهاديه من قبيل اصاله العداله ومباني رجاليه على اساسها هو يوثّق ويضعّف، وعلى هذا الأساس أدلّه حجيه خبر الواحد لا تشمله؛ لأنّها إنما تشمل الخبر الذي يُنقل عن حسٍ لا عن حدسٍ.

الجواب هو: أننا ما دمنا لا نعلم بشكلٍ واضح أنه ينقله عن حدسٍ، فمقتضى القاعده الثانويه التي بيّنّاها هو أنه حجّه، حتى إذا شككنا في أنّ النجاشي ينقل التوثيق عن حسٍ أو عن حدسٍ، فهذه القاعده الثانويه تقول استقر بناء العقلاء على حجّيه الإخبار في الأمور الحسّيه ما لم نعلم بأنه ينقله عن حدسٍ. هذا الجواب في توثيقات الرجاليين يكون تامّاً، وفي توثيقات الرجاليين احتمال الحس موجود بلا إشكال، أنه ينقل كما ذُكر في الجواب الحلّي عن كابرٍ عن كابرٍ عن شيخه عن شيوخه ....الخ أو ينقل عن الكتب الواصله إليه وهي كتب رجاليه ليست بالقليله ومُعدّه للتوثيق والتضعيف وأمثالها، وهذا نقل عن حسٍ، أو في بعض الأحيان هو يثبت الوثاقه استناداً إلى ما يُعبّر عنه بالوضوح كما أننا الآن نوثّق الشيخ الأنصاري(قدّس سرّه) بلا توقّف، من دون أن نعاصره أو نراه، وهذا ليس توثيقاً حدسياً على نحوٍ لا تكون أدله الحجيه شامله له؛ بل هو من قبيل التوثيق الحسّي. فإذاً: لا إشكال

فی وجود احتمـال الحس فی توثیقـات الرجـالیین، فإذا احتملنا الحس، فأصاله الحس تقول أنه ینقل عن حسٍ، وبناء العقلاء علی الحجّیه، فیُبنی علی حجّیه هـذا الکلام؛ بـل یمکن الترقی أکثر من هـذا، فیقـال: فی معظم التوثیقات الظاهر أنّها توثیقات حسّیه، واحتمال الحدس لا یکون موجوداً.

على كل حال: سواء جزمنا بأنه حسّي ـــــــــ الكلام فى توثيقات الرجاليين ـــــــــ أو شككنا فى أنه حسّى أو حدسى، المسأله واحـده وهى البناء على حجّيه هذا النقل والإخبار؛ فلذا لا يرِد الإشكال فى توثيقات الرجاليين. نعم، الشىء الوحيد الذى يقال، وينبغى أن يقال هو أنّه إذا قامت قرائن واضحه، أو إمارات تورث الاطمئنان على حدسيه توثيقٍ أو تضعيفٍ، فلابدّ من البناء على أنّه حدسى فلا تشمله أدله الحجيه حينئذٍ، لكن إذا كانت هـذه الإمارات لا تورث الاطمئنان، وإنّما غايته توجب الشك أو الظن، فالقاعده حينئذٍ تقتضى البناء على الحجيه؛ فلذلك ما قد يطرق أسماعكم فى بعض الأحيان من أنّ فلان رجالى يعتمد على متون الأخبار ويُصحح ويُضعّف على أساس ما يرويه الراوى من أخبار، فإذا روى الروايه فى الكذا، فهو ضعيف، وإذا روى الروايه فى الكذا فهو ثقه، هذا معنى الاستناد إلى الحدس فى التوثيق والتضعيف، هذا قد يصح فى مورد أو موردين، قد يستكشف فى تضعيف أو توثيق ويحصل له الاطمئنان بأنّ هذا التوثيق أو التضعيف ناشئ من مبنى ورأى بحيث يكون توثيقاً حدسياً لا ـ حسياً، إذا أطمئن؛ فحينئذٍ لا إشكال فى عدم شمول أدله الحجّيه له، وهذا لا شك فيه، لكن كلامنا فيما إذا كانت هناك بعض الشواهد التى لا توجب إلا الظن لا أكثر؛ فحينئذٍ مقتضى الصناعه هو أن يُبنى على الحجيه. هذا كله فى توثيقات الرجاليين.

الآن نأتى إلى محل الكلام الذى هو مرسلات الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) بعنوان قال الصادق(عليه السلام). هنا احتمال الحس بالمعنى الذى ذُكر، يعنى كابراً عن كابر وثقه عن ثقه، الظاهر أنه غير موجود فيه، باعتبار أنّ هناك فرقاً بين روايه الحديث وبين توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، فى نقل الأخبار وفى روايه الأحاديث الشريفه جرت عادتهم على أنّ الحديث إذا وصله مسنداً يذكره مسنداً ولا يشذ أحد عن هذه الطريقه المعروفه والمستمره من قبل رواه الحديث، ولا يحتمل فى حقِ واحدٍ منهم أن يصله الحديث مسنداً ولكنّه يهمل الإسناد ويذكره مرسلاً ـــــــــ هذا بحسب العاده وليست قاعده كلّيه ـــــــــ ولذا عابوا على من يروى المراسيل، وجُعل هذا أحد العيوب، وهذا يُبعّد أنّ الشخص الذى يملك سنداً لا يذكر السند ويعدل عنه ويذكر الخبر مرسلاً له، هذا بعيد أن يصدر من رواه الأحاديث. ومن هنا يختلف هذا عن توثيقات الرجاليين، فى توثيقات الرجاليين جرت عادتهم على عدم ذكر سند التوثيقات والتضعيفات، والعاده جرت فى كتب الرجال، إلاّ نادراً، على عدم ذكر التوثيقات مسنده، وإنّما تُذكر التوثيقات بلا إسناد، ونادراً ما يذكر النجاشى أو الشيخ الطوسى بأنّ فلان ثقه وفلان حدّثنى عن فلان، إلاّ فى موارد خلافيه ويريد أن يثبت المطلب، فيذكر السند، وإلا بشكل عام الكشّى باعتبار أنه يوثق بالاستناد إلى الروايات، فرجعت المسأله إلى الروايات، فيذكر سند الروايه، لكن بشكل عام جرت عاده الرجاليين على التوثيق بلا ذكر الأسانيد؛ وحينئذٍ لا نستطيع القول أنّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) عندما أرسل يوجد احتمال الحس فى كلامه، بمعنى أنه يملك إسناداً لهذه الروايه، ولكنه عدل عنه وذكرها مرسله، هذا احتمال بعيد فى حق الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، لكن لا بُعد فى النجاشى عندما يوثّق شخصاً بلا إسناد ويُرسل التوثيق؛ لأنّ العاده جرت على عدم ذكر أسانيد لهذه التوثيقات، هو عندما يكون مطمئناً بأنّ فلاناً ثقه، وأنّ فلاناً ضعيف، يذكر هذا، فلا نستطيع القول أنّ ذكر التوثيق والتضعيف مرسلاً ليس فيه احتمال الحس؛ بل فيه احتمال الحس، بمعنى أنّه يوثّق نقلاً ـ عن شيخه عن مشايخه، لكن العاده جدرت على أن يذكره مرسلاً بلا ـ إسناد، فاحتمال الإسناد يكون موجوداً وقوياً فى توثيقات الرجاليين وتضعيفاتهم، لكن بالنسبه إلى مرسلات الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) احتمال الحس بهذا المعنى بعيد، بمعنى أنّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) يملك أسناد، لكنّه يتركه ويعدل عنه ويذكر الخبر مرسلاً.

ويُضاف إلى هـذه الملاحظه: يبـدو أنّ جواب السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) عن الإشـكال ليس له علاقه بمسأله الحسّـيه والحدسـيه حتى يقال أننا نريـد أن نـدفع الإشـكال بأصاله الحس وبناء العقلاء على الحسّـيه؛ لأنّ الذى نفهمه من كلام السـيد الخوئى(قدّس سرّه) المـذكور فى المصـباح هـو أنّه يقول: مـا ذكر فى مقـام تقريب حجّيه مرسـلات الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) بعنوان قـال الصـادق(عليه السـلام) صـحيح، وهو أنّ نسـبه الكلاـم إلى المعصوم(عليه السـلام) على نحو الجزم واليقين لاـ تجوز إلّا إذا قامت حجّه على صدور الكلام منه(عليه السـلام)، هذا أمر مسلّم ولا يمكن إنكاره، وهذا معناه أنّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) كما قيل فى أصل الاسـتدلال يملك دليلاً وحجّه على صدور هذا الكلام الذى نسـبه مرسـلاً إلى الرسول(صـلّى الله عليه وآله وسلّم) على نحو الجزم واليقين، كأنّ السـيد الخوئى(قدّس سرّه) يقول هذا كلّه صـحيح، لكن ما يكون حجّه عند الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) قـد لا يكون حجّه عنـدنا، وعلّله باختلاف المبانى فى حجّيه خبر الواحد، وذكر أمثله واضـحه جداً منها أنّهم قد يبنون على أصاله العـداله، فيصـحح الخبر على أسـاس أصاله العـداله، بمعنى أنّ الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) لو كان من أخبره بهـذا الخبر إمامياً مجهولاً، وهو يبنى على أصاله العداله، فيكون الخبر عنده صـحيحاً وحجّه، وعلى اساس ذلك نسب الكلام إلى الرسول(صلّى الله عليه وآله وسـلّم). السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) يقول إذا كان هذا مبنى الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، فكيف يكون حجّه بالنسبه لنا مع اختلاف المبانى فى حجّيه الخبر ؟! نعم، مع اتّحاد المبانى يكون هذا ممكناً، لكن مع اختلافها يكون غير ممكناً.

هذا الكلام ظاهر فى أنّ المانع من البناء على حجّيه مراسـيل الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه) بنظر السيد الخوئى(قدّس سرّه) ليس هو احتمال أن تكون حدسيه حتى ندفع هذا المانع بالبناء على أصاله الحس، ونقول ببناء العقلاء على أنّ احتمال الحدس لا يمنع من البناء على الحجّيه، والعلم بالحـدس هو الـذى يمنع. فالسـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) لا يريد أن يقول أنّ المانع هو احتمال الحدس، وإنّما كأنه يفترض أنّ الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) ينقل خبراً حسّـياً، والمانع ليس هو احتمال الحدس؛ ولذا قلنا لو افترضـنا أنّ الشـيخ الصدوق(قدّس سـرّه) سـمع هذا الكلام مباشـره من إمامى مجهولٍ، فهذا الخبر حسّى، كلامنا فى هذا الخبر الحسّى، السيد الخوئى(قدّس سـرّه) يقول افترض أنّ هذا الخبر الحسّى حجّه عند الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)؛ لأنّه يبنى على أصاله العداله، لكنّه ليس حجّه عندنا. فإذا كان المانع من هذه الجهه؛ فحينئذٍ لا يمكننا دفعه بأصاله الحس، لو كان المانع هو احتمال الحدس؛ فحينئذٍ يمكن دفعه بأصاله الحس، لكن يبدو من كلام السيد الخوئى(قدّس سرّه) أنّ المانع ليس هو هذا، ومسأله الحدس والحس ليست محل خلاف، والكل يتفقون على أنّ أدله حجّيه خبر الواحـد مختصه بالأمور الحسّـيه، كلام السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) هو بقطع النظر عن هـذه الجهه، يعنى أنه يفترض أنّ الخبر حسّـى، وإنمـا الكلام فى المبانى فى حجّيه خبر الواحـد مثل أنّ خبر الثقه حجّه، والموثوق بصـدوره حجّه، وهل يُبنى على أصاله العداله أو لا ؟ ولا يكون الخبر حجّه إلّا بالقرائن القطعيه كما يقول ______ مثلاً ______ السيد المرتضـى وابن إدريس(قـدّس سرّهما)، هـذه هى مبانى حجّيه خبر الواحـد، هو يقول هناك اختلاف فى هـذه المبانى وليس ناظراً إلى مسأله الحسّيه.

ص: ۴۷۳

نرجع إلى أصل المطلب: لـدينا مرسـله للشيـخ الصدوق(قدّس سرّه) نريد أن نثبت لها الحجّيه، فهل يمكن إثبات الحجّيه لها على ضوء هذا الكلام، أو لا ؟

وبعبارهٍ أخرى: هل أنّ كلام السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) تام، وبالتالى لا تكون مراسيل الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) حجّه ولا فرق بين مراسيله بين أن تكون بلسان روى عن الصادق(عليه السـلام)، أو قال الصادق(عليه السـلام) ؟ أو أنّ كلامه غير تام ولابد من التفريق بينهما ؟

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فى إثبات أصل الوجه الذى استُدل به لإثبات حجّيه مرسـله الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه)، والصحيح هو عدم إمكان إثباته، وذلك باعتبار أنّ هذا الوجه إذا تم إنّما يتم بناءً على الالتزام بأنّ الميزان فى حجّيه الخبر هو وثاقه الراوى، وأمّا إذا قلنا بأنّ الميزان فى الحجيه ليس هو وثـاقه الراوى، وإنّمـا هو الوثوق بصـدور المخبر به، ووثـاقه الراوى إنمـا يكون لها قيمه وتأثير عنـدما تورث الوثوق بالصـدور، وإلّا وثاقه الراوى وحدها من دون أن يكون هناك وثوق بالصدور لا يكون موجباً لشـمول أدله الحجيه لـذلك الخبر. بنـاءً على أن يكون الميزان هو وثـاقه الراوى بحيث أنّ الحجيه وعـدمها تـدور مـدار وثـاقه الراوى وعـدمها؛ حينئذٍ يكون لهذا الكلام وجه، وذلك بأن يقال: أنّ الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه) رجل ثقه بلا إشكال أخبرنا بكلامٍ للنبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) ونحن نحتمل الحس فى إخباره احتمالاً معتداً به، والنقل عن حس لا ينحصـر طريقه بأن ينقل عن كابرٍ عن كابر، وإنّما قـد يحصل النقل عن حس بطرقٍ أخرى، لنفترض أنّ هـذا الخبر كان متواتراً فى زمان الشـيخ الصـدوق(قدّس سـرّه)، فهو عنـدما ينقله لنـا بهـذه المرسـله، فهو ينقله لنا عن حسٍ وليس عن حـدس، ويقال أنّ هـذا الخبر نقله ثقه ونحتمل فى حقه أنه ينقله عن حسٍ؛ وحينئـذٍ تجرى أصاله الحس ويكون هـذا الخبر مشـمولاً لأدله الحجّيه، فيمكن تخريج الوجه الذى ذُكر على هذا الأساس.

ص: ۴۷۴

وأمّا إذا قلنا أنّ الميزان فى الحجيه هو الوثوق بالمخبَر به وليس كون المخبِر ثقه؛ فحينئـذٍ لا يتم هذا الوجه؛ لأنّه ما دام لا يحصـل عند المنقول إليه وثوق بصدور الخبر، مجرّد أنّ الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه) حصل له وثوق بالمخبَر به لا يكفى فى إثبات حجّيه خبره، إثبـات حجّيه خبره بالنسـبه إلينـا يتوقف على حصول الوثوق بصـدور المخبَر به؛ وحينئـذٍ يكون حجّه، وإلاـ إذا لم يحصـل وثوق بصدور المخبَر به؛ فحينئذٍ لا يكفى فى حجيه خبره أنّ نفس الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه) حصل له وثوق بصدوره، حتى لو فرضـنا أنّ الشـيخ الصـدوق(قدّس سـرّه) عندما أخبر، أخبر بهذا الشـكل، قال: قال الصادق(عليه السـلام). كان له وثوق بصدوره، فأخبر بهـذا الشـكل، هذا لا يعنى حجيته؛ لأنّ ميزان الحجيه هو الوثوق بالصدور، والوثوق بالصدور عندنا غير ثابت، فإذا لم يكن هناك وثوق بصـدور المخبَر به، فلا يمكن إثبات الحجّيه لخبر الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) لمجرّد أنه حصل له وثوق بصـدور ذلك المخبَر به.

ويُضاف إلى هـذا أنّ هذه المرسـله للشـيخ الصدوق(قدّس سـرّه) تتميز بأمور قد تمنع من البناء على حجيتها وتطبيق الوجه السابق عليها، وذلك باعتبار أنّها تتميز عن باقى الروايات بأنّ فيها قيـد إضافى، يعنى فقره(لا ضـرر ولا ضـرار) لا تتميّز بها مرسله الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه)، فهذه الفقره موجوده فى روايات كثيره كما تقدّم، لكن ميزه هذه المرسـله هى أنّ فيها عباره لا ضـرر ولا ضرار (فى الإسلام) وسيأتى أنه قد يُستفاد من هذا القيد بعض المطالب التى تؤثر على الوصول إلى النتيجه، فمع فرض وجود هذا القيد قد تختلف النتيجه عن فرض عدم وجوده. والأهم من هذا أنّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)عندما نقل هذه الروايه لم يكن فى مقام النقل، وإنّما كان فى مقام الاسـتدلال على مسأله أنّ المسلم يرث من الكافر فى مقابل العامّه الذين يمنعون من إرث المسلم من الكافر ويجوزون أرث الكافر من المسـلم. الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) يقول هـذا لا يجوز؛ لأنّه لا يُعقل أن يكون الإسـلام موجباً للضـرر والنقص للمسـلم، فـذكر هـذه الروايه فى مقـام الاحتجـاج والاسـتدلال، وقـال بعـدم إمكـان الالتزام بهـذا؛ وذلك لقوله(الإسـلام يُزيـد ولا يُنقص). ولقوله (الإسـلام يعلو ولا يعلى عليه)، ولقوله(لا ضـرر ولا ضـرار فى الإسـلام)، وكونه فى مقام الاسـتدلال والاحتجاج يُضـعّف أن يكون هذا القيد موجوداً فى أصل العباره، ويُضعّف أن يكون الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) فى مقـام النقـل عن حسٍ، يعنى أنه ليس فى مقـام الروايه حتى نطبّق عليه القواعـد السـابقه، وإنّما هو فى مقام الاسـتدلال، وهو لـديه غرض من إضـافه قيـد(فى الإسـلام) وهو أنّه يريـد أن يثبت أنّ الإسـلام لاـ يُنقص، ولاـ يوجب إلحاق ضـرر بالشـخص المسـلم، وحرمان المسـلم من إرث الكافر هو نوع من الضـرر، والإسـلام لا يريد ذلك؛ لأنّ الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، والإسلام يُزيد ولا يُنقص، فـذكر هـذه العباره. وهذا يُضـعّف من أن يكون القيد موجوداً، ويُضـعّف من أن يكون نقله لهذا القيد ولأصل العباره فى مقام النقل والروايه، وإنما هو فى مقام الاستدلال وهذا من موهنات الاعتماد على هذه المرسله بلحاظ القيد المذكور فيها.

ومن هنا يظهر أنّ محاوله إثبات التواتر بمرسله الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، وهو مطلب أكثر من المحاوله السابقه وهى محاوله إثبات تواتر الحديث بمرسله الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) باعتبار أنّه نقل هذه المرسله بنحو الجزم واليقين؛ لأنه قال: لقوله(صلّى الله عليه وسلّم): (لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام)؛ وحينئذٍ يمكننا أن نستند إلى هذه المرسله التى نقلها الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) بنحو الجزم واليقين لإثبات التواتر تعبّداً، فيكون التواتر الثابت تواتراً تعبّدياً، باعتبار أنّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) ينقل هذا الكلام ونحن نحتمل أن يكون هذا الخبر متواتراً فى زمانه؛ لأنّه تقدّم سابقاً بأننا نحتمل التواتر فى زماننا، روايات كثيره موجوده، وقلنا أنّ الاتفاق والشهره بين العامه والخاصه قد يورث الاطمئنان بصدور هذا الحديث من النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم). إذاً: يوجد احتمال أن يكون هذا الحديث متواتراً فى زمان الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، فهو يتمتع بالظهور والوضوح والتواتر فى زمانه؛ حينئذٍ نطبّق أصاله الحس المتقدّمه، ونقول أنّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) ينقله عن حسٍ؛ لأننا نحتمل أنّه ينقله عن حسٍ ونحتمل أنه ينقله عن حدسٍ، وأصاله الحس تقول أنه ينقله عن حسٍ؛ وحينئذٍ يثبت بذلك هذا التواتر، ولكنه يثبت تعبداً لا وجداناً.

أقول: مما تقدم يظهر أنّ هذه المحاوله أيضاً ليست تامه، باعتبار أنّ من الممكن افتراض أنّ إرسال الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) لهذه الروايه اعتماداً منه على ما ذكره سابقاً قبل هذه الروايه، فهذه الروايه ذكرها فى آخر كتاب الفقيه، وقبل ذلك ذكر روايتين تتضمنان هذا الحديث الشريف، الروايه الأولى التى نقلها هى صحيحه السند، واختص بذكر روايه خاصه به وهى الروايه التى يرويها ابن مسكان عن زراره، وفى إحداهما ورد هذا الحديث، لعلّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) أرسل الروايه هنا اعتماداً على السند المذكور سابقاً، وهذا شىء محتمل، فهو لا يدخل فى باب التواتر، وليس من الضرورى أن نقول بالتواتر، وإنما هذا شىء يختص بالمرسله، حيث تقدّم سابقاً ذكر سندها، لعل الشيخ أرسلها هنا اعتماداً على السند السابق، وهذا يختلف عن مراسيله الأخرى التى لم يذكر لها سند أصلاً، هذه المرسله تقدّم لها سند، فيمكن أن يكون قد أرسلها فى المقام اعتماداً على ذلك السند من دون أن يكون هناك تواتر أو وضوح وأمثال هذه الأمور.

مضافاً إلى أنّ التواتر إذا كان محتملاً، فهو محتمل فی فقره(لا ضرر ولا ضرار)، وأمّا قید (فی الإسلام) فلا یُحتمل تواتره فی زمان الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، فحتی لو تمّ هذا الوجه لا یمکن أن نثبت به قید(فی الإسلام) وقلنا أنّ میزه هذه المرسله هی فی هذا القید ولیس فی(لا ضرر ولا ضرار).

إذاً: نستنتج من المقام الأول أنه لا إشکال فی ثبوت حدیث(لا ضرر ولا ضرار) فی روایه صحیحه السند، فإذا کان الغرض هو إثبات الحجّیه التعبّدیه للقاعده، وأن یکون لهذه القاعده سند معتبر وحجّه تعبداً، فهذا ثابت بلا إشکال، لکن هذا یجبرنا علی أن نلحظ فقط هذه الروایه التامه سنداً ونتکلّم علی ضوئها بلحاظ کل المطالب الآتیه، وهی روایه ظنّیه، فیکون مستند القاعده خبراً ظنّیاً معتبراً. لکن قلنا بعد ذلک لا یبعُد أن یحصل الاطمئنان بصدور هذه الروایه، وهذا التواتر لیس بالبعید، بناءً علی حصول الاطمئنان بصدور هذه الروایه القضیه تختلف؛ لأنّه سوف یکون الدلیل علی القاعده دلیلاً ـ قطعیاً ولیس ظنّیاً تعبدیاً، فتکون القاعده ثابته ثبوتاً وجدانیاً لا تعبدیاً، ولا ننظر إلی شخص روایهٍ؛ لأنّ هذا التواتر والاطمئنان بصدور هذا الکلام عنه(صلّی الله علیه وآله سلّم) إنما حصل لنا من مجموع الروایات، فإذاً: لا ـ نلحظ روایه معیّنه، وإنّما نلحظ کل الروایات التی ساهمت فی حصول الاطمئنان بصدور هذا الکلام من الرسول الکریم(صلّی الله علیه وآله سلّم). بعد الفراغ عن ذلک ندخل فی المقام الثانی.

المقام الثانی: یُلاحظ أنّ الروایات التی تدخل فی روایات هذا الباب والتی تتحدث عن هذه القضیه فیها اختلاف فی الزیاده والنقیصه، فإنّ بعض الروایات یذکر قیداً أو یضیف قیداً، وبعضها لا یذکر ذلک القید، القیود تختلف بلحاظ الروایات، هذا الاختلاف فی الزیاده والنقیصه وفی القیود کیف یمکن معالجته ؟ هذا کلّه مبنی علی افتراض ثبوت الروایه بالطریق الوجدانی، وإلّا إذا کان مستند القاعده ثابتاً ثبوتاً تعبّدیاً، فنحن لدینا روایه واحده وهی روایه زراره التی یرویها المشایخ الثلاثه، عن ابن بُکیر عن زراره؛ وحینئذٍ لا ـ معنی لأن نقول بوجود اختلاف فی نقل القضیه فی الزیاده والنقیصه؛ لأنّها روایه واحده فقط، والاختلاف إنما یکون حینما تُلحظ جمیع الروایات لکی یحصل لنا ثبوت وجدانی بالاطمئنان والتواتر، فلابدّ من ملاحظات جمیع الروایات، وإذا لاحظنا جمیع الروایات سنجد أنّ هناک اختلافاً فیها، فماذا یثبت بجمیع هذه الروایات ؟ هذا الاختلاف فی الروایات ینبغی ملاحظته بلحاظ الطوائف الثلاثه السابقه، وکیف یمکن معالجته ؟ وهل یؤثر أو لا یؤثر ؟

والکلام یقع أولاً فی الطائفه الأولی التی تتحدث عن قصه سَـمُره بن جندب مع الأنصاری، وقد تقدّم أنّ هذه الطائفه تشتمل علی ثلاث روایات، الآن ننظر إلی هـذه الروایات لا من حیث السـند، وإنما ننظر إلی هذه الروایات من حیث المتن، وما هو الاختلاف الموجود فی متون هذه الروایات.

الروایه الأولی من هـذه الروایات الثلاث هی الروایه الصـحیحه السـند التی یرویها المشایخ الثلاثه عن ابن بُکیر، عن زراره، وهذه الروایه لها متن واحـد فی الکافی والتهذیب، والمتن هو: بعد أن تذکر هذه القضـیه، أنّ الرسول(صـلّی الله علیه وآله سـلّم) قال له ______ أی للأنصاری ______ (أذهب فاقلعها وأرمِ بها إلیه، فأنّه لا ضرار ولا ضرار). ومن الواضح أنّ (الفاء) فی مقام التعلیل والاسـتدلال علی ما قبلها، لکن الشـیخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) عنـدما نقل هذه الروایه بالسـند الصـحیح غیّر فی المتن، فالمتن فی الفقیه فیه تغییر ویختلف عمّا فی الکافی والتهذیب، فالشـیخ الصدوق(قدّس سـرّه) لم یذکر فی الفقیه فاء التفریع(فأنه لا ضـرر ولا ضرر)، وإنّما ذکر(وارمِ بها إلیه، وقال: لا ضرر ولا ضرار) ومن هنا ینشأ احتمال أن تکون العباره مستقله ولا علاقه لها بما قبلها.

الروایه الثانیه: ینفرد بنقلها الشیخ الکلینی فی الکافی، عن عبد الله بن مسکان، عن زراره، وهی غیر تامه سنداً بالإرسال. ومتن هذه الروایه هو(أنّ رسول الله "صلّی الله علیه وآله سلّم" قال لسَمُره: أنک رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن).

الروایه الثالثه: ینفرد بنقلها الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فی الفقیه، عن أبی عبیده الحذّاء، وهی أیضاً غیر تامه سنداً، الوارد فی متن هـذه الروایه هو(مـا أراک یا سَـمُره إلاّ مضاراً، أذهب یا فلان فاقلعها واضـرب بها وجهه). ولیس فیها لا ضـرر ولا ضـرار. الشـیخ الصدوق(قدّس سرّه) نقل (لا ضرر ولا ضرار) فی الروایه الأولی، لکن فی هذه الروایه لم یذکر هذه العباره (واضرب بها وجهه).

هـذه الروايات فيها اختلاف فی المتن من حيث الزياده والنقيصه، بالرغم من أنّ القصه واحده؛ حينئذٍ قد يقال: سوف يقع نوع من التهافت والتدافع بين هذه النقول لهذه القصه الواحده، وهذا التهافت يكون فی موارد:

المورد الأول: هناك تهافت باعتبار أنّ فقره(لا ضرر ولا ضرار) غير موجوده فی روايه الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) التی ينقلها عن أبی عبيـده الحـذّاء، وهـذه الروايه ليس فيهـا عبـاره(لاـ ضـرر ولاـ ضـرار). وهـی تتحـدث عن قضـيه سَـمُره بن جنـدب ونزاعه مع الأنصاری، لكن عندما نُقلت لم تُذكر فيها فقره (لا ضـرر ولا ضـرار)، بينما صـحيحه زراره وروايات أخری نُقلت فی نفس القصه هذه الفقره(لا ضرر ولا ضرار) فقد يقال بحصول نوع من التنافی.

المورد الثـانی: مسـأله(فاء التفريع). التی قلنا بأنها فی الروايه الأولی الصـحيحه، الشـيخ الكلينی والشـيخ الطوسـی (قـدّس سـرّهما) ينقلان هذه الروايه ب‍ـــــ(فاء التفريع)، (فأنه لا ضـرر ولا ضـرار) بينما الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه) ينقلها بدونها، وكأنّها جمله مسـتقله لا ترتبط بما قبلها. هنا أيضاً قد يقال بأنّ هذا نوع من التهافت، فالقصه واحده، وما قاله الرسول(صـلّی الله عليه وآله سـلّم) إمّا أن يكون قد فُرِع علی ما قبله بقوله(لا ضـرر ولا ضـرار) وكان استدلالاً علی ما قبله ب‍ـــــ(لا ضرر ولا ضرار)، أو أنّها جمله لا علاقه لها بما تقدم، وإنما هی جمله مستقله ذُكرت فی الأثناء، ومن هنا أيضاً يحصل نوع من التدافع بين هذين النقلين.

المورد الثالث: زياده عباره(علی مؤمن) فی روايه ابن مسـكان، عن زراره، التی يتفرّد بنقلها الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه) (لا ضرر ولا ضـرار علی مؤمن) بينما الروايات الأخری ليس فيها هـذه الزياده. هنا قـد يقال أيضاً أنّ فيه نوع من التدافع؛ لأنّ هذا القيد هل هو موجود وليس زائـداً، أو أنه زائـد ؟ خصوصاً وأنّ قيـد(علی مؤمن) قـد يكون مؤيّـداً لمن يُفسّـِر الروايه بأنّها ناظره إلی الحكم التكليفی، يعنی لا يجوز إحداث الضرر والإضرار بالمؤمن، فيكون مؤثراً فی تحديد المعنی المستفاد من هذه القاعده فی ما يأتی.

ص: ۴۷۹

الکلام یقع فی أنّه هل هناک واقعاً تهافت بین هذه النقول لهذه القصه الواحده، أو لا ؟ إذا قلنا أنّ هذا لیس تهافتاً، وإنما البعض نقل هذه الزیاده، والبعض الآخر لم ینقلها، ولیس فی عدم نقله شهاده منه بنفی الزیاده حتی یحصل تدافع وتنافٍ، إنّما یکون هناک تنافٍ وتدافع عندما یشهد الثانی بعدم وجود هذه الزیاده عندما لا ینقلها، أمّا إذا کان هو لا ینقل الزیاده لکن لیس فی کلامه شهاده بنفیها، فلا یکون هناک تدافع، وهکذا بلحاظ بقیه الموارد التی إدّعی فیها التهافت، فإذا وصلنا إلی هذه النتیجه؛ حینئذٍ نطبق القاعده فی کیفیه الاستنباط من هذه الروایات، ولا تصل النوبه إلی البحث الثانی الذی سوف نذکره. وأمّا إذا کانت النتیجه هی وجود تدافع بین الروایات، بافتراض أنّ الذی لا یذکر القید هو یشهد بنفیه، والذی یذکره یشهد بثبوته، فیحصل التهافت والتنافی؛ وحینئذٍ ننتقل إلی بحثٍ آخر وهو مسأله عند دوران الأمر بین الزیاده وبین النقیصه؛ فحینئذٍ ماذا نعمل ؟ هل لدینا قاعده تقول بتقدیم أصاله عدم الزیاده علی عدم النقیصه، أو لیس لدینا هکذا قاعده عقلائیه ولا عرفیه ؟

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر

کان الکلام فی المقام الثانی: ونتعرّض فیه إلی مسأله التنافی والتدافع الموجوده فی متون هذه الأخبار التی تتعرّض لهذه القاعده. نستذکر ما تقدّم سابقاً من أننا إذا بنینا علی التواتر الإجمالی والاطمئنان بصدور هذا المضمون فی الجمله عن الرسول (صلّی الله علیه وآله سلّم) فلا مجال للبحث عن مسأله التنافی والتدافع؛ لأنّه عندما یکون هناک تواتر إجمالی یؤخذ بالمتیقن، فإذا دار الأمر بین مطلق ومقیّد بین روایه فیها (لا ضرر ولا ضرار) فقط من دون قید (علی الإسلام)، وبین روایه أخری فیها (لا ضرر ولا ضرار) بقید(علی الإسلام) أو(علی مؤمن) مقتضی التواتر الإجمالی هو عدم ثبوت هذا القید، أصل المطلق یکون ثابت، وأمّا ما زاد علی ذلک، فلا یکون ثابتاً بالتواتر الإجمالی؛ ولذا لا نواجه مشکله التهافت والتنافی بلحاظ المتن، کما أنّه بناءً علی عدم ثبوت التواتر الإجمالی وتطبیق قواعد تصحیح السند علی هذه الروایات أیضاً تبیّن مما تقدّم أنّه لا یثبت عندنا إلّا روایه واحده تامّه السند وهی روایه زراره التی یرویها عنه ابن بکیر، أمّیا باقی الروایات فلیست تامه سنداً، وبناءً علی هذا أیضاً لا توجد مشکله التهافت فی المتون؛ لأنّه لا یثبت عندنا إلّا متن واحد، فلابد أن تُجعل هی المعیار فی البحوث الآتیه ولا یوجد تهافت أصلاً.

نعم، فی خصوص الروایه الأولی من الطائفه الأولی وهی صحیحه زراره التی یرویها عنه ابن بکیر والتی رواها المشایخ الثلاثه هذه الروایه التامّه سنداً ________ بحسب الفرض ______ یوجد فیها تهافت وهو أنّ(فاء التفریع) موجوده فی ما ینقله الشیخ الکلینی والشیخ الطوسی(قدّس سرّهما) بینما فی نقل الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) لهذه الروایه فلا یوجد(فاء التفریع)، فإذا قیل بوجود تهافت من هذه الجهه؛ فحینئذٍ یکون هذا التهافت ثابتاً؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الروایه تامّه سنداً. کما أنّه لو بنینا علی بعض المبانی الرجالیه التی تلتزم بصحه الکثیر من الأخبار استناداً إلی بعض المبانی الرجالیه التی قد لا نقول بها من قبیل أن یُلتزم بأنّ جمیع ما فی الکتب الأربعه تام السند وصحیح، أو یُلتزم بأنّ کل الروایات الموجوده فی الکتب المعتبره والمشهوره صحیح ویُتعامل معه معامله الروایه الصحیحه والحجّه، أو یُلتزم ببعض المسالک التی توسّع من مسأله التوثیق وبالتالی إثبات صحّه الروایه

من قبیل أن یُبنی علی أنّ شیخ الإجازه یکون ثقه وأمثال هذه المبانی. بناءً علی هذه المبانی قد تثبت عندنا حجّیه أکثر من روایه من الروایات السابقه؛ وحینئذٍ یقع التهافت بلحاظ بعض الموارد التی ذکرناها سابقاً.

إذاً: الکلام فی المقام الثانی هو کلام مبنی علی بعض المبانی التی قد یقال بها فی إثبات حجّیه الخبر، بناءً علی تلک المبانی سوف یقع التهافت فی المتن فی هذه الروایات التی تتعرّض لهذه القاعده؛ بل علی بعض المبانی الأخری أیضاً قد نحتاج إلی استئناف هذا البحث فیما إذا قلنا بصحه الروایه الأولی کما قلنا؛ لوجود الاختلاف فی نقل هذه الحجّه المعتبره بین الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) من جهه وبین الشیخین الکلینی والطوسی(قدّس سرّهما) من جههٍ أخری، فلابد من بحث کیفیه علاج هذا التهافت، ومن هنا یقع البحث إمّا حقیقیاً، أو افتراضیاً فی أنّه لو تمّت هذه الروایات الدالّه علی هذه القاعده، فیوجد بینها تهافت، فکیف یمکن علاجه ؟

فی الـدرس السابق بیّنا موارد للتهافت، قـد یُدّعی وجود تهافت بین هذه الأخبار بلحاظ تلک الموارد، وقد بیّنا هناک ثلاثه موارد ونضیف هنا:

المورد الرابع: إنّ روایه ابن مسکان، عن زراره التی ینفرد بروایتها الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) المُخاطب بعباره(لا ضرر ولا ضرار) فی فقره الاستدلال هو سَمُره بن جندب هو الذی خوطب بهذه العباره بعد أن قال له الرسول(صلّی الله علیه وآله سلّم) أنّک رجل مضار، بینما المُخاطَب بهـذه العباره فی باقی الروایات هو الأنصاری بعـد أن أُمر بقلع الشـجره والرمی بها علیه، وقیل(لا ضـرر ولا ضرار) ومن هنا قـد یقع التهافت حینئـذٍ؛ لأنّ الروایتین تنقلان قصه واحده وهی قصه سَـمُره بن جندب مع الأنصاری. بناءً علی أنّ المحاطب هو سَـمُره بن جنـدب؛ فحینئـذٍ تکون هـذه الفقره لا علاقه لها بمسأله قلع الشـجره؛ فحینئـذٍ تکون أشـبه بالتعلیل للحکم التکلیفی المذکور فی صدر الروایه حینما أُمر سَـمُره بأن یسـتأذن عندما یدخل إلی عذقه؛ لأنّ الرسول(صـلّی الله علیه وآله سـلّم) أمره أن یسـتأذن وهو أبی، فکأنما هـذه لتعلیل هـذا الحکم التکلیفی ولا علاقه لها یقلع الشـجره وجوازه؛ لأنها وردت فی روایات أخری المخـاطب بهـا هو نفس الأنصـاری عنـدما أُمر بقلع الشـجره وأن یرمیهـا إلیه وعُلـلّ ذلک بأنّه(لا ضـرر ولا ضـرار)، فهـذه الروایات تختلف من هذه الجهه.

المورد الخامس: قید(فی الإسـلام) ورد فی مرسله الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) لهذه القاعده، ورد فی ذیلها قید(فی الإسلام) بینما لم یرِد قید(فی الإسلام) فی باقی الروایات التی قرأناها. نعم، سیأتی أنّ هذا القید ورد فی روایات أخری عامّیه، لکن فی الروایات المتقـدّمه من طرقنا لم یرِد هـذا القیـد، هنا أیضاً قـد یقال بوقوع التهافت بین روایه فیه هـذا القید وبین سائر الروایات الخالیه عنه؛ لأنّ قید(فی الإسلام) قد یُستفاد منها معنیً لا یُستفاد من الفقره إذا کانت خالیه عنه.

الآن نأتی للکلام عن هـذه الموارد الخمسه، بالنسبه إلی المورد الأول، فکان یقول فی روایه الحـذاء المتقدّمه التی یرویها الشـیخ الصدوق(قدّس سرّه) فی الفقیه، عن الحسن الصیقل، والتی قلنا أنّها غیر تامه سنداً، التهافت یقول أنّ هذه الروایه التی تنقل القصه لا یوجد فیها فقره(لا ضـرر ولا ضرار) أصلاً، فی حین أنّ سائر الروایات التی تنقل هذه القصه یوجد فیها هذه الفقره، ومن هنا قد یقـال یقع تهافت وتـدافع بین المتون التی تنقل هـذه القصه الواحـده، فروایه تقول أنّ الرسول (صـلّی الله علیه وآله سـلّم)قال: (لا ضرر ولاـ ضـرار)، بینمـا روایه الحـذّاء تنقـل نفس القصه ولکنهـا لا تقول أنّ الرسول(صـلّی الله علیه وآله سـلّم) قال هـذه الفقره، فیُدّعی وجود تهافت من هذه الجهه.

ویُجاب عن هـذه الدعوی بأنّها واضـحه الوهم وعدم التمامیه؛ وذلک باعتبار عدم وجود التهافت والتدافع بین الروایات التی تنقل هـذه الفقره وبین الروایه التی لا تنقلها، ولا یوجـد ما ینافی هـذه الفقره الموجوده فی سائر الروایات؛ لأنّ روایه الحذّاء وإن کانت ساکته عن هـذه الفقره، لکن لا یُفهم منها أنّها تشـهد بنفی فقره(لا ضـرر ولا ضـرار)، ونحتمل أنّ الحذاء عندما روی هذه الروایه کان غرضه یتعلق بنقل هذا المقدار الذی نقله فی نفس الروایه وأهمل الباقی، فعندما سـکت عن نقل هذه الفقره فهو لیس شهاده منه بنفی صدور هذه الفقره من الرسول(صلّی الله علیه وآله سلّم)؛ فحینئذٍ لا موجب لوقوع التنافی والتدافع.

وبعبارهٍ أخری: لو کان هـذا المحـذوف یؤثّر فی المعنی الـذی ینقله الحذّاء؛ حینئذٍ یکون عدم ذکره شـهاده منه بعدم وجود هذه الفقره، لکنّ هـذه الفقره لاـ تؤثّر فی مـا نقله الحـذاء، ومـا دام أنّ تلـک الزیـاده الموجوده فی سـائر الروایات والمفقوده فی هـذه الروایه لا تؤثّر فی المعنی الذی یُراد إثباته فی هذه الروایه؛ حینئذٍ لا یکون لکلام الحذّاء ظهور فی نفی تلک الزیاده وعدم وجود تلـک الفقره، ومن هنا لا یکون هناک تهافت بین هـذه الروایه وبین سائر الروایات، وما أکثر الوقائع التی ینقلها شـخصان، یکتفی شخص منهما بنقل أجزاء من هـذه الواقعه؛ لأنّ غرضه یتعلق بذلک، بینما الآخر یکون حریصاً علی نقل جمیع ما حدث فی تلک الواقعه، ومحل الکلام هو من هذا القبیل.

المورد الثانی: هو دعوی وجود التهافت بلحاظ(فاء التفریع) الموجوده فی الروایه التامّه سنداً بحسب نقل الشیخین الکلینی والطوسی(قدّس سرّهما) وعدم وجود(فاء التفریع) فی نقل نفس الروایه من قِبل الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فقد یقال بوجود تهافت، فالشیخ الکلینی والشیخ الطوسی(قدّس سرّهما) نقلا الروایه بهذا اللفظ(أذهب فاقلعها، وأرم بها إلیه فأنّه لا ضرر ولا ضرار) بینما الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) ینقل نفس الروایه بدون (فاء التفریع) یقول:(فأمر رسول الله "صلّی الله علیه وآله سلّم" الأنصاری فیلقیها إلیه، وقال: لا ضرر ولا ضرار). بلا فاء التفریع؛ فحینئذٍ قد یقال أنّ النقل الی الذی یحتوی علی فاء التفریع ظاهر؛ بل لعلّه صریح فی تعلیل الأمر بقلع الشجره، فتکون مرتبطه بمسأله القلع وتعلیله. وأمّا بحسب نقل الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فلیس فیه هذا الظهور فی التعلیل، ومن هنا یختلفان من هذه الجهه، وإنّما لعلّها تعلیل للحکم التکلیفی الذی أُمر به سَمُره فی بدایه الروایه من وجوب الاستئذان عندما یدخل إلی عذقه، أو تکون جمله مستقله لا ـ علاقه لها بما قبلها، فیختلفان من حیث النتیجه ویقال بوجود التهافت والتدافع بلحاظ ذلک.

لکن، الصحیح هو أنّه أیضاً لا یوجد تهافت من هذه الجهه، وذلک باعتبار أنّ ما ذکره الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) عندما ذکر هذه الروایه هو وإن لم یذکر فاء التفریع، لکن التعلیل والتفریع لیس دائماً مرتبطاً بوجود الفاء بحیث إذا لم توجد الفاء لا یکون تفریعاً ولا ـ تعلیلاً ـ نعم، قد یکون کلام الشیخ الکلینی والشیخ الطوسی(قدّس سرّهما) أظهر فی التعلیل من کلام الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، لکن هذا لا ینفی ظهور کلامه أیضاً فی التفریع، والتفریع والتعلیل واضح فی کلام الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) حیث قال(فأمر الأنصاری أن یقلع النخله ویلقیها إلیه، وقال لا ضرر ولا ضرار) خصوصاً إذا التفتنا إلی نکته یمکن أن توضح لماذا لم یذکر الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فاء التفریع، وهی أنّه لیس بصدد نقل لفظ الروایه کما هو الحال بالنسبه للشیخین الکلینی والطوسی(قدّس سرّهما)، فأنّهما یریدان نقل لفظ الروایه، بینما ظاهر عباره الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) هو أنّه فی مقام نقل فعل الرسول(صلّی الله علیه وآله سلّم)؛ ولذا قال فی عبارته(فأمر رسول الله "صلّی الله علیه وآله سلّم" الأنصاری أن یقلع النخله، فیلقیها إلیه، ولم یقل:(قال رسول الله "صلّی الله علیه وآله سلّم" أذهب فاقلعها) کما فی نقل الشیخین الکلینی والطوسی(قدّس سرّهما)، وإنّما هو یرید أن یحکی فعل الرسول(صلّی الله علیه وآله سلّم)؛ وحینئذٍ لا یمکنه أن یقول(فلا ضرر ولا ـ ضرار)؛ لأنّ فاء التفریع تناسب نقل الروایه لفظاً. علی کل حال العباره فیها ظهور فی التعلیل، ومن هنا لا تکون منافیه لفاء التفریع الموجوده بحسب نقل الشیخ الکلینی والشیخ الطوسی(قدّس سرّهما).

قد یُناقش فی ظهورها فی التعلیل، لکن مع ذلک، لو سلّمنا وقلنا لیس فیها ظهور فی التعلیل، لکن لیس فیها ظهور فی نفی التعلیل، وإذا لم یکن فیها ظهور فی نفی التعلیل؛ فحینئذٍ لا ـ تهافت؛ لأنّ التهافت إنّما ینشأ عندما یکون الکلام الثانی ظاهراً فی نفی ما یثبته الکلام الأول.

المورد الثالث: هو ما ذکرناه الیوم وهو أنّ المخاطب بفقره (لا ضرر ولا ضرار)فی روایه ابن مسکان هو سَمُره بن جندب بعد أن قال له الرسول(صلّی الله علیه وآله سلّم): (أنّک رجل مضار) ومن هنا یقال هذه الروایه لیس لها ربط بمسأله قلع الشجره، ولیست تعلیلًا لها؛ ولذا مسأله قلع الشجره ذُکرت بعدها فی روایه این مسکان فی الکافی وهی غیر تامّه سنداً، قال:

(.....فأرسل إلیه رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم" فأتاه فقال له: إّن فلاناً قد شکاك وزعم أنك تمر علیه وعلی أهله بغیر إذنه، فاستأذن علیه إذا أردت أن تدخل، فقال: یا رسول الله أستأذن فی طریقی إلی عذقی ؟ فقال له رسول الله "صلی الله علیه وآله وسلّم": خل عنه ولك مکانه عذق فی مکان کذا وکذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أرید فلم یزل یزیده حتی بلغ عشره أعذاق، فقال: لا، قال: فلك عشره فی مکان کذا وکذا فأبی، فقال: خل عنه ولك مکانه عذق فی الجنه، قال: لا أرید، فقال له رسول الله "صلی الله علیه وآله": إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علی مؤمن....). (۱)

المخاطب فی الحدیث هو سَـمُره بن جندب ولیس الأنصاری، وجاءت فقره الاستدلال بعد قول رسول الله(صلّی الله علیه وآله سلّم) له أنّک رجل مضار، بعد ذلک قال: ثمّ أمر بها رسول الله(صلّی الله علیه وآله سلّم) فقُلعت، ثمّ رُمی بها إلیه، فقد یقال أنّ هذه الروایه لیس لها علاقه بمسأله القلع، وإنّما هی خطاب لسَـمُره بن جندب، وهذا یجعلها لیس لها ظهور فی کون الفقره تعلیلاً للقلع کما هو ظاهر باقی الروایات التی تأتی بهذه الفقره فی مقام تعلیل القلع، خصوصاً روایه زراره الصحیحه سنداً، فلعله تعلیل للحکم التکلیفی المتوجّه إلی سَمُره بن جندب.

۱- الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۲۹۴، ح ۸.

قد يُجاب عن هذا التهافت بأنّ من المحتمل أن تكون الفقره صادره مرتين منه(صلّى الله عليه وآله سلّم)، مرّه خوطب بها سَمُره بن جندب، ومرّه أخرى خوطب بها الأنصارى، وعندما خوطب بها الأنصارى جُعلت تعليلاً لقلع الشجره، لكنّها لم تُجعل تعليلاً لقلع الشجره عندما خوطب بها سَمُره بن جندب، وإنّما هى تكون تعليلاً لوجوب الاستئذان عندما يدخل إلى عذقه، فيُطرح احتمال أن تكون الفقره صادره مرتين فى تلك الواقعه، ومن هنا لا يقع التهافت بين كون الفقره خوطب بها الأنصارى فى سائر الروايات وبين كون الفقره خوطب بها سَمُره بن جندب فى روايه ابن مسكان، وفقره(لا ضرر ولا ضرار) قابله لأن تكون علّه فى كلا المقامين، أى تكون علّه للحكم التكليفى الذى هو وجوب الاستئذان، وقابله لأن تكون علّه للحكم الوضعى وهو جواز قلع الشجره وأن يرمى بها إليه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فى موارد التهافت بين الروايات التى استدل بها على قاعده(لا ضرر ولا ضرار)، وقد تقدّم الكلام عن الموارد الثلاثه الأولى.

المورد الرابع: هو قيد(على مؤمن) حيث أنّه موجود فى روايه ابن مسكان التى يرويها الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) وليس لها وجود فى الروايات الأخرى، فقد يقال: أنّ هذا يوجب التهافت، باعتبار أنّ نفس الفقره (لا ضرر ولا ضرار) تُفسّر بتفسيرين على ضوء وجود هذا القيد أو عدم وجوده، فإذا كان هذا القيد (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) موجوداً، فقد يقال أنّها ظاهره فى مجرّد الحرمه التكليفيه، أى أنّ مفادها هو حرمه الإضرار بالغير، بينما إذا قلنا أنّ الفقره ليس فيها قيد(على مؤمن) فحينئذٍ لا تفيد الحرمه التكليفيه، وإنّما يُستفاد منها نفى الحكم الضررى، أىّ أنّ الحكم الذى يترتب عليه الضرر يكون منتفياً، فعلى على هذا الأساس يقال بالتهافت بينهما، بمعنى أنّ ما صدر من الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) فى تلك الواقعه الشخصيه الواحده، إمّا أنّ الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) حرّم الإضرار تكليفاً، أو رفع الحكم الضررى، فيقع التهافت بينهما من هذه الجهه.

ص: ۴۸۶

هذا أيضاً قد يقال: بإمكان رفع التهافت بافتراض أيضاً تعدد الفقره الصادره من الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، كما فرضنا فى المورد الثالث تعدد ما صدر من الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بمعنى أنّ هذه الفقره صدرت منه مرتين، مرّه خوطب بها سمره بن جندب مع الزياد(على مؤمن) كما فى روايه عبد الله بن مسكان التى يرويها الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، فيُستفاد منها حرمه الإضرار بالغير حرمه تكليفيه، وصدرت منه(صلّى الله عليه وآله وسلّم) مرّه ثانيه وخوطب بها الأنصارى لتعليل جواز القلع بلا قيد(على مؤمن)؛ لأنّ الحكم وهو الحرمه، أى المنع من قلع الشجره ضررى، فيرتفع هذا المنع ويثبت الجواز، فهى تعليل لجواز القلع باعتبار أنّ تحريم القلع عليه والحال هذه، فيه ضرر على الأنصارى، فيرتفع هذا الحكم الضررى، ففيها القابليه أن يُستدل بها مرتين وأن يُخاطب بها شخصين.

وبعباره أخری: أنّ عبد الله بن مسکان نقل إلینا ما صدر منه(صلّی الله علیه وآله وسلّم) وکان المخاطب به هو سمره بن جندب، بینما الآخرون نقلوا ما صدر منه (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، وکان المخاطب به هو الأنصاری.

الصحیح فی هذا المورد ـــــ الرابع ـــــ هو ما قلناه من أنّ سند روایه ابن مسکان غیر تام، والصحیح هو ما ورد فی الکافی ورواه المشایخ الثلاثه، ولیس فیه عباره(علی مؤمن)؛ وحینئذ لا مشکله ولا نعانی من إشکال التهافت؛ لأنّ الموجود لدینا هو نص واحد وهو خالٍ من قید(علی مؤمن). وهکذا إذا قلنا بالتواتر الإجمالی وحصول الاطمئنان بأنّ هذا المضمون صدر منه (صلّی الله علیه وآله وسلّم) کما لم نستبعد ذلک، هنا أیضاً لا یمکن إثبات هذه الزیاده ـــــــ علی مؤمن ـــــــ لأنها غیر متواتره إجمالاً ـ خصوصاً أنّه لم یروها إلاّ ـ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، فلا ـ یثبت فیها التواتر الإجمالی حتی تثبت، وإنّما یثبت فقط المضمون المتواتر إجمالاً الذی هو (لا ضرر ولا ضرار) فقط. فعلی کلا التقدیرین لا یمکن إثبات فقره(علی مؤمن) لا وجداناً ولا تعبّداً، وإنّما الکلام الآتی یقع بناءً علی اعتبار هذه الروایه کما هناک محاولات من بعضهم لاعتبار هذه الروایه سنداً، فتکون الروایه حجّه فی مقابل الروایه السابقه الحجّه الخالیه من فقره(علی مؤمن).

ص: ۴۸۷

بناءً على ذلک؛ حینئذٍ یقع الکلام فی تقدیم هذه الروایه المشتمله علی زیاده(علی مؤمن) علی الروایات الأخری الغیر المشتمله علی الزیـاده، هل تتقـدّم هـذه الروایه علی تلک الروایات الغیر مشتمله علی تلک الزیاده، أو لا ؟ فمن هنا دخل محل الکلام فی کبری التعارض بین أصاله عـدم الزیاده وأصاله عـدم النقیصه. ونُسب إلی المشـهور فی هـذه المسأله تقـدیم أصاله عـدم الزیاده، والبنـاء علی الزیـاده فی الروایه التی تشتمل علی الزیـاده، والبنـاء علی وجود خلـل فی الروایه الخالیه من الزیاده، یعنی أنّ الزیاده موجوده، ولکن الروایه الخالیه منها أسقطت هذه الزیاده، وهذا معناه تقدیم أصاله عدم الزیاده علی أصاله عدم النقیصه، وحاصله: هو البناء علی وجود الزیاده وتقدیم ما یشتمل علی الزیاده علی ما لا یشتمل علی الزیاده، نُسب ذلک إلی المشهور.

لأول وهله یبـدو أنّ المقـام ینبغی إدخاله فی باب التعارض وتطبیق قواعـد باب التعارض علیه. روایتان، کل منهما حجّه بحسب الفرض، متنافیتان فیما ینقلانه، هذه الروایه تقول أنّ الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) قال:(علی مؤمن)، والروایه الأخری تقول أنّ الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) لم یقـل: (علی مؤمن) ومن هنـا یکون هناک تنافی بلحاظ کیفیه النقل، فیتعارضان، فلابدّ من تطبیق قواعـد باب التعارض. هکـذا یبـدو لأول وهله. فینبغی تطبیق قواعد باب التعارض وهذه القواعد تقول إذا کانت هناک مرجّحات یتمّ الترجیـح علی اساس وجود مرجّح، وإذا لم یکن هناک مرجّح یرجّح الروایه المشـتمله علی الزیاده علی الروایه غیر المشـتمله علی الزیاده؛ فحینئـذٍ لابـدّ من التساقط، فیسـقط کلٌ منهما؛ وحینئذٍ لا تثبت الزیاده ولا النقیصه، أصل المطلب یثبت بلا إشـکال، لکن کونه خالیاً من هـذه الزیاده، إذا کان یترتب أثر علی خلوه من هـذه الزیاده، أو کون فیه هذه الزیاده، هذا لا یثبت، لتعارض الـدلیلین وتساقطهما. هـذا مقتضـی القواعـد الأولیه فی باب التعارض، لکنّ المشـهور یـدّعی وجود قاعـده أخری ثانویه تقتضـی تقـدیم مـا فیه الزیاده علی ما لیس فیه الزیاده، وهـذا هو ما یسـمّی بـ____(أصاله عـدم الزیاده) وأنّها تتقـدّم علی أصاله النقیصه، والبناء علی وجود الزیاده والبناء علی وجود خللٍ فی الروایه غیر المشتمله علی الزیاده.

الاستدلال على التقديم المنسوب للمشهور.

استدلوا بعدّه وجوه على تقديم أصاله عدم الزياده على اصاله عدم النقيصه:

الوجه الأوّل: نطبّق قواعد الجمع العرفى على هاتين الروايتين المتعارضتين، وذلک باعتبار أنّ الروايه المشتمله على الزياده صريحه فى وجود الزياده، بينما الروايه غير المشتمله على زياده ليست صريحه فى نفى الزياده حتى يكون هناک تعارض بين دليلين متساويين فى درجه الدلاله، وإنّما غايتها أنّها ظاهره فى نفى الزياده؛ لأنّ الروايه الثانيه تسكت عن الزياده لا أنّها تصرّح بنفى الزياده، أو عدم نفيها، غايتها أنّها تنفى الزياده بالإطلاق الناشئ من السكوت، بينما الروايه الأولى صريحه فى الزياده، فعندنا دليلين، أحدهما صريح(نص) والآخر ظاهر، فيُجمع بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر على النص، وحمل الظاهر على الصريح، يعنى نعمل بالروايه المشتمله على الزياده لأنها صريحه، ونؤول الروايه الثانيه التى تنفى الزياده بالإطلاق لصالح الحديث الصريح والنص كما هو الحال فى موارد الجمع العرفى الأخرى حيث دائماً يُتصرف فى الظاهر لصالح الأظهر، أو فى الظاهر لصالح النص والصريح، وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل، لابدّ أن نتصرّف فى الروايه الأخرى التى تنفى الزياده، نقول الزياده موجوده، والروايه التى تنفى وجود الزياده لابدّ من تأويلها بتأويلٍ ينسجم مع ثبوت هذه الزياده، كأن نقول أنّ الناقل غير ناظر إلى جميع ما ذُكر، أو أنّه بانٍ على الاختصار، أو غيره ممّا يشبهه.

الجمع العرفى صحيح ولا إشكال فيه، وحمل الظاهر على النص والصريح أمر مسلّم ولا إشكال فيه أيضاً، لكن تطبيقه على محل الكلام مشكل؛ وذلک باعتبار أنّ هذا الجمع العرفى إنّما نسلّمه فيما إذا كان هناک كلامان متنافيان صادران عن متكلّم واحد، أحدهما صريح والآخر ظاهر، وكى نعرف مراد هذا المتكلّم نتصرّف بالجمع العرفى ونقول أنّ مراده من هذا ما يوافق ذاک الصريح؛ لأنّه بنظر العرف الصريح يعتبر قرينه على التصرّف فى الظاهر، فيُجمع بينهما بهذا الجمع ونخرج بنتيجه أنّ المتكلّم يريد ذاک، وهذا الكلام صدر منه، ولكن لابدّ من حمله على ما لا ينافى ما صدر منه صريحاً وما يكون نصّاً فى المطلوب، هذه القضيه واضحه ومتعارفه ومطبّقه فى كثير من الموارد، لكن عندما يكون هناک كلامان متنافيان لشخصين، أحدهما صريح والآخر ظاهر؛ فحينئذٍ لا معنى لتطبيق قواعد الجمع العرفى؛ لأنّ المتكلّمَين مختلّفيَن، فربما هذا يريد هذا المعنى، وذاک يريد المعنى الآخر، وهذا لا مشكله فى هذا، كما فى محل الكلام راوى الروايه عندما ينقل فهو يشهد بأنّ قيد(على مؤمن) موجود فى ما قاله الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بينما الآخر يشهد على أنّ قيد(على مؤمن) ليس موجوداً فى ما قاله الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، هنا لا نستطيع أن نجمع بين كلاميهما بالجمع العرفى ونقول نحمل كلام هذا المتكلّم لصالح كلام المتكلّم الآخر بأن نحمل الظاهر على النص والصريح، هذا ليس جمعاً عرفياً؛ لأننا لا نستطيع حينئذٍ أن نخرج بنتيجه أنّه ما هو مراد الأول، وما هو مراد الثانى، لا معنى لتصرّفنا فى كلام هذا بحمله على خلاف ظاهره لصالح كلام الآخر الذى يكون صريحاً فى معناه، لا وجه لهذا؛ ولذا لا تطبّق قواعد الجمع العرفى على دليلين معتبرين مختلفين أحدهما يشهد بشيء، والآخر يشهد بما ينافيه، كما لو أنّ بيّنهً قامت على أنّ هذا الثوب مغصوب، وبيّنه أخرى قامت على أنّه ليس مغصوباً، فيقع التهافت والتعارض بينهما، هنا لا يُجمع بينهما بقواعد الجمع العرفى، لا معنى لأن نقول حيث أنّ هذه البيّنه كلامها صريح فى أنّ هذا الثوب مغصوب، والبينه الأخرى كلامها ليس صريحاً فى نفى الغصبيه، وإنّما هو ظاهر فى نفى الغصبيه، فنؤول كلام هذه البيّنه لصالح كلام البينه الأخرى الصريحه. هذا غير صحيح؛ بل لابدّ من إعمال قواعد باب التعارض من دون أن تصل النوبه إلى مسأله الجمع العرفى. ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّه عندنا روايتين إحداهما يرويها هذا الراوى، والأخرى يرويها ذاک الراوى، وهذا الراوى يشهد بأنّ النبى(صلّى

الله علیه وآله وسلّم) قال(علی مؤمن)، بینما الراوی الآخر ینفی ذلک، ولو بالإطلاق السکوتی حتی یکون کلامه ظاهراً ولیس نصّاً، هنا لا یمکن تطبیق قواعد باب الجمع العرفی.

ص: ۴۸۹

الوجه الثانی: أنّ الزیاده فی الروایه المشتمله علی الزیاده علی تقدیر أن تکون زیاده ولیس لها واقع، هذه الزیاده لیس لها منشأ إلّا أحد شیئین، إمّا الکذب أو الغفله، إمّا أنّ الحدیث واقعاً لیس فیه عباره(علی مؤمن) والراوی کاذب، فأدخل هذه الزیاده عالماً عامداً، أو أنّه صادق، لکنه غفل، فأضاف هذه الزیاده، وکلٌ منهما ـــــــ الکذب والغفله ـــــــ منفی بأصل ودلیل، أمّا الکذب، فهو منفی بدلیل حجّیه خبر الثقه، والمفروض أنّ المخبر ثقه والروایه تامّه سنداً، وأمّا الغفله، فهی منفیّه بأصاله عدم الغفله، ومن هنا مناشئ الزیاده محصوره بالکذب والغفله، وکلٌ منهما منفی بأصل أو بقاعده، بینما عندما نأتی إلی جانب النقیصه سنجد أنّ مناشئ النقیصه متعدده وغیر مختصه بالکذب والغفله، وإنّما لها مناشئ متعدده، بمعنی أنّ النقیصه تشترک مع الزیاده فی مناشئها التی هی الغفله والکذب وتزید علیها بمناشئ تختص بها، أی بالنقیصه، من قبیل ما ذکروه من الاختصار، هو منشأ للنقیصه کأن یکون الشخص له مزاج خاص فی اختصار المطالب فحذف هذه الزیاده، فهذه نقیصه، لکنها غیر ناشئه من الغفله ولا ـ من الکذب، وإنّما هی ناشئه من مزاج خاص یقتضی اختصار المطالب، أو أن یکون الراوی لیس فی مقام بیان الزیاده، فیحذفها ویذکر الجمله ناقصه من الزیاده؛ لأـنّه لیس فی مقام بیان الزیاده، أو توهّم أنّ الزیاده لیس لها اثر فی المعنی، وأنّ وجودها وعدمها سیّان فی نظره، فحذفها. علی اساس تعدد مناشئ النقیصه، بخلاف الزیاده، یعنی أنّ مناشئ النقیصه أکثر من مناشئ الزیاده هذا یُعطی قوهً للدلیل المشتمل علی الزیاده ویجعله أقوی من الدلیل الفاقد للزیاده، فیصیر الدلیل المشتمل علی الزیاده أقوی من الدلیل الغیر مشتمل علیها، باعتبار أنّ مناشئ الزیاده محدوده ومنفیه بالأصول والقواعد، بینما النقیصه لها مناشئ أخری قد لا یکون هناک ما ینفیها، وهذا یُضعف الروایه الفاقده للزیاده أمام الروایه المشتمله علی الزیاده، فیکون ذاک الدلیل أقوی، فیُقدّم علی هذا الأساس.

ص: ۴۹۰

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فی اصاله عدم النقيصه، وقلنا أنّهم استدلوا بعدّه أدله على تقديم أصاله عدم الزياده على اصاله عدم النقيصه، وقد تقدّم ذكر الوجهين الأوّل والثانی، وأجبنا عن الوجه الأول، وربما لم يكن جواب الوجه الأوّل واضحاً ما هو المقصود به؛ لذلك نعيد ذكره هنا مع مزيد إيضاح له:

الدليل الأوّل هو دعوى أنّ الروايه المشتمله على الزياده صريحه فی وجود الزياده، بينما الروايه غير المشتمله على الزياده غايته أنّها ظاهره فی نفی الزياده، باعتبار الإطلاق الناشئ من السكوت، فيُجمع بينهما بتقديم النص على الظاهر، وهذا جمع عرفی، فيُجمع بينهما، وبالتالی يُلتزم بوجود الزياده.

وأورد عليه: بأنّ مسأله الجمع العرفی بتقديم الأظهر أو النص على الأظهر أو الظاهر إنّما يتم فيما إذا أحرزنا صدور كلامين لمتكلّم واحد حقيقه، كما إذا صدر كلامان من إمام واحد، أحدهما نص والآخر ظاهر، أو حكماً، كما إذا صدر كلامان من إمامين؛ لأنّ التعامل مع الإمامين كأنّهما متكلّم واحد. المهم هو أن نحرز صدور كلامين متنافيين لمتكلّم واحد؛ حينئذٍ تجری هذه القاعده؛ لأنّ الغرض من هذا الجمع العرفی هو معرفه مراد المتكلّم، أنّ هذا المتكلّم الواحد الذی صدر منه كلامان متنافيان، ما هو مراده ؟ فيقال: أنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النص والصريح، وبالتالی يقال: أنّ مراد هذ المتكلّم هو ما يوافق النص والصريح، ويؤول الظاهر لصالح النص والصريح، وهذا المعنى لا يمكن تطبيقه فی محل الكلام؛ لأنّ المفروض فی محل الكلام إنّ ما صدر عن النبی(صلّى الله عليه وآله وسلّم) هو شیء واحد، هذا الشیء الواحد الذی صدر منه إمّا مشتمل على الزياده، أو غير مشتمل عليها، ولم يصدر منه كلامان حتى نقول أننا نجمع بينهما بحمل الظاهر على النص والصريح، والمفروض أننا نعلم علماً إجمالياً بأنّ ما صدر هو أحد الأمرين، إمّا أنّه(صلّى الله عليه وآله وسلّم) قال:(على مؤمن)، أو لم يقل ذلك، إمّا ذكر الزياده أو لم يذكرها، فليس هناك كلامان نحرز صدورهما من متكلّم واحد حتى نطبق هذه القاعده، وإنّما الأمر يدور بين أن يكون هذا هو الصادق وبين أن يكون ذاك هو الصادق، هذا ليس مورداً لقاعده الجمع العرفی؛ لأنّ الصادر منه هو أحد الكلامين، لا كلاهما حتى نجمع بينهما جمعاً عرفياً.

ص: ۴۹۱

نعم، بلحاظ الراوی قد يقال، بالنتيجه صدر كلامان، لكن من راويين مختلفين، فأيضاً لا يمكن تطبيق القاعده، فلا يمكن تطبيق القاعده بلحاظ ما صدر عن النبی (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ لأنّه لم يصدر منه إلّا كلام واحد ويتردد عندنا بين أن يكون مشتملاً على الزياده أو غير مشتملٍ على الزياده. وأيضاً لا يمكن تطبيقها بلحاظ الراويين فی هاتين الروايتين المتعددتين؛ لأنّ هذا كلام لمتكلمين لا لمتكلّم واحد، فالخلاصه هی عدم إمكان تطبيق القاعده فی محل الكلام.

الدليل الثانی: أنّ الزياده ليس لها منشأ إلّا الغفله أو الكذب، وكلٌّ من هذين الاحتمالين منفی، أمّا احتمال الكذب، فمنفی بحجّيه

خبر الثقه؛ لأنّ المفروض أنّ الراوی ثقه. وأمّا احتمال الغفله، فهو أیضاً منفی، ولکن بأصاله عدم الغفله. هذا فی جانب الزیاده. وأمّا فی جانب النقیصه، یعنی أنّ الراوی یحذف شیئاً موجوداً فی الروایه، أو یسقط عنه، والنقیصه یمکن أن یکون لها مناشئ أخری غیر الکذب والغفله، من قبیل الاختصار، أو أن لا یکون الراوی فی مقام بیان الزیاده، یعنی أنّ الزیاده موجوده، لکنّ الراوی لیس فی مقام نقلها وبیانها، فیحذفها، أو بحسب تصوّره أنّ الزیاده غیر مؤثره فی المعنی وأنّ وجودها وعدمه سواء، فیحذفها. فکأنّ زیاده مناشئ النقیصه علی من مناشئ الزیاده هو الذی یُعطی قوه لأصاله عدم الزیاده والبناء علی ثبوت الزیاده؛ لأنّ مناشئ الزیاده هی الغفله أو الکذب وهما منفیان فی الروایه المشتمله علی الزیاده، أمّا الروایه غیر المشتمله علی الزیاده، فیکون فیها احتمال النقیصه، وفی منشأ النقیصه احتمالات أُخر غیر الغفله والکذب، فلعله أنقصها طلباً للاختصار، أو لأنّه لیس فی مقام بیانها، أو لأنه اجتهد فرأی أنّ هذه الزیاده غیر مؤثره فی المعنی، فحذفها، وکلّما کثرت الاحتمالات کلّما قوی احتمال النقیصه ویقوی أیضاً احتمال عدم الزیاده، وأنّ هذا الذی ذُکر فی الروایه المشتمله علی الزیاده لیس زیاده وموجود، بینما احتمال النقیصه فی الروایه الغیر مشتمله علی الزیاده یضعف.

الغرض هو: أنّ تعدد مناشئ النقيصه بحيث يكون لها مناشئ غير موجوده فى باب الزياده يقوّى أصاله عدم الزياده بالنسبه إلى أصاله عدم النقيصه، فيُبنى على وجود الزياده وأنّ فى الروايه غير المشتمله على الزياده يوجد خلل.

لوحظ على هذا الدليل بعدّه أمور:

الأمر الأول : أننا لا نسلّم أنّ مناشئ الزياده منحصره بالكذب والغفله؛ بل قد تكون لها مناشئ أخرى غيرهما كما هو الحال فى النقيصه، فلا فرق بينهما من هذه الجهه. مثلاً: يمكن تصوّر أنّ الزياده تنشأ من بناء الناقل على أنّ هذا شيء يمكن ذكره ولا محذور فيه ويدخل فى ذكر الأمور العاديه، لكن عندما يكون الناقل فى مقام النقل بالمعنى الذى هو جائز ـــــــــ بحسب الفرض ـــــــــ وصله الحديث وبالنتيجه هذا تشريع من التشريعات الإسلاميه الإلهيه، ما هو الضير فى أن يقول: هذا ثابت فى الإسلام ؟ أو ما هو الضير فى أن يقول الإنسان:(يحرم الربا الإسلام)، عباره(فى الإسلام) غير موجوده فى تشريع حرمه الربا، لكن حيث أنه تشريع صدر من الشارع المقدّس بإمكان الإنسان أن يقول(يحرم الربا فى الإسلام) مع أنّ عباره (فى الإسلام) غير موجوده، وإنما هو يضيفها، فهى زياده، لكنّها ناشئه من اعتقاده بأنّ هذا لا ضير فيه، لعلّ الناقل للروايه فى ما نحن فيه هو من هذا الباب، أى هو فى مقام النقل بالمعنى وليس فى مقام نقل نص الألفاظ الواصله إليه، فإذا كان هو فى مقام النقل بالمعنى؛ فحينئذٍ لا يتقيد بالألفاظ الواصله إليه، فيضيف هذه الإضافه؛ لأنّها غير مؤثره، فيقول(لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام) بمعنى أنّ هذا تشريع إلهى ثابت فى الإسلام، فيضيف هذه الإضافه، وبهذا تكون هذه زياده غير موجوده فى النص، وهذا هو منشأ إضافه هذه الزياده. إذاً: يمكن افتراض وجود مناشئ أخرى للزياده غير احتمال الكذب والغفله، كما هو الحال فى النقيصه، فهى أيضاً فيها مناشئ أخرى غير احتمال الكذب والغفله؛ فحينئذٍ يتساويان من هذه الجهه، ولا نستطيع أن نقول بتعدد المناشئ فى النقيصه وعدم تعدده فى الزياده وهذا يوجب أقوائيه وأرجحيه لأصاله عدم الزياده على أصاله عدم النقيصه.

الأمر الثانی: أنّ المفروض فی محل الکلام أنّ وجود الزیاده وعدمها لیسا سواء؛ إذ المفروض أنّ الزیاده لها دخل فی المعنی ومؤثره فیه وأنّ المعنی یختلف مع وجود الزیاده عنه مع عدم الزیاده. بناءً علی هذا الفرض الذی هو محل کلامنا؛ حینئذٍ نقول: أنّ النقیصه أیضاً لا تنشأ إلاّ من الکذب والغفله، وکلٍ منهما منفی بحجّیه خبر الثقه وبأصاله عدم الغفله کما هو الحال فی الزیاده؛ وذلک لأنّه إذا فرضنا صدق الراوی وعدم غفلته عن الزیاده وعن تأثیرها فی المعنی مع هذا الافتراض؛ حینئذٍ لا یکون للنقیصه منشأ إلاّ الکذب أو الغفله، إذا نفینا هذین الأمرین بحجیه خبر الثقه وبأصاله عدم الغفله وبنینا علی أنّ الراوی صادق فی کلامه، وافترضنا عدم غفلته، فلیس للنقیصه منشأ؛ لأننا نفینا احتمال الکذب بحجیه خبر الثقه، إذاً هو صادق. ونفینا احتمال الغفله عن الزیاده، أو عن تأثیرها، یعنی أنّ الراوی ملتفت إلی وجود هذه الزیاده فی الحدیث وملتفت إلی أنّها مؤثره فی المعنی، فالراوی الذی افترضنا أنّه صادق الملتفت إلی وجود الزیاده والملتفت إلی أنها مؤثره فی المعنی، هذا الراوی لماذا یحذف الزیاده ؟ حینئذٍ لاـ یُتصوّر المناشئ التی ذُکرت سابقاً من الاختصار وأنّه لیس فی مقام بیان الزیاده، وأنّه بحسب نظره یری أنّ الزیاده غیر مؤثره، هذا المناشئ لا تکون متصوّره حینئذٍ؛ لأنّه ملتفت إلی وجود الزیاده فی الحدیث وأنها مؤثره فی المعنی، والمفروض أنّه صادق ومتقیّد بأن ینقل ما وصل إلیه، فعندما ینقل هذا النص ویحذف هذا الشیء المؤثر فی المعنی، فهذا یکون خیانه فی النقل، وهذا ینافی کونه صادقاً وملتفتاً إلی الزیاده وإلی تأثیرها فی المعنی. إذاً: النقیصه کالزیاده لیس لها منشأ إلاّ الکذب أو الغفله، أمّا إذا أمنّا هذین الأمرین وأجرینا حجّیه خبر الثقه للتأمین من ناحیه الکذب، وأصاله عدم الغفله للتأمین من ناحیه الغفله، النقیصه لیس لها منشأ مقبول لافتراض أنّ هذا الراوی الصادق الملتفت إلی الزیاده وإلی تأثیرها یحذف هذه الزیاده وینقل الحدیث من دون زیاده، وإلاّ إذا فعل ذلک، فأنّه یکون خُلف الفرض؛ لأنه یکون خیانه، والمفروض أننا نضمن عدم خیانه الراوی ونضمن کونه أمیناً.

إذاً: بالتالی کما أنت تقول أنّ الزیاده لیس لها منشأ إلّا الکـذب والغفله، نقول أنّ النقیصه أیضاً لیس لها منشأ إلّا الکذب والغفله، فلا داعی لأقوائیه أحـدهما من الآخر، وتقدیم أحدهما علی الآخر، والتالی یکون العمل بأصاله عدم الزیاده فی مقابل أصاله عدم النقیصه.

الأمر الثالث: لو تنزّلنا عن الجوابین السابقین وسـلّمنا أنّ مناشـئ الزیاده منحصره فی أمرین منفیین بالأصول والقواعد، بینما مناشئ النقیصه کثیره، لو سـلّمنا زیاده مناشـئ النقیصه بالنسـبه إلی مناشـئ الزیاده؛ فحینئـذ هذا لا یوجب إلّا أرجحیه احتمال النقیصه فی الروایه غیر المشـتمله علی الزیاده من احتمال تحقق الزیاده المشـتمله علی الزیاده، احتمال أن یکون هـذا الراوی قـد حـذف شـیئاً موجوداً أرجـح من احتمال أن یکون ذاک فی الروایه المشـتمله علی الزیاده قـد زاد شـیئاً غیر موجود؛ لأنّ احتمالات الزیاده أقل من احتمالات النقیصه. مـا هو الـدلیل علی وجوب العمـل بهـذه الأرجحیه وترتیب الأثر علیها والبناء علی وجود هـذه الزیاده فی الروایه وترجیح الروایه المشـتمله علی الزیاده علی الروایه الأخری غیر المشـتمله علی الزیاده ؟! هذه أرجحیه لا توجب فی أحسن الأحوال إلّا الظن بأنّ هذا أرجح من هذا ، ولا نملک دلیلًا علی حجّیه هذا الظن، ما هو الدلیل علی أنّ هذا الظن فی المقام الذی ینشـأ من هـذه الأرجحیه یکون حجّه بعـد أن أصـبح من الأمور الواضـحه أنّ الأصل فی الظن هو عـدم الحجّیه إلا أن یـدل دلیل خاص علی حجیته، ولا نملک دلیلًا علی حجّیه هـذا الظن الناشـئ من هـذه الأرجحیه الناشـئه من تعـدد مناشـئ النقیصه أکثر من مناشـئ الزیاده، ومن الواضـح أنّ العمل بالظن یحتاج إلی أن یقوم دلیلٍ واضـح علی أنّ الشارع جعل هذا الظن حجّه، ولا نملک مثل هذا الدلیل فی محل الکلام.

ص: ۴۹۵

الـدليل الثالث: وهو الـدليل المعروف والمشـهور فيما بينهم والذى يُذكر عاده فى مقام تقديم أصاله عدم الزياده على أصاله عدم النقيصه، وهو أمر محسوس ويُساعـد عليه الوجـدان أيضاً وهو أنّ الإنسان عندما يسـمع كلاماً أو ينقله، غفلته عن الزياده أكثر من غفلته عن النقيصه، طبع الإنسان هكذا، الغفله تكون سـبباً لعدم ذكر شـىء موجود وليست سبباً لذكر شىء هو أساساً غير موجود، وكـأنّ هـذا يحتـاج إلى عنـايه أكثر من مجرّد الغفله، بمعنى أن يكون الشـىء موجوداً، فيغفـل الإنسان عنه فيحـذفه، أمّا أن يكون الشـىء غير موجود وهو يضـيفه ويزيده غفله، فهذا احتمال بعيد، عاده الغفله لا توجب ذلك، وإنّما توجب إسـقاط شىء موجود، أمّـا أن يُزيـد شـيئاً فى الروايه هو غير موجود فيها غفله، فالغفله عاده لا توجب ذلك، إذا نطبّق هـذا الكلام على الروايه المشـتمله على الزيـاده والروايه غير المشـتمله عليهـا، الغفله تكـون معقوله فى الروايه غير المشـتمله عليهـا، أن يحـذف الراوى شـيئاً موجوداً غفله، لكن فى الروايه المشـتمله على الزيـاده، الزيـاده غير موجوده أساسـاً، وإنّمـا هو أضافهـا غفله، والغفله لا تكون سـبباً لإضافه شىء غير موجود، وإنّما تكون سـبباً لحذف شـىء موجودٍ، وهذا يرجّح جانب تلك الروايه المشتمله على الزياده على الروايه غير المشـتمله عليهـا؛ لأنّ الروايه غير المشـتمله على الزياده يمكن نفسّرها بالغفله، فنقول: غفل فحـذفها، لكن الروايه المشـتمله على الزيـاده لا يمكن أن نفسّرها بالغفله، ولا نسـتطيع أن نقول أنّه أضاف شـيئاً غير موجود غفله، لا نقول بعـدم إمكان ذلك، ولكن عاده الغفله لا تكون سـبباً لـذلك، فهذا يوجب أرجحيه الروايه المشـتمله على الزياده على الروايه غير المشـتمله على الزياده؛ لأنّ العكس، أى إذا أردنـا تقـديم الروايه غير المشـتمله على الزيـاده معنـاه أن نقول غفله الراوى فى تلك الروايه أوجبت أن يضـيف شيئاً هو ليس موجوداً، والغفله لا تكون سـبباً لإضافه شـىء غير موجود. هذا هو الدليل الثالث والذى على ضوئه ذهب الكثير إلى ترجيـح أصاله عـدم الزياده على أصاله عدم النقيصه، ومعناه البناء على وجود الزياده فى الروايه المشـتمله على الزياده والبناء على وجود خلل فى الروايه غير المشتمله على الزياده.

لكن نوقش فی هذا الدلیل بعدّه مناقشات:

المناقشه الأولی: تقـدّم سابقاً أنّ مناشـئ الزیاده والنقیصه غیر منحصـره بالغفله، لو کانت منحصـره بالغفله؛ فحینئـذٍ نقول أنّ الغفله هی لصالـح الروایه المشـتمله علی الزیـاده؛ لما ذکرناه من أنّ الغفله عاده لا تکون سـبباً فی زیاده شـیءٍ غیر موجود، لکنّها تکون سبباً فی حذف شـیءٍ موجود فی الروایه غیر المشتمله علی الزیاده، لکن تقدّم سابقاً أنّ منشأ الزیاده والنقیصه غیر منحصر بالغفله، کما تصوّرنا مناشـئ للنقیصه کـذلک تصوّرنا مناشـئ للزیاده، الأمر لا یدور بین غفلتین، وأیّهما ترجح علی الأخری، وإنّما هناک مناشئ أخری للزیاده والنقیصه تدخل فی الحساب؛ وحینئذٍ لا یدور الأمر بین غفلتین حتی نرجّح أحد الطرفین .

المناقشه الثانیه: لو سلّمنا الدلیل الثالث، لکن نقول هذه الأقوائیه والأرجحیه لا توجب إلّا الظن، لکن ما هو الدلیل علی حجّیه هذا الظن حتی نعمـل به، وبالتـالی نرجّح هـذه الروایه علی تلک الروایه ونبنی علی الروایه المشـتمله علی الزیاده ونرتّب الأثر علیها ؟ لأنّ المفروض فی محل کلامنا أنّ الزیاده مؤثره فی المعنی، فهـذه الأرجحیه لا توجب إلّا الظن، ولا دلیل علی حجّیه هـذا الظن؛ لأنّ الدلیل علی الحجّیه فی مثل المقام هو بناء العقلاء، ومن غیر الواضح انعقاد بناء العقلاء فی حاله من هذا القبیل حتی نقول أنّ دلیل الحجّیه یعطی حجّیه لهـذا الظن الـذی یحصل نتیجه ما ذُکر فی هـذا الدلیل، لیس هناک وضوح فی انعقاد بناء العقلاء علی ترجیـح أصاله عـدم الزیاده علی أصاله عدم النقیصه علی أساس هذه الأرجحیه والأقوائیه المذکوره فی الدلیل الثالث المبنیه علی مسأله أنّ الغفله فی طرف الروایه غیر المشتمله علی الزیاده هی أقرب من الغفله الموجوده فی طرف الروایه المشتمله علی الزیاده.

ص: ۴۹۷

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

ذكرنا في الـدرس السابق ما يُفهم من كلماتهم في مقام الاسـتدلال على هذه القاعده، وذكرنا أيضاً بعض المناقشات التي ذُكرت في هذه الأدله التي يُستدل بها على هذه القاعده

ننقـل كلامـاً الآن للمحقق النائيني(قـدّس سـرّه) في هـذا المقام ومنه ننطلق للبحث في أصل القضـيه. كأنّه(قـدّس سـرّه) يميل إلى الاعتراف بهـذه القاعـده، بمعنى أنّه يرى أنّ قاعـده أصاله عـدم الزياده هي قاعده تامّه ولابد من الالتزام بها عندما يدور الأمر بين الزيـاده والنقيصه، فهو يبني على أصـاله عـدم الزياده الـذي ينتـج أنّ العباره الموجوده في الروايه المشـتمله على الزياده هي التامّه وهي موجوده في أصل الروايه. لكنّه ناقش في انطباق هـذه القاعده في محل الكلام، باعتبار أنّ عدم الزياده في الروايه المشـتمله على الزيـاده ليس أقوى من عـدم النقيصه في الروايه المشـتمله على النقيصه، في محل الكلام لوجود نكات خاصه وخصوصـيات في محـل الكلام ليست الروايه المشـتمله على الزيـاده من حيث دلالتهـا على ثبـوت الزيـاده أقـوى من الروايه غير المشـتمله على الزيـاده، فلمـاذا نقـدّم الروايه المشـتمله على الزياده على الروايه غير المشـتمله على الزياده. القاعـده نؤمن بها، لكن إنما نؤمن بها حيث لا تكون الروايه غير المشتمله على الزياده أقوى من الروايه المشتمله على الزياده، وذكر بعض النكات في محل الكلام التي توجب أقوائيه الروايه غير المشتمله على الزياده بالنسبه إلى الروايه المشتمله على الزياده:

النكته الأولى: أنّ الزيـاده رويت في روايه واحـده بينمـا عـدم الزيـاده روي في روايـات كثيره، فأننا قلنا أنّ عباره(على مؤمن) لم تُذكر إلّا في روايه الشـيخ الصدوق (قدّس سرّه)، وهذا يُرجح جانب الروايه غير المشـتمله على الزياده على الروايه المشتمله على الزياده.

ص: ۴۹۸

النكته الثانيه: أنّ عباره(على مؤمن) بمناسبات الحكم والموضوع يلاءم جداً مع قاعده(لا ضرر ولا ضرار) التي هي قاعده امتنانيه، فيناسـبها أن تختص بالمؤمنين ولا تشـمل غيرهم، فكأنه يُفهم أنّ نفي الضرر والضرار هو نوع من الاعتناء بالشخص ورحمه، وهي تناسب المؤمنين؛ لأنّ غيرهم نحن أُمرنا أن نكون أشداء معهم لا رحماء، ومن هنا زيدت فقره(على مؤمن) زياده يناسـبها ملاحظه القاعده من حيث كونها امتنانيه مع هذه الإضافه.

نحن نقول: بقطع النظر عن هـاتين النكتتين اللتين ذكرهما لبيان أرجحيه روايه النقيصه بالنسـبه إلى روايه الزياده في محل الكلام، الـذي يظهر من كلام المحقق النائيني(قـدّس سـرّه) أنّه يبني على أنّ أصاله عـدم الزياده وتقـديمها على أصاله عدم النقيصه ثابته بملاك الظن الشخصـي الـذي يظهر بالنكات والمزايا التي توجب أقربيه هـذا المحتمل أو ذاك، أو يوجب أقوائيه هـذا الاحتمال في مقابل ذاك الاحتمال، فلابـد من لحاظ المزايا والنكات الموجوده في الطرف الآخر المرجوح بحسب الفرض، فقـد تكون فيه نكات توجب لأرجحيته من الروايه الأخرى، مسأله تقـديم الروايه المشـتمله على الزياده ليست قاعده نأخذ بها مهما كان وفي أي

موردٍ كـان، وإنما هی مبنیه علی حسابات وحصول الظن الشخصـی، فإذا فرضـنا أنّ الظن حصل فی الطرف الآخر أقوی من الظن الحاصل فی هـذا الطرف، لا نعمل بأصاله الزیاده؛ بل قد نرجّح الروایه المشـتمله علی النقیصه علی الروایه المشـتمله علی الزیاده؛ لأنّ المسأله مسأله ظن شخصی ولیس ظنّاً نوعیاً. نعم، یظهر من هذه القاعده أنه یُلتزم بها فی الحالات الاعتیادیه لدوران الأمر بین النقیصه والزیـاده. یعنی حیث لاـ تکون هناك نکات فی الروایه الأخری موجبه لأرجحیتها بالنسـبه للروایه المشـتمله علی الزیاده، فی الحالاـت الاعتیـادیه حیث لاـ نکـات مع تساوی الروایتین فی النکتتین المتقـدّمتین، یعنی تساویا فی عـدد الروایات التی تروی النقیصه وعـدد الروایـات التی تروی الزیـاده، ولـم تکن هنـاك مناسـبه بین القاعـده وبین الزیـاده، فی حال من هـذا القبیل تجری أصاله عـدم الزیاده، لکن هذا لیس قانوناً نطبّقه فی جمیع الموارد، وإنّما هو مسأله حساب احتمالات وظن شخصـی، فی الحالات الاعتیادیه یکون الظن بالزیاده أکبر وأرجـح من الظن بالنقیصه، فنقـدّم الزیاده، لکن هـذا لیس دائماً، وإنّما حیث لا تکون هناك نکات موجبه لتقـدیم النقیصه علی الزیاده، فإذا وجدت مثل هذه النکات لا نعمل بأصاله عدم الزیاده؛ بل قد نرجح عدم النقیصـه علی عـدم الزیـاده. وهو یقول فی محل الکلام أنّ هـذه النکات موجوده فی جانب النقیصه، روایات متعـدده تروی النقیصه، بینما من یروی الزیاده روایه واحده، ومن جهه أخری أنّ الزیاده تناسب قاعده(لا ضرر ولا ضرار) بمناسبه الحکم والموضوع، فیرِد فیها احتمال الزیاده، وهذا یقوی احتمال النقیصه بالنسبه إلی احتمال الزیاده.

ص: ۴۹۹

هذا الكلام فى مقابل أن يقال أنّ أصاله عدم الزياده ليست من باب الظن الشخصى، وإنّما هى ثابته بملاک الظن النوعى كما هو الحال فى سائر القواعد والإمارات التى تثبت بملاک إفادتها للظن النوعى، وهذا معناه أنّ حجيتها ليست مشروطه بالظن الشخصى بالوفاق؛ بل حتى ليست مشروطه بعدم الظن بالخلاف، فإذا قيل بذلک؛ فحينئذٍ يكون ملاک حجيه هذه القاعده هو إفادتها للظن النوعى؛ وحينئذٍ يُبنى على أصاله عدم الزياده من دون النظر إلى المرجحات، وإنّما الزياده أصلًا فيها خصوصيه تقتضى إفاده الظن النوعى بثبوت الزياده فى مقابل احتمال النقيصه.

وبعباره أخرى: أنّ المسأله وإن كان ملحوظ فيها الكاشفيه، لكن التعبّد أيضاً دخيل فيها؛ ولذا الإماره تكون حجّه حتى إذا حصل ظن بالخلاف؛ لأنّها تفيد الظن النوعى، فصار تعبد من قبل العقلاء ومن قبل الشارع والبناء على أنّها حجه يحتج بها المولى على عبده والعبد على مولاه حتى إذا لم يحصل له الظن الشخصى، أو حصل له الظن بالخلاف هى حجه، فالتعبّد يكون دخيلًا فى حجيتها. وهذا التعبّد باعتبار أنّها تفيد الظن النوعى.

وهناک بحث مهم: وهو أنّ ملاک حجيه أصاله عدم الزياده إذا قلنا أنّها حجه، هل هو قائم على أساس إفادتها الظن الشخصى، أو إفادتها الظن النوعى ؟ الكلام يرجعنا إلى أنّ أصاله عدم الزياده فى محل الكلام لا إشكال فى عدم قيام دليل خاص على حجّيتها، والقائل بها لا يقيم دليلاً خاصاً على حجيتها هى بما هى أصاله عدم الزياده، بقطع النظر عن سائر الأصول اللفظيه الأخرى لا دليل على حجيتها من قبيل أصاله العموم وأصاله الحقيقه وأصاله عدم التقدير. أصاله عدم الزياده فى محل الكلام على تقدير أن تكون حجّه هى فى الحقيقه داخله فى هذه المنظومه من الأصول اللفظيه التى تدخل كلّها تحت عنوان أصاله الظهور والظهور حجّه، من يقول أنّ أصاله عدم الزياده حجّه هو يدخلها فى باب الظهور وبناءً على هذا يكون دليل حجيه أصاله عدم الزياده هو نفس دليل حجيه أصاله الظهور وأصاله العموم وغيره، فعلينا أن نراجع هذا الدليل الذى يدل على حجيه أصاله الظهور ما هو الملاک فى حجيته ؟ هل هو من باب إفادتها الظن الشخصى ؟ أو من باب إفادتها الظن النوعى ؟

عمده دلیل حجّیه الظهور هو عباره عن السیره، والسیره یمکن تقریبها علی أساس أنها سیره متشرعه ویمکن تقریبها علی أساس أنها سیره عقلائیه، بالنسبه إلی سیره المتشرعه لا ینبغی الإشکال فی انعقاد سیره المتشرعه من أصحاب الأئمّه(علیهم السلام) علی العمل بالظواهر بلا- إشکال، ولا ینبغی الإشکال والتوقف فی هذا ؟ إذ لا إشکال فی أنّ المتشرعه من أصحاب الأئمّه(علیهم السلام) یعملون بأخبار الثقات الواصله إلیهم، العمل بخبر الثقه من قِبل المتشرعه من أصحاب الأئمّه(علیهم السلام) یستلزم العمل بظهور کلامهم، وإلاّ- کیف یمکن أن نفترض أنّهم یعملون بخبر الثقه ولکنهم لا- یعملون بظاهر الروایه الواصله إلیهم الثقه عن الإمام(علیه السلام) إذاً: ما هو البدیل عن العمل بظهور خبر الثقه ؟ وأی بدیل نفترضه هو بدیل عجیب غریب، ولو کان لبان، لو فرضنا أنّ البدیل هو أنّهم یعملون بخلاف الظاهر، هل یمکن التفوّه بذلک ؟!! أو لا یعملون به إلاّ إذا أفادهم العلم والاطمئنان. أو یعملون به إذا کان موافقاً للاحتیاط . هذه کلها بدائل غیر محتمله؛ لأنّها لو کانت موجوده، فهی تنقل إلینا عاده؛ لأنّها ظاهره غریبه أن یعملوا بأخبار الثقات لکن من دون الأخذ بظاهر خبر الثقه، فلو کانت لانعکست علینا، بینما لم ینعکس علینا ذلک؛ بل انعکس علینا خلافه؛ إذ لا إشکال بین کل العلماء والفقهاء وبین کل الفرق الإسلامیه أنّ الظهور حجه ویجوز الأخذ به والاعتماد علیه، فإذاً: لا إشکال فی وجود سیره من قبل المتشرعه من أصحاب الأئمّه(علیهم السلام) علی الأخذ بالظهور والاعتماد علیه فی تشخیص مراد الإمام(علیه السلام) فی الروایه المنقوله إلیهم بتوسط أخبار الثقات، أو فی استنباط الحکم الشرعی من الروایه، فی معرفه الحکم الشرعی الذی تتضمنه الروایه یعتمدون علی الظهور ویأخذون بالظهور بلا إشکال. هذا دلیل حجیه الظهور.

السؤال الذى يطرح نفسه فى المقام: هو عمل المتشرعه بظهور الروايات التى تنقل الأحكام الشرعيه عن الأئمه(عليهم السلام) هل هو قائم على أساس حصول الاطمئنان لهم بأنّ المتكلّم يريد ظاهر الكلام، الذى معناه أنّهم إذا لم يحصل لهم الاطمئنان لا يعملون بذلك الظهور ؟ أو أنّ القضيه غير مرتبطه بهذا، وإنّما مرتبطه بوجود بناء على حجيه الظهور، يُجعل حجه فى المولويات العرفيه وفى الأحكام الشرعيه يوجد بناء على أنّه حجه وليس من باب إفادته الاطمئنان الشخصى بحيث يكون العمل بالظهور منوطاً بإفادته الاطمئنان الشخصى، فإذا أفاد يعمل به، وإذا لم يُفد لا يعمل به ؟ الصحيح هو الثانى، يعنى لا يمكن أن نقول أنّ عمل المتشرعه من أصحاب الأئمّه(عليهم السلام) بالظهورات منوط بإفادتها للاطمئنان، وذلك بنكته أنّ حصول الاطمئنان من الظهورات نادر، لاعتبارات متعدد، منها وأهمها أنّ الشارع له طريقه خاصه فى البيان، أو يعتمد على القرائن المنفصله، وهذا واضح جداً، هو يستخدم التقيه، مضافاً إلى الاحتمالات المخالفه للظهور كالتجوّز فى قبال الحقيقه، والتخصيص فى قبال العموم، والتقييد فى قبال الإطلاق والتقدير فى قبال عدم التقدير..... وهكذا. هذه الاحتمالات موجوده، مجموع هذه الأمور تجعل الاطمئنان بالظهور مسأله نادره، ولم ينقل عن أصحاب الأئمه(عليهم السلام) أنّهم يعملون بظهور لإفادته الاطمئنان ولا يعملون بظهور آخر لعدم إفادته الاطمئنان مع الاعتراف بوجود الظهور وتحققه، إذا سلّم الظهور، فهو حجّه، الأشخاص يختلفون، من يتلقى الروايات ومن تصل إليه الروايات يختلف، قد يحصل له الاطمئنان وقد لا يحصل له، ولا يوجد هكذا تفصيل فى حجيه الظهور، وهذا معناه أنّ حجيه الظهور قائمه على إفادته الظن النوعى، بمعنى أنّ المناط فيه ليس هو الظن الشخصى والاطمئنان الشخصى، ملاك الحجيه ليس هذا، وإنّما هو أنّ هذا شىء هو عاده عند نوع الناس يفيد الظن، إذاً هو حجّه، وإن لم يُفد الظن الشخصى بالوفاق، أو أفاد الطن الشخصى بالخلاف، وهذا نوع من التعبد أن يكون الظهور حجه، يعنى يحصل تبانٍ على أنّه حجه فى مقام الإدانه وتحميل المسئوليه وفى مقام التعذير والتنجيز يكون حجّه بقطع النظر عن إفادته الاطمئنان وعدمه، وإفادته الظن وعدمه.

الدليل الآخر على حجيه الظهور هو عباره عن السيره العقلائيه، مع التنبيه على أنّ المقصود بسيره المتشرعه فى المقام هو ما يعبّر عنه السيد الشهيد (قدّس سرّه) بسيره المتشرعه بالمعنى الأعم، فى قبال سيره المتشرعه بالمعنى الأخص والتى هى السيره التى تصدر من المتشرعه بما هم متشرعه بحيث يكون منشأ هذه السيره وهذا العمل هو التلقى من الشارع؛ لأنّ القضيه شرعيه وليست قضيه عقلائيه، فإذا كان هناك سيره على العمل بشيءٍ من هذا القبيل تكون سيره متشرعيه بالمعنى الأخص. السيره العقلائيه هى السيره التى تصدر من العقلاء، أو من الإنسان بما هو عاقل وتكون تابعه لنكات عقلائيه، السيره المتشرعيه بالمعنى الأعم، هى السيره التى يُلحظ فيها المتشرعه من أصحاب الأئمه، لكن نكات العمل نكات عقلائيه؛ لأنّ المتشرعه هم جزء من العقلاء، فنلحظ المتشرعه ونقول هؤلاء المتشرعه استقر بناءهم على العمل بكذا، لكن لنكاتٍ عقلائيه، وهذا هو المقصود بسيره المتشرعه المتقدّمه، يعنى أصحاب الأئمه(عليهم السلام) يعملون بالظهور ويبنون على حجيته ويأخذون به، لكن بنكات عقلائيه وليس بنكات شرعيه وتلقّى من قبل الشارع. والسيره العقلائيه أيضاً يُستدل بها على حجيه الظهور؛ إذ لا إشكال فى أنّ العقلاء يعملون بالظهور ويرون بأنه حجه، والعقلاء يعملون بالظهور فى موردين، فى الأغراض الشخصيه والتكوينيه التابعه لهم، وأيضاً يعملون به فى مجال الأغراض التشريعيه فيما بينهم، يعنى فى المولويات العرفيه وفى علاقه الموالى بالعبيد فى القضايا التشريعيه أيضاً يعتبرون الظهور حجّه؛ وحينئذٍ يمكن أن يحتج به العبد على مولاه والمولى على عبده.

أيضاً نفس السؤال السابق يُطرح: أنّ عمل العقلاء بالظهور هل هو من باب إفادته الظن الشخصى، أو أنّه من باب إفادته الظن النوعى ؟هل ملاك الحجيه هو أن يحصل للشخص ظن أو اطمئنان شخصى، أو هو حجه على كل حال، وإنّ ملاك الحجيه هو الظن النوعى ؟

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

ذكرنا كيفيه الاستدلال على حجيه الظهور بسيره المتشرعه، وقلنا أيضاً يُستدل على حجيه الظهور بالسيره العقلائيه، ولا إشكال في أنّ العقلاء يعملون بالظهور في محاوراتهم وفي مقام فهم معاني الألفاظ لا يتقيدون بخصوص الصراحه والتنصيص وأمثالها، وإنّما يبنون على الظهور ولا يتقيدون بما هو كالصريح أو كالنص، وهذا يثبت في سيره العقلاء في مجال الأغراض التكوينيه وأيضاً يثبت في مجال الأغراض التشريعيه لهم، يعني في مجال المولويات العرفيه فيما بينهم، بمعنى أنّهم يرون أنّ الظهور حجّه للآمر على المأمور وللمأمور على الآمر. في مجال التنجيز والتعذير عمل العقلاء بالظهور قائم على أساس الحجيه التعبديه والظن النوعي وليس على أساس حصول الظن والاطمئنان، وهذا واضح جداً من خلال مراجعه سيره العقلاء عندما يعملون بالظواهر هم يرون أنّ الظهور حجّه وأنّ ظاهر كلام المولى حجّه على العبد، ويكون معذراً للعبد، فالتنجيز والتعذير يترتب على ظاهر الكلام، فيكون حجّه لا من باب إفادته الاطمئنان؛ ولذا يلومون العبد عندما يخالف ظاهر الكلام ويحتج على ذلك بعدم حصول الظن بالوفاق لديه، أو حصل عنده الظن بالخلاف؛ لأنّهم يرون أنّ الظهور حجّه في مقام إفاده المقاصد وفهم المعاني، ويشهد لذلك ما تقدّم في سيره المتشرعه؛ لأننا قلنا أنّ سيره المتشرعه التي أثبتناها سابقاً هي ثابته بنكات عقلائيه؛ ولذا قلنا أنّها عمل للمتشرعه، لكن بما هم عقلاء، والتي قلنا أنّها تسمّى بسيره المتشرعه بالمعنى الأعم، فهو عمل وسيره من قِبل المتشرعه، لكن بما هم عقلاء. هذا أيضاً يدل أنّ هناك نكات عقلائيه تقتضي البناء على حجيه الظواهر، وأنّ الظهور حجّه تعبداً. ومن هنا يظهر أنّ الدليل على حجيه أصاله الظهور يدل على حجيه الظهور بملاك الظن النوعي.

ص: ۵۰۴

بعد ذلك يقع الكلام في ما نحن فيه بالنسبه إلى اصاله عدم الزياده التي هي محل كلامنا فعلاً، اصاله عدم الزياده يقع الكلام في أصل قيام السيره على العمل بأصاله عدم الزياده، هل قامت السيره على العمل بأصاله عدم الزياده ؟ كما قامت عندهم بلا إشكال على العمل بأصاله العموم وأصاله الحقيقه وأصاله عدم التقدير وغيرها من الأصول اللّفظيه. الجواب هو أنّه إذا كان المدعى هو قيام سيره على العمل بأصاله عدم الزياده بشكلٍ مستقلٍ عن سائر الأصول اللفظيه من دون إدخالها في أصاله الظهور، فهذا غير صحيح، وذلك باعتبار أنّ هذا الأصل يرتبط بتحديد معنى الكلام والروايه، وبالتالي يراد به تحديد مراد المتكلم بهذه الألفاظ كما هو الحال في الأصول اللّفظيه، يعني يُحدد ما هو المراد من هذه الألفاظ على ضوء هذه الأصول اللفظيه، هذا هو المقصود بأصاله عدم الزياده، لو تمت وأثبتنا قيام السيره عليها، فهي تحدد معاني الألفاظ الوارده في الروايه، وبالتالي ما هو مراد المتكلم من هذا الكلام، فيقال أنّه يريد المعنى الكذائي لأصاله عدم الزياده، كما نقول يريد المعنى الكذائي لأصاله العموم أو أصاله الحقيقه وأمثال هذه الأصول اللفظيه، فعلى تقدير وجود هذه السيره على العمل بأصاله عدم الزياده لابدّ أن يكون هذا داخلاً في باب الظهور، وصغرى لكبرى حجيه الظهور.

وأمّا إذا إدُعي أنّ هناك سيره على العمل بأصاله عدم الزياده من باب الظهور وليس بشكلٍ مستقلٍ عنه، كما هو الحال في سائر

الأصول اللفظیه الأخری. تمامیه هذه الدعوی تکون موقوفه علی إثبات أنّ أصاله عدم الزیاده من باب الظهور حتی تتم دعوی قیام السیره علی العمل بها، کما قامت السیره بلا إشکال بالأصول اللفظیه الأخری؛ لأنّها تدخل فی باب الظهور، کلّها صغریات لکبری الظهور. دعوی قیام السیره علی أصاله عدم الزیاده من باب الظهور یتوقف علی أن نقول أنّ أصاله عدم الزیاده هی من باب الظهور بحیث هی تشکل ظهوراً للکلام، والکلام یکون ظاهراً فی عدم الزیاده کما هو الحال فی أصاله العموم أو أصاله الحقیقه وأمثال هذه الأصول اللفظیه، بمعنی أنّ الکلام یکون ظاهراً فی العموم فی قبال التخصیص وظاهراً فی الحقیقه فی قبال التجوّز، وهکذا فی سائر الموارد الأخری من الأصول اللفظیه. هل تدخل أصاله عدم الزیاده فی باب الظهور ؟ وهل هی صغری من صغریات الظهور أو لا ؟ إذا کانت صغری من صغریات الظهور؛ فحینئذٍ نسلّم انعقاد السیره علی العمل بها. أمّا إذا ناقشنا فی هذا وقلنا أنّها لیست صغری من صغریات الظهور، فدعوی قیام سیره علی العمل بها من باب الظهور لا تکون تامّه حینئذٍ. ومن هنا یتضح أنّ المهم فی هذا البحث هو أننا نبحث فی موارد دوران الأمر بین الزیاده والنقیصه ــــــــ الذی هو محل الکلام فعلاً ــــــــ هل للکلام ظهور فی وجود الزیاده حتی ندخله فی باب الظهور، أو لیس له ظهور فی ذلک ؟

ص: ۵۰۵

الجواب عن هـذا السؤال هو: لا ـ ينبغى الإشـكال فى أنّ الروايه المشـتمله على الزيـاده لهـا ظهور فى وجود الزيـاده كما هو الحال بالنسـبه إلى سـائر فقرات الروايه، كمـا أنّ الروايه لهـا ظهور فى وجود سـائر الفقرات فى الكلام المحكى، كـذلك لها ظهور فى وجود هذه الفقره التى نعبّر عنها بالزياده. إذاً: الروايه المشتمله على الزياده لا إشكال فى أنّ لها ظهور فى وجود الزياده فى الكلام المحكى، كمـا لا ـ ينبغى الإشـكال فى أنّ هـذا الظهور حجه، لكن هل يكفى هـذا وحـده ؟ يعنى مجرّد أنّ الروايه المشـتمله على الزياده ظاهره فى وجود الزياده وهـذا الظهور حجّه، هل يكفينا فى البناء على أصاله عدم الزياده ؟ طبعاً لا يكفى؛ لأنّ هذا الظهور معـارض بظهـور آخر فى الروايـه غير المشـتمله على الزيـاده، الروايـه غير المشـتمله على الزيـاده ـــــــــ بحسـب الفرض ـــــــــ لها ظهور فى نفى الزياده، أصـلًا نحن لم ندخل فى هذا البحث إلّا بعد أن افترضـنا وجود تهافت بين الروايتين، روايه تثبت الزيـاده وروايه تنفيهـا. إذاً: الروايه غير المشـتمله على الزيـاده لهـا ظهور فى نفى الزيـاده وأيضـاً نقول أنّ هـذا الظهور حجّه كسائر الظهورات الأخرى؛ ولأجل ذلك وقع التعارض بين الروايتين.

إذاً: مجرّد ظهور الروايه الأولى فى وجود الزيـاده لا ـ ينفعنـا فى إثبات الزياده والبناء على أصاله عـدم الزياده؛ لأنّ هـذا الظهور له معارض. كلامنا فى تقديم أصاله عدم الزياده الذى ينتج وجود الزياده والعمل بالروايه المشتمله على الزياده والأخذ بظهورها فى وجود الزياده على أصاله عـدم النقيصه الـذى ينتـج عدم العمل بالظهور فى الروايه الثانيه فى نفى الزياده، يعنى فى تقديم الظهور الموجود فى الروايه الأولى على الظهور الموجود فى الروايه الثـانيه، هل نسـتطيع أن نقـدم ظهور الروايه الأولى فى وجود الزياده على ظهور الروايه الثـانيه فى نفى الزياده ؟ ما هو الـدليل على هـذا التقـديم ؟ وليس كلامنا فى أصل دلاله أحـدى الروايتين على وجود الزيـاده، هـذا بلا ـ إشـكال مسـلّم ويـدخل فى بـاب الظهور ويكون حجّه. هـل يكون هـذا التقـديم من باب الظهور ؟ وهل نستطيع إدخاله فى أصاله الظهور ونقول هذا ظهور، والظهور حجّه ؟

لأول وهله قد يقال: لا نستطيع ذلك؛ لأنّه لا الروايه الأولى ظاهره فى التقديم ولا الروايه الثانيه كذلك، نعم، الروايه الأولى فيها ظهور فى وجود الزياده، لكن ليس لها ظهور عرفى واضح فى تقديم ظهورها فى وجود الزياده على ظهور الروايه الثانيه فى نفى الزياده. إذاً: كل واحده من الروايتين ليس لها ظهور فى التقديم، فكيف ندّعى أنّ الكلام ظاهر فى التقديم ؟!

قد يقال: أنّ هذا الظهور يكون لمجموع الكلامين، يعنى لمجموع الروايتين، وتخريجه يكون بالوجه الأول من الوجوه الثلاثه المتقدّمه لتقديم أصاله عدم الزياده على أصاله عدم النقيصه، والذى هو أنّ لدينا روايتان، الروايه الأولى صريحه فى إثبات الزياده بينما الروايه الثانيه تنفى الزياده بالإطلاق السكوتى، فإذاً: لدينا كلامان بينهما تنافٍ، أحدهما صريح ونص، والآخر ظاهر، فنجمع بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر على النص، فنقدّم النص على الظاهر، ونتصرّف فى الظاهر لصالح النص والصريح، بالنتيجه يمكن أن يقال أنّ مجموع الكلامين له ظهور فى التقديم، يعنى فى وجود الزياده، فإذا قلنا أنّ له ظهور فى وجود الزياده بهذا التقريب؛ حينئذٍ يكون هذا ظهور ويدخل فى باب كبرى الظهور وحجيه الظهور، فيكون حجّه؛ وحينئذٍ يصح أن يدّعى قيام السيره عليه، فهذا الوجه الأول يصلح لتخريج ما قلناه، لكنه تقدّم الجواب عن ذلك، وقلنا بأنّ الجمع العرفى هذا لا يصح فى محل الكلام؛ لأنّه لا يوجد عندنا كلامان متنافيان نحرز صدورهما، ولو تعبداً لمتكلم واحد؛ حينئذٍ يجمع بينهما جمعاً عرفياً لتحديد مراد المتكلم الواحد. وهذا لا ينطبق فى محل كلامنا؛ لأنّ ما نحرزه هو صدور أحد الكلامين من الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)إمّا صدر منه الكلام المشتمل على الزياده، أو صدر منه الكلام الغير مستمل على الزياده، فلا مجال لقاعده الجمع العرفى، وبالتالى لا مجال لأن يقال بأنّ مجموع الروايتين له ظهور فى التقديم والبناء على الزياده وإثباتها.

ص: ۵۰۷

وبناءً على هـذا؛ حينئذٍ لا مجال لإدراج محل الكلام الذى هو كما عرفنا تقديم أحد الظهورين على الظهور الآخر فى باب الظهور حتى يُـدعى أنّ هذا ثابت بملاك الظن النوعى كما هو الحال فى سائر الظهورات الأخرى، فلا داعى لملاحظه ما هى النسـبه بين الظهورين، هل هما متكافئان، أو أنّ الظهور الأول أرجح، أو أنّ الظهور الثانى أرجح ؟ والقضـيه تختلف باختلاف الموارد وليس لـدينا ضابط معيّن، فى بعض الأحيان قد يكون الظهور فى الزياده أرجح، وفى بعض الأحيان قد تقترن النقيصه ببعض الأمور التى توجب أرجحيه احتمال النقيصه من احتمال الزياده، هذا يمكن فرضه، أرجحيه بحسب الظنون الشخصيه كما لعلّه نتعرض لذلك. إذا أدخلناه فى باب الظهور لا نحتاج إلى ملاحظه ذلك، تكافأ الاحتمالان والظهوران، أو كان احتمال الزياده أرجـح، أو احتمال النقيصه أرجـح، فى كل هـذه الحالات نعمل بالظهور إذا أدخلناه فى باب الظهور، لكن ما انتهينا إليه هو أنّه لا مجال لإدراجه فى باب الظهور حتى نقول أنّ هـذا مبنى على الظن النوعى الـذى لا يُلاحظ فيه النسـبه بين الظهورين من تكافؤ أو أرجحيه لهذا على ذاك، أو لـذاك على هـذا، نقول: هو لاـ يـدخل فى باب الظهور، فإذاً: لا مجال لـدعوى أننا لا نلاحظ ما هى الأمور التى توجب أرجحيه احد الاحتمالين على الاحتمال الآخر.

إذاً: لابـدّ أن يكون التقـديم المـدّعى فى المقـام، تقـديم أصـاله عـدم الزياده على أصاله عـدم النقيصه، أو بعباره أخرى: تقـديم الظهـور الأـول على الظهـور الثـانى لابـد أن يكون قائمـاً على اساس آخر، وليس على اسـاس الظهور وإدراجه فى كـبرى حجيه الظهور .

الأساس الآخر الذى يمكن أن يُذكر فى المقام لهذا التقديم هو أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يُـدعى فى المقام بأنّ التقـديم قائم بنكته الترجيـح بلحاظ درجات الكشف والظن الشخصـى، فيُـدّعى أنّ الزياده بطبعها فى قبال النقيصه من دون إضافه عوامل ونكات خاصه، هـذه الزياده توجد فيها خصوصـيه توجب أقربيه صدورها من عدم صـدورها، بمعنى أنّ احتمـال الزيـاده يكون أكبر من احتمـال عـدم الزياده، فتُرجـح الزياده على النقيصه على هـذا الأساس. هـذا الكلام على تقـدير تمـاميته لابـدّ أن يكون مشـروطاً بعـدم وجود مـا يوجب أرجحيه النقيصه من الزياده؛ لأنّ المفروض أنّ هـذا التقديم قائم على أساس الظنّ الشخصى ودرجات الكشف، فيقال أنّ الزياده بطبعها يكون احتمالها أكبر من احتمال عدم الزياده، لكن هـذا مشـروط بأن لا يقترن بالروايه الأخرى أمور قـد توجب أرجحيه النقيصه من الزياده، وهـذا ممكن افتراضه كما سيأتى، وكأنه يُراد أن يُدّعى أنّ قضيه دوران الأمر بين الزياده والنقيصه بطبعها الأولى من دون إضافه عناصر أخرى تقتضى تقديم الزياده على النقيصه؛ لأنّ احتمال الزياده فى هـذه الحاله يكون أكبر من احتمال النقيصه، فيقـدّم على أساس أنّ درجه الاحتمال هنا أكبر من درجه الاحتمال هناك. لكن فى نفس الوقت لابد أن يعترف هذا القائل بأنّه فى حالات أخرى قد تقترن بالطرف الآخر بعض الأـمور الموجبه لأرجحيه احتماله بالنسبه للزياده، فى هـذه الحاله لا يمكننا أن نقـدّم الزياده؛ بل قـد نضـطر إلى تقـديم النقيصه، ونلتزم بعدم وجود الزياده.

دلیل هذا الوجه للتقدیم هو، إمّا الوجه الثانی أو الوجه الثالث المتقدّمین حیث ذکرنا سابقاً ثلاثه وجوه للتقدیم، الوجه الثانی کان هو أن یدّعی أنّ مناشئ احتمال الزیاده منحصر بالکذب والغفله، وکل منهما منفی بقواعد وأصول شرعیه، بینما احتمال النقیصه له مناشئ أخری غیر هذین المنشأین، کالاختصار، أو عدم کونه فی مقام بیان کل الخصوصیات مثلاً، أو أنّ الناقل فهم أنّ وجود هذه الزیاده أو عدمها سیّان لا یؤثر، فحذفها، فیوجد احتمال مناشئ أخری فی النقیصه غیر موجوده فی الزیاده، وکلما کثرت مناشئ الاحتمال کلما ضعف احتمال النقیصه، بخلاف احتمال الزیاده فأنه یقوی. أو یستدل بالوجه الثانی الذی هو أنّ الغفله فی حذف شیء موجود أقرب بحسب الطبع من الغفله فی إثبات شیء لیس له وجود. ومن هنا یکون احتمال النقیصه والحذف یکون أقوی، وهذا یثبت الزیاده؛ لأنّ عدم الزیاده تعنی أنّ الناقل غفله أضاف شیئاً لیس موجوداً وهذا بعید، بینما فی النقیصه نقول أنّ الراوی أنقص شیئاً موجوداً، وهذا لیس بذلک المقدار من البُعد فی الأول، فهذا یوجب ترجیح احتمال الزیاده علی احتمال النقیصه. هذان الوجهان تقدّما وتقدّمت مناقشتهما، والمناقشه المشترکه بینهما هی أنّه سلّمنا کل هذا الکلام، غایه ما یوجب هذان الدلیلان أنّ احتمال الزیاده أرجح من احتمال النقیصه، وهذا لا یعنی إلاّ الظن بالتقدیم والأرجحیه، ولکن ما هو الدلیل علی حجیه هذا الظن ؟

نعم ، إذا وصل إلی العلم والاطمئنان بالتقدیم؛ فحینئذٍ یکون حجّه، لکن الکلام فی أنّه لا یورث إلاّ الظن؛ لأننا لم ندخله فی باب الظهور، وإنّما یحصل عندنا ظن بأرجحیه هذا الاحتمال من ذاک الاحتمال، ولا نملک دلیلاً علی حجّیه هذا الظن.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

ص: ۵۰۹

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

قلنا أنّه قـد يوجـد ظهور فی الـدليل يقتضـی ترجيـح جانب الزياده فی الـدليل المشـتمل علی الزياده أو ترجيح جانب النقيصه فی الدليل غير المشتمل علی الزياده ، لكن هذا لا يعنی التقديم، ليس فی الدليلين ظهور فی تقديم جانب الزياده علی جانب النقيصه حتی نـدرج هـذا فی كبری حجيه الظهور وندخله فی باب الكشف النوعی ونقول فی هكذا حاله لا حاجه إلی ملاحظه ما يوجب الترجيح فی هذا الطرف، أو ما يوجب الترجيح فی ذاك الطرف، إذا دخل فی باب الكشف النوعی؛ حينئذٍ يُعمل بهذا ويُعمل بما يقتضـی ذلك، سواءً تكافأ الاحتمالان أو كان هـذا الاحتمال أرجـح، أو كان ذاك الاحتمال أرجح كما هو مقتضـی إدراجه فی بـاب الكشف النوعی، ملاـك الحجيه يكون هو الكشف النوعی وليس الكشف الشخصـی؛ فحينئـذٍ يُعمل بـذلك ويُقـدّم جانب الزياده حتی لو كان جانب النقيصه أرجح من جانب الزياده.

هذا لا وجه له من دون إدراجه فی باب الظهور، إلا أن يُدّعی أنّ هناك أصل عقلائی يبنی علی تقديم جانب الزياده علی جانب النقيصه حتی لو كان احتمال النقيصه ارجح من احتمال الزياده، أو فی حاله التكافؤ، مع ذلك يوجد أصل عقلائی يقتضی تقديم جانب الزياده.

إذا كان هـذا هو المقصود؛ حينئـذٍ يكون جوابه أنّه لا يوجـد لدينا أصل عقلائی يبنی علی تقديم جانب الزياده تعبّداً من دون أن يكون هـذا مرتبطاً ببـاب الأـرجحيه والترجيـح، ليس لـدينا هكـذا أصـل عقلائی، وإنّما ما نـدركه من عمل العقلاء ومن الأصول العقلاـئيه أنّهـا دائمـاً تكون مرتبطه بجـانب الترجيـح، مرتبطه بـأن يُبنی علی ترجيـح هـذا الطرف باعتبـار حصول وثوق واطمئنان بأرجحيته من ذلك الاحتمال، وهـذا لا يُفرق فيه بين جانب الزياده أو جانب النقيصه، ولو سألنا العقلاء عندما لا نعثر مرجحٍ لأحد الاحتمالين علی الاحتمال الآخر، العقلاء يبنون علی تساقط الاحتمالين، هـذه هی القواعـد العامه فی باب الترجيح، إن كانَ هناك مرجّـح فی أحـد الطرفين يُعمـل به، سـواء كـان فی جـانب الزيـاده، أو جـانب النقيصه من دون فرقٍ بينهمـا، وإن لم يكن هنـاك مرجح؛ فحينئذٍ يُبنی علی التساقط وعدم ترجيح هذا الطرف علی ذاك الطرف، ولا ترجيح ذاك الطرف علی هذا الطرف. أمّا أن نفترض أنّ هناك أصـلًا عقلائياً وبناء من قبل العقلاء علی ترجيح جانب الزياده من دون إدراجه فی باب الظهور؛ بل تقديمه من دون ملاـحظه التكـافؤ والأـرجحيه، ومن دون ملاـحظه مـا يوجب الأرجحيه فی أحـد الطرفين، هـذا أشـبه بالأصل التعبّـدی، كأنّ العقلاـء بنوا علی تقـديم جـانب الزيـاده تعبّـداً، هـذا افتراض بعيـد جـداً، ولا يمكن تفسـير الأصول العقلائيه بهـذا التفسـير، وإنّما المعقول تفسيره بـأنّ العقلاـء يعملون بمـا يحصـل لهم وثوق به، فيلاحظون أين يحصل الوثوق، هل هو جانب الزياده، أو جانب النقيصه، فيعملون بذلك، وإلاّ يُلتزم بالتساقط.

ص: ۵۱۰

ومن خلال هـذا الكلام يظهر عـدم وجود قاعـده مسـتقله تقتضـی تقـديم جانب الزياده علی جانب النقيصه عندما يدور الأمر بين الزياده وبين النقيصه، وإنّما لابـدّ من تطبيق القواعـد العامّه فی باب الترجيـح، وهـذا هو الصـحيح. أنّ المسأله مرتبطه بالوثوق، إذا حصل لك وثوق بتقـديم جانب الزياده بعـد تجميع القرائن، أو قـد يحصل وثوق للإنسان بـدون تجميع قرائن، بأنّ الزياده بطبعها

أرجح من النقيصه بطبعها، فإذا حصل وثوق بـذلك يُقدّم جانب الزياده. لكن كما قلنا هذا لا يُعفينا من ملاحظه المرجّحات التى قد تقترن بجانب الزياده وتوجب أرجحيته على جانب النقيصه، أو تقترن بجانب النقيصه وتوجب أرجحيته على جانب الزياده. وإنّ لم نعثر على ما يوجب الترجيح وتكافأ الاحتمالان من دون أن يحصل وثوق بأحد الاحتمالين فى مقابل الآخر لابدّ من الالتزام بالتساقط كما هى القاعده المقرره فى باب الترجيح.

المحقق النائينى(قدّس سرّه) إدّعى وجود ما يوجب ترجيح جانب النقيصه على جانب الزياده، بالرغم من أنه اعترف أنّ مقتضى القاعده هو تقديم جانب الزياده على جانب النقيصه، هو اعترف بالكبرى، لكن لابدّ من ملاحظه المرجّحات التى قد تكون موجوده فى جانب النقيصه، وهذا ما إدّعاه فى محل الكلام، يعنى فى زياده(على مؤمن) التى هى محل الكلام، هو إدعى أنّ هناك بعض النكات التى توجب ترجيح جانب النقيصه على جانب الزياده، بالرغم من أنّ الزياده لو خلّيت وطبعها من دون افتراض وجود نكات، لكان جانب الزياده هو الأرجح والمقدّم على جانب النقيصه.

استند(قدّس سرّه) فى ترجيح جانب النقيصه فى خصوص المقام على جانب الزياده إلى أمرين، ذكرناهما فى الدرس السابق، نعيدهما الآن:

الأمر الأول: إدّعى أنّ الزياده(على مؤمن) وردت فى روايه واحده وهى روايه ابن مسكان، عن زراره التى يرويها الشيخ الكلينى(قدّس سرّه) فى الكافى، بينما النقيصه وردت فى روايات عديده، وهذا يوجب أرجحيه جانب النقيصه بالنسبه إلى جانب الزياده، فالزياده لم تروَ إلا فى روايه واحده، بينما النقيصه رويت فى روايات كثيره.

ص: ۵۱۱

هـل هـذه النكته تامّه، أو غير تامّه ؟ قـد يقال: أنّ كلامنا هو فى الطائفه الأولى، والتهافت الموجود هو فى روايات الطائفه الأولى، والطائفه الأولى حسب التقسـيم المتقـدّم كانت هى الطائفه التى تتحـدث عن قصه سـمُره بن جنـدب، فى هـذه الطائفه قلنا هناك تهـافت فى النقـل، بعض روايـات هـذه الطـائفه فيهـا هـذه الزيـاده، وهى مـا يرويـه ابـن مسـكان، عـن زراره بحسب نقـل الشيخ الكلينى(قـدّس سـرّه) بينما فى باقى الروايات التى تتحـدث عن هـذه القصه لا توجد هذه الزياده، فحصل تهافت بينهما، فنريد أن نعالـج مشـكله هـذا التهـافت فى حـدود هـذه الطـائفه، فـإذا لاحظنا الطائفه الأولى سـنجد أنّ هـذه الـدعوى التى يـدّعيها المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) غير تـامّه؛ حيث لاـ نسـتطيع أن نقول أنّ الزيـاده مروّيه بروايه واحـده، بينمـا النقيصه مروّيه بروايـات كـثيره ومتعدده، حيث أنّ روايات الطائفه الأولى كلّها ثلاث روايات، روايه مشـتمله على الزياده وهى روايه ابن مسكان، عن زراره التى يرويها الشـيخ الكلينى(قدّس سرّه)، وروايه ثانيه يرويها ابن بكير، عن زراره التى يرويها أيضاً الشيخ الكلينى(قدّس سرّه) فى نفس الباب، وهى غير مشـتمله على الزياده، وتوجـد روايه ثالثه وهى لم تُذكر فيها قاعده (لا ضـرر ولا ضـرار) أصـلاً وهى الروايه التى انفرد بنقلها الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) فى الفقيه، فلا نسـتطيع جعل هـذه الروايه شاهـداً على تعـدد عدم ذكر الزياده فى قبال الروايه التى تـذكر الزياده؛ لأنّها أشـبه بالسالبه بانتفاء الموضوع؛ لأنّ القاعـده لم تُذكر فيها أصـلاً، لا أنّها ذُكرت فيها القاعده من دون الزياده كما فى روايه ابن بكير عن زراره التى يرويها الشـيخ الكلينى(قدّس سـرّه) حيث وردت فيها قاعده(لا ضرر ولا ضرار لكن من دون زياده(على مؤمن).

يمكن أن يكون مقصود المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) ليس هو ظاهر عبارته، وإنّما لعل مقصوده هو وجود شواهد وقرائن توجب ارجحيه احتمال النقيصه فى روايات الطائفه الأولى بالنسبه إلى احتمال الزياده، هناك جمله من الأمور نذكر بعضها:

الأمر الأول: الوسائط فی الروایه غیر المشتمله علی الزیاده، أی روایه النقیصه، أی (لا ضرر ولا ضرار) من دون عباره(علی مؤمن) الوسائط الذین یروی عنهم الشیخ الکلینی، الذین هم بین الإمام(علیه السلام) وبین الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) خمسه، وهم: (عدّه من أصحابنا، واحمد بن محمد بن خالد، وأبوه محمد بن خالد، وابن بکیر، وزراره) فی حین أنّ الروایه المشتمله علی الزیاده التی یرویها أیضاً الشیخ الکلینی(قدّس سرّه)، الوسائط فیها سته، وهم:(علی بن محمد بن بندار، واحمد بن ابی عبد الله البرقی، وأبوه، وبعض أصحابنا، وابن مسکان، وزراره) فیمکن أن یقال أنّ قلّه الوسائط وکثرتها یوجب أن یکون احتمال الغفله فی الخبر ذی الوسائط الأکثر عدداً یکون أکبر من احتمال الغفله فی الخبر ذی الوسائط الأقل عدداً، وهذا یوجب نوعاً من الأرجحیه للخبر الذی ینقل النقیصه علی الخبر الذی ینقل الزیاده.

الأمر الثانی: أنّ أول واسطه ینقل عنها الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) فی الخبر الذی لا ینقل الزیاده هو عدّه من أصحابنا، وعدّه الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) معروفه، وهم ثقات وفیهم من الإجلاء الکبار جداً علی نحو یستطیع الإنسان أن یقول کأنّ هذه الواسطه غیر موجوده لکثره وثاقه هؤلاء وجلالتهم وتعددهم، کأنّ الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) ینقل عن البرقی مباشره بتوسّط هذه العدّه. بینما فی الخبر الآخر الذی یشتمل علی الزیاده الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) ینقل عن شخصٍ واحد هو علی بن محمد بن بندار، بینما هناک ینقل عن عدّه، هذا أیضاً یوجب أقوائیه وأرجحیه بالنسبه للخبر الذی لا یشتمل علی الزیاده بالنسبه للخبر الذی یشتمل علیها. یعنی کأنّه لکون الذین ینقل عنهم الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) عدّه کثیره وفیهم من هو جلیل القدر جداً وهم اربعه ثقات، کأنّه لا توجد واسطه وأنه ینقل عن البرقی مباشرهً. وکلما قلّت الوسائط کلّما یعطی احتمالیه الصدور أکبر ممّا یعطیه احتمال الخبر الآخر الذی ینقل فیه الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) عن واسطه واحده.

ص: ۵۱۳

الأمر الثالث: أنّ الخبر الغير مشتمل على الزياده الذى ينقله الشيخ الكلينى(قدّس سرّه) بوسائط عن ابن بكير عن زراره، هو نفسه نقله الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) بسند آخر، لكن أيضاً ينتهى بابن بكير، عن زراره؛ حينئذٍ هذا يضعّف احتمال الغفله فى من يقع بين الإمام(عليه السلام) وبين الشيخ الكلينى(قدّس سرّه)، باعتبار وجود طريقين، بالقياس إلى الخبر المشتمل على الزياده حيث لا يوجد طريق آخر إليه، وإنّما طريق واحد وهو المذكور فى الكافى، الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) لم يروِ الخبر الثانى، وإنما روى الخبر الأول الغير مشتمل على زياده، ورواه بسندٍ آخر، لكن ينتهى إلى ابن بكير، عن زراره، عن الإمام(عليه السلام).

إذاً: كأنّ الخبر نُقل بطريقين، فالشيخ الكلينى(قدّس سرّه) يرويه بطريقٍ، والشيخ الصدوق(قدّس سرّه) يرويه بطريقٍ آخر، وكل منهما ينتهى إلى ابن بكير إلى زراره، وهذا يدعم موقف هذا الحديث الغير مشتمل على الزياده إذا ما قارناه بالحديث المشتمل على الزياده، فأنّه لا يوجد له طريق آخر غير الطريق المذكور فى الكافى.

الأمر الرابع: أنّ الخبر المشتمل على الزياده فيه مشكله الإرسال، حيث قلنا أنّ البرقى يرويه عن بعض أصحابنا، حتى لو كنّا بانين على حجّيه هذا الخبر كما هو المفروض، حيث أننا نتكلّم بناءً على حجيه الخبر حتى نرى التهافت، وإلّا إذا بنينا على عدم حجيه الخبر؛ فحينئذٍ لا يكون هناك تهافت، وإنّما كلامنا فيما إذا تنزلنا وقلنا أنّ هذا الخبر حجّه بشكلٍ من الأشكال؛ فحينئذٍ نقول حتى لو كان هذا الخبر حجّه، لكن فيه إرسال، حيث أنّ جهاله شخص فى هذا السند وعدم معرفه حاله من حيث الوثاقه والضبط والدقه فى النقل، هذا يضعف القيمه الاحتماليه لهذا الخبر فى قبال الخبر الآخر الذى ليس فيه إرسال، ونعرف كل الأشخاص بالضبط والوثاقه، بينما هنا يوجد شخص مجهول، وإن كان الخبر حجّه، لكنه شخص مجهول لا يُعلم حاله من حيث الوثاقه والضبط، هذا أيضاً يعطى قيمه احتماليه أكبر للخبر الغير مشتمل على الزياده الذى لا يوجد فيه ارسال .

ص: ۵۱۴

هناک نکته أخری أیضاً تُذکر فی هـذا الباب وهی مسأله أنّ الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) عندما نقل الروایتین فی الکافی نلاحظ بشکلٍ واضح أنّ الروایه الأولی غیر المشتمله علی الزیاده التی یرویها بإسناده، عن ابن بکیر، عن زراره نقلها فی أول الباب، بینما نقـل الروایه الأخری المشـتمله علی الزیاده فی آخر الباب، وفصل بینهما بروایاتٍ أخری لیست وارده فی قصه سـمُره بن جنـدب. صحیـح هی أیضـاً ترتبـط بالضـرر بشـکلٍ من الأشـکال، لکنهـا تختلف موضوعاً عن الروایه الأولی والروایه الأخیره، فصل بینهما بروایات لیس لها علاقه بقصه سمُره بن جندب، ذکر الروایه غیر المشتمله علی الزیاده فی أول الباب، وذکر الروایه المشتمله علی الزیاده فی آخر الباب. هـذا بناءً علی بعض الآراء التی تری أنّ الشـیخ الکلینی(قـدّس سـرّه) یرتب تسـلسل الأحادیث فی الأبواب حسب ما یراه هو من حیث الاعتماد والصـحه وتوثیق الخبر، فکلما یری أنّ هـذا الخبر أصـح یـذکره أولاً، ثمّ بعد ذلک یتسلسـل إلی أن یذکر هذا الخبر المشتمل علی الزیاده فی آخر الباب. قد یُستظهر من هذا أنّ ذکره فی آخر الباب لیس من باب الاعتماد، وإنّما هو أشـبه بباب الاستشـهاد والتأییـد ولیس من باب الاعتماد علیه. هـذا أیضاً یُعطی قیمه احتمالیه للخبر الأول الغیر المشـتمل علی الزیاده فی قبال الخبر الآخر المشتمل علی الزیاده.

هـذه مجموعه من النکـات بمجموعهـا قـد توجب حصول الوثوق بـأرجحیه جـانب النقیصه فی خصوص ما نحن فیه بالنسـبه إلی احتمال الزیاده.

الأمر الثانی الـذی ذکره المحقق النائینی(قـدّس سـرّه) ــــــــــــــ غیر مسأله أنّ الروایه التی تروی الزیاده روایه واحـده، بینما التی لاـ تروی الزیـاده روایات متعـدده ــــــــــــ والـذی یوجب الأرجحیه هو مسأله أنّ احتمال الاشـتباه فی زیاده کلمه(علی مؤمن) هو احتمال وارد جداً، أضیفت هذه الکلمه وهی لیست موجوده، ومعناه ترجیح جانب النقیصه علی جانب الزیاده. احتمال إضـافه کلمه(علی مؤمن) للحـدیث وهی غیر موجوده اساساً احتمال لیس بالبعیـد، وإنما هو احتمال قریب بنکته أنّ هـذه الإضافه تناسب القاعـده علی أساس ما یقوله من أنّ هـذه القاعده امتنانیه، ومن باب الإرفاق بالمؤمنین، وهذا یناسب المؤمنین ولا یناسـب غیرهم، هذه المناسبه بین هذه القاعده وبین هذه الإضافه تعطی احتمال أنّ هذا الشخص رأی أنّ هذه القاعده امتنانیه وفیها إرفاق بـالمؤمنین، فمن المناسب أن یخص ذلک بالمؤمنین، فأضاف هـذه الزیاده، فقال:(لا ضـرر ولا ضـرار علی مؤمن). هـذا الاحتمال أیضاً موجود فی المقام قد یفسّر لنا جانب الزیاده الموجوده فی الخبر).

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الأمر الثانى الذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى مقام بيان أرجحيه النقيصه من احتمال الزياده فى خصوص محل الكلام، هو مناسبه الزياده مع القاعده، أنّ قاعده (لا ضرر ولا ضرار) حيث أنّها قاعده امتنانيه، فزياده (على مؤمن) تناسبها، قاعده امتنانيه رحمه من الله(سبحانه وتعالى) والرحمه لا تناسب أن تكون على غير المؤمنين، وإنما تناسب أن تكون للمؤمنين، فتختص بالمؤمنين ولأجل ذلك أضاف الراوى هذه الزياده، وإلا هذه الزياده ليست موجوده، فيُرجح جانب النقيصه، أى عدم وجود الزياده، وأنّ الزياده هى إضافه من قبل الراوى لمناسبه هذه الإضافه مع قاعده (لا ضرر ولا ضرار).

ما هو المقصود بهذه المناسبه بين القاعده وبين الزياده (على مؤمن) بحيث تكون موجبه لسبق اللّسان ؟ بحيث تكون الإضافه إضافه ليست عمديه وإنّما هى من باب سبق اللّسان، سبق لسانه فذكر هذه الكلمه، والوجه فى ذلك هو مناسبه كلمه (على مؤمن) مع قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، باعتبار أنّها قاعده امتنانيه.

إذا كان هذا هو المقصود بحيث أنّ الإضافه تكون من باب سبق اللّسان باعتبار هذه المناسبه، فهذا يمكن التوقف فيه والاعتراض عليه، بأنّ المفروض فى المقام ما يدعيه المحقق النائينى(قدّس سرّه) هى مناسبه معنويه، يعنى مناسبه بين قاعده (لا ضرر ولا ضرار) من حيث كونها قاعده امتنانيه وبين إضافه على مؤمن، والمناسبه التى تقتضى سبق اللّسان هى مناسبه بين لفظين، يعنى التقارن الأكيد بين لفظين هو الذى يوجب سبق اللّسان، فيذكر هذا لوجود مناسبه بين هذه الكلمه وهذه الكلمه، باعتبار وجود تقارن أكيد فى الذكر، وهذا التقارن الأكيد بين الكلمتين يوجب تعوّد اللّسان على ذكر الكلمه الثانيه عندما تُذكر الكلمه الأولى. هذه هى المناسبه التى توجب سبق اللّسان، فإذا ذكر الكلمه الأولى يسبق لسانه فيذكر الكلمه الثانيه باعتبار تعودّه على ذكر الكلمه الثانيه كلّما ذكر الكلمه الأولى، لكن هذه المناسبه هى بين لفظين، وهذا غير موجود فى المقام، حيث أننا لا نريد أن نقول بوجود مناسبه بين لفظ (لا ضرر ولا ضرار) وبين لفظ (على مؤمن)، وإنما المناسبه المقصوده للمحقق النائينى(قدّس سرّه) هى المناسبه المعنويه، بحسب المعنى كلمه (على مؤمن) تناسب قاعده (لا ضرر ولا ضرار) باعتبارها قاعده امتنانيه، وهذا لا يوجب سبق اللّسان بحيث نفسّر هذه الزياده مع عدم وجودها أساساً على أساس سبق اللّسان، فلا يمكن تفسير كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) بهذا التفسير.

ص: ۵۱۶

والمناسب هو أن يقال فى تفسيره: أن المحقق النائينى(قدّس سرّه) يريد أن يقول أنّ المناسبه المعنويه هى مناسبه أكيده وشديده وواصله إلى درجه بحيث أنّ الراوى لو كان هو المشرّع لهذه القاعده لذكر هذا القيد، وهذا التقارن والأُنس الذهنى بين القاعده وهذا القيد قد يبلغ إلى درجه بحيث يوجب اشتباهه وتخيّله أنّ التشريع الصادر من النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) اساساً كان بهذا النحو، يعنى أنّ أصل التشريع كان يختص بـ___ (على مؤمن)، فيُضيف هذه الكلمه من عنده وهى غير موجوده لهذا السبب.

من مجموع هـذه الأمور التى ذكرهـا المحقق النائينى(قـدّس سرّه) إن حصل الوثوق بترجيـح جانب النقيصه، فنعمل على ذلك، فيتقـدّم جـانب النقيصه على جـانب الزيـاده. أمّـا إذا لم يحصـل من ذلـك إلاّ الاحتمال والظن، وقلنا سابقاً أنّه لا دليل على حجيه الظن فى هذا المقام، فلابدّ من الرجوع إلى القواعد العامّه فى أمثال هذا الباب، وقد عرفنا أنّ القواعد العامه فى هذا الباب تقتضى أنه مع عدم وجود مرّجح لأحد الاحتمالين على الاحتمال الآخر يُحكم بالتساقط وعدم ثبوت كلٍ من الزياده والنقيصه، فإذا كانت هناك آثار تترتب على الزياده لا يمكن ترتيبها، وإذا كانت هناك آثار تترتب على النقيصه أيضاً لا يمكن ترتيبها لعدم المرجّح، وإنّما تثبت القضيه المهمله، فلا نستطيع القول أنّ فيها زياده، ولا نقيصه، ونرتّب الآثار على هذه القضيه المهمله.

إلى هنا الكلام كلّه كان فى الطائفه الأولى من الأخبار، والنتيجه التى وصلنا إليها هى أنّ روايات الطائفه الأولى التى تتحدث عن قصه سـمُره بن جندب لا يوجد فيها تهافت، إمّا لعدم ثبوت ما عدا الروايه الأولى التى يرويها ابن بكير عن زراره، سنداً، إذا أردنا تطبيق قوانين تصـحيح السـند، وهـذا معنى أنّ التعويـل يكون على هـذه الروايه وما يُفهم من هـذه الروايه هو الـذى نثبته فى هـذه القاعده، فلا معنى حينئذٍ للتهافت. كما أنّه إذا قلنا بحصول التواتر الإجمالى والوثوق الإجمالى على ما تقدّم سابقاً؛ حينئذٍ لا نلحظ سنـد الأخبار، بناءً على هـذا قلنا أنّ مقتضـى القاعده هو الاقتصار على المقدار المتيقن من هذه الروايات، فإذا شـككنا فى شـمول القاعـده لموردٍ لا يمكن إثبات مفاد القاعده فى ذلك المورد؛ لأنّه ليس لدينا إطلاق، وإنّما لدينا تواتر إجمالى الذى يُقتصـر فيه على المقـدار المتيقن، ولا إشـكال أنّ المقـدار المتيقن غير هذا المورد الذى نشك فى شـمول القاعده له، فلا يمكن إثبات مفاد القاعده فى ذلك المورد المشـكوك. كما أنّه إذا دار أمر مدلول القاعده بين شـيئين متباينين هنا أيضاً لا يمكن إلاّ أن نثبت أحد هذين الشـيئين على الإجمال لا أكثر من هذا، فلو فرضـنا أنّ مدلول القاعده دار بين حرمه الإضـرار تكليفاً أو يكون هو عباره عن نفى الحكم الضـررى، ما يمكننا إثباته هو أحـد هـذين الأمرين على الإجمال إذا كان هناك أثر يترتب على ثبوت أحد المفادين على الإجمال نرتبه، أمّا الأثر الذى يترتب على خصوص هذا الفرد، أو خصوص ذاك الفرد، فلا يمكن ترتيبه.

وأمّـا إذا قلنـا بصـحه سـند الروايات المتقـدّمه بشـكلٍ من إشـكال تصـحيح السـند لو تنزلنا وقلنا بـذلك، يعنى توسـعنا فى قوانين تصحيح السند كما لو بنينا على أنّ من يقع فى أسانيد كامل الزيارات فهو ثقه، أو أنّ من يكون شيخ إجازه فهو ثقه. بناءً على هذا التوسع قـد تثبت حجّيه جميع الأخبـار المتقـدّمه. بنـاءً على هـذا هـال هنـاك تهـافت، أو لا ـ؟ تبيّن من البحث السابق أنّه حتى لو وصـلت النوبه إلى هـذا لا يوجد تهافت؛ لأننا قلنا أنّ هناك وجوهاً أربعه لدعوى التهافت فى هذه الروايات، وقد تبين أنّ الوجوه الثلاـثه الأـولى لاـ يوجـد تهافت بين الروايات بلحاظها. والوجه الرابع كان هو بلحاظ إضافه قيـد (على مؤمن) فى بعض الروايات وعـدم وجوده فى الروايـات الأـخرى من هـذه الطـائفه، وأيضاً تبيّن أنّه لا يوجـد تهافت حتى بلحاظ كلمه (على مؤمن) بناءً على تقـديم أصاله عـدم الزياده على أصاله عـدم النقيصه؛ لثبوت الزياده حينئذٍ. كما أنّه بناء على أننا لا نقبل تقديم أصاله عدم الزياده على أصـاله عـدم النقيصه كمـا هو الصـحيح؛ حينئـذٍ إذا كـانت هنـاك قرائن تقتضـى تقـديم وأرجحيه جانب الزياده على جانب النقيصه، أو جـانب النقيصه على جانب الزياده عملنا بهـذه القرائن إذا أوجبت الوثوق والاطمئنان؛ وحينئـذٍ أيضاً لا يوجـد تهافت؛ لأنّه إمّا تثبت الزياده، أو يثبت عدمها، وعلى كلا التقديرين لا يوجد تهافت. وأمّا إذا فرضنا عدم وجود مرجّح لجانب الزياده، ولا لجانب النقيصه فهنا القاعده تقتضى التساقط وعدم ثبوت أيٍ من الزياده والنقيصه. هذا ما يتلخّص من البحث السابق.

روايـات الطـائفه الثانيه: وقـد تقـدم أنّها عباره عن اربع روايات لا تتحـدث عن قصه سـمُره بن جنـدب، وإنما تتحـدث عن بعض أقضـيه رسول الله(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) فى الشـفعه وفى منع فضـل الماء...وأمثـال هـذه الروايـات التى تتحـدث عن القضاء المنقول عن النبى(صـلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهى عباره عن اربع روايات، ثلاثه منها ترتبط بباب الشفعه، ويظهر منها أنها تطبيق للقاعده على باب الشفعه، وواحده من هذه الروايات الأربعه يرتبط بمنع فضل الماء.

روایات الشفعه: وهی ثلاث روایات من الطائفه الثانیه، وهی عباره عن

الروایه الأولی: ما رواه الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) بسنده ، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد. (۱)

الروایه الثانیه: ما رواه الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) بسنده، عن عقبه بن خالد. (۲)

الروایه الثالثه: ما رواه الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی التهذیب بسنده، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد. (۳)

تقدّم سابقاً أنّ هذه الروایات غیر تامّه سنداً من جهه محمد بن عبد الله بن هلال؛ بل حتی من جهه عقبه بن خالد، حیث لم تثبت وثاقتهما، وکل منهما موجود فی سند کل هذه الروایات، فالروایه غیر تامه سنداً. وکون الروایات التی تتحدث عن الشفعه ثلاثه أو أقل هذا بحث مبنی علی أنّ الروایه التی ینقلها الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی التهذیب هل هی روایه مستقله ولیس لها علاقه بما یرویه الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) فی الکافی، أو هی عباره عن نفس الروایه ؟ أی هل الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) نقل هذه الروایه من الکافی ؟ أو أنّه روی الروایه بسنده الخاص ولم یأخذها من الکافی ؟ إذا قلنا بأنّه أخذها من الکافی، وإن بدأ السند بمحمد بن یحیی لا بمحمد بن یعقوب، أی الشیخ الکلینی، والشیخ الطوسی(قدّس سرّه) تعهّد فی مقدّمه کتابه بأنّه عندما یبدأ السند بشخص فأنّه یأخذ الروایه من کتاب ذلک الشخص، فعندما یذکر محمد بن یحیی، فأنه أخذ الروایه من کتابه لا أنه أخذها من الکافی للشیخ الکلینی(قدّس سرّه)، إذا قلنا هکذا؛ فحینئذٍ تکون الروایات ثلاثه لا اثنان، یعنی نستطیع أن نقول أنّ هذه الروایات رواها المشایخ الثلاثه، الشیخ الکلینی(قدّس سرّه)، والشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، والشیخ الطوسی(قدّس سرّه)، أمّا إذا قلنا أنّ الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) صحیح هو یبدأ السند بمن أخذ الروایه من کتابه، لکن فی خصوص ما إذا بدأ السند بمشایخ الشیخ الکلینی(قدّس سرّه)، فهذا معناه أنّ÷ أخذ الروایه من کتاب الکافی للشیخ الکلینی(قدّس سرّه). إذا ثبت هذا؛ فحینئذٍ تکون الروایات عباره عن روایتین، روایه الشیخ الکلینی(قدّس سرّه)، وروایه الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، أمّا روایه الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فهی عباره عن نفس روایه الشیخ الکلینی(قدّس سرّه).

۱- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۸۰، ح۴.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۷۶.

۳- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۶۴، ح۴.

فی خصوص البحث السندی فی هذه الروایات قد یقال: روایه الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فی الفقیه یذکرها بسنده عن عقبه بن خالد. الإشکال فی هذه الروایه أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) لم یذکر طریقاً له إلی عقبه بن خالد فی المشیخه؛ فحینئذٍ تکون الروایه مرسله، فتسقط علی أساس الإرسال لعدم معرفتنا بطریق الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی عقبه بن خالد.

قد یُحاول تصحیح سند الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) وإخراج الروایه عن حدّ الإرسال، وذلک بأن یقال: أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) لم یذکر طریقاً إلی عقبه بن خالد فی المشیخه، لکن یمکن العثور علی طریقٍ له إلی عقبه بن خالد وذلک بالالتفات إلی أنّ الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی الفهرست ذکر طریقه إلی عقبه بن خالد، والشیخ الصدوق(قدّس سرّه) وقع فی هذا الطریق، ذکر الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی الفهرست تحت عنوان عقبه بن خالد، قال:

(له کتاب أخبرنا به عدّه من أصحابنا، عن محمد بن علی بن الحسین ______ الذی هو الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) ______ عن أبیه، ومحمد بن الحسن ______ ابن الولید ______ عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسین ______ ابن أبی الخطاب ______ عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد). (1)

فیقال عثرنا علی طریقٍ للشیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی کتاب عقبه بن خالد، والذی هو الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، عن ابیه، ومحمد بن الحسن .....الخ. فالروایه التی یرویها فی الفقیه ویبدأها بعقبه بن خالد له طریق إلی کتاب عقبه بن خالد وهو عباره عن هذا الطریق الذی استکشفناه من طریق الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی الفهرست.

لکن هذا علی تقدیر الإیمان بکبری التعویض بهذا الشکل، وهو غیر واضح، المشکله الموجوده فی سائر أسانید هذه الروایات موجوده فی هذا الطریق أیضاً، وهو محمد بن عبد الله بن هلال، وعقبه بن خالد، کل منهما کما قلنا لم تثبت وثاقته؛ فحینئذٍ حتی لو استکشفنا هذا الطریق للشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، مع ذلک هذا لا ینفعنا. نعم، إذا تمّت الکبری، قد یُخرج الروایه عن حدّ الإرسال، لکن السند ضعیف بمحمد بن عبد الله بن هلال وهکذا عقبه بن خالد؛ لعدم ثبوت وثاقه کل واحد منهما، علی أنّ أصل التعویض بهذا الشکل غیر واضح باعتبار عدم وضوح نقل الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) للروایه من کتاب عقبه بن خالد. الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) استفدنا منه فی کتاب الفهرست أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) یملک طریق إلی کتاب عقبه بن خالد، لکن نحن لا ـ نعلم أنّ الروایه التی یرویها فی الفقیه هل هی مأخوذه من کتاب عقبه بن خالد ؟ وهذا بحث مبنی علی أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) لیس کالشیخ الطوسی(قدّس سرّه)، حیث یلتزم الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) بأن یبدأ السند بصاحب الکتاب الذی أخذ الروایه منه، بینما لم یثبت أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) یلتزم بذلک بحیث إذا بدأ السند بعقبه بن خالد معناه أنّ الروایه التی یذکرها فی الفقیه أخذها من کتابه، إذا قلنا بذلک؛ فحینئذٍ تکون هذه مشکله أخری فی هذا التعویض؛ لأنّ هذا لا یستطیع أن یثبت أنّ طریق الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی الروایه التی یرویها فی الفقیه هو الطریق الذی استکشفناه من ما ذکره الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی الفهرست. هذه محاوله أیضاً لیست تامه، فالظاهر أنّ روایات الطائفه الثانیه کلّها غیر تامّه سنداً.

۱- الفهرست، الشیخ الطوسی، ص ۱۹۰.

البحث الـذى وقع فى هـذه الطـائفه، وبالخصوص الروايات التى ترتبط بباب الشـفعه والتى قلنا أنّها ثلاث روايات، أو روايتين، أنّه هل هناك ارتباط بين قاعـده (لا ضـرر ولا ضـرار) المذكوره فى هذه الأحاديث وبين الحكم بالشـفعه بين الشـركاء الموجود فى هـذه الروايات ؟ أو ليس هناك ارتباط، وقاعده (لا ضـرر ولا ضـرار) ذُكرت كشـىءٍ مسـتقل وليس مرتبطاً بالحكم بالشـفعه بين الشـركاء. هذا بحث طُرح فى كلمات المتأخرين والسـبب فى طرحه هو أنّ بعض المحققين أصر على أنّ مفاد قاعده (لا ضرر ولا ضرار) هو الحكم التكليفى التحريمى ليس إلاّ، مفادها هو حرمه الإضـرار على حـدّ حرمه الغيبه وحرمه الزنا وأمثالها، ولا يسـتفاد من هـذه القاعـده إلاّ الحرمه التكليفيه فقط. هـذا الرأى لا يناسب أن يقال أنّ هـذه الروايات ظاهره فى الارتباط بين القاعده وبين الحكم بثبوت الشفعه للشركاء؛ لأنّ هذا الارتباط يعنى تطبيق قاعده (لا ضرر ولا ضرار) على هذه المسأله وانتزاع الحكم المناسب من ثبوت حق الشـفعه للشـركاء؛ لأنّ عدم إعطائهم حق الشـفعه فيه ضـرر عليهم، فمقتضـى تطبيق قاعده (لا ضـرر ولا ضـرار) هو انتفاء حكم ضررى، أو ثبوت حكم يناسب هذه القاعده، هذا هو مقتضى الارتباط؛ لأنّه يطبق هذه الكبرى على هذا المورد حيث أثبت حق الشفعه للشركاء، وكأنه يقول أنّ القاعده هى التى يُستدل بها على ثبوت حق الشفعه للشركاء، وهذا معناه أننا لا نستطيع تفسـير القاعـده بـأنّ المراد بهـا فقط الحرمه التكليفيه، وإنّما نفهم منها شـىء آخر غير الحرمه التكليفيه بناءً على وجود ارتباط بين القاعده وبين الحكم بثبوت حق الشـفعه للشـركاء. ومن هنا حاول صاحب هذا الرأى(المحقق شيخ الشريعه الأصفهانى) أن يفك الارتباط بينهما فى هذه الروايات ويثبت أن قاعده (لا ضـرر ولا ضـرار) المذكوره فى هذه الروايات هى قاعده مسـتقله ولا علاقه لهـا بـالحكم بالشـفعه بين الشـركاء، وكأنه ورد أمران، عبّر عنه بـــــ(الجمع فى الروايه لا الجمع فى المروى) يعنى كأنه لـدينا كلام يرتبط بباب الشـفعه، ولدينا شـىء آخر مستقل وهو (لا ضرر ولا ضرار)، الراوى جمع بينهما فى روايه واحده، وإلا أساساً لا يوجـد ارتباط فى ما بينهما. عندما تحرر من مسأله الارتباط؛ حينئذٍ بإمكانه أن يدّعى أنّ المراد بــــ (لا ضـرر ولا ضـرار) هو فقـط الحرمه التكليفيه، فبـذل جهـداً فى فك هـذا الارتباط فى ما بينهما مع أنّه لأول وهله يبـدو خلاف الظاهر جـداً، والظاهر من الروايات هو وجود ارتباط بين القاعده وبين الحكم بثبوت حق الشفعه للشركاء.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام في البحث الذي وقع في روايات الطائفه الثانيه، وبالخصوص الروايات التي ترتبط بباب الشفعه وباب منع فضل الماء، وهذا البحث هو أنّه هل هناك ارتباط بين قوله(صلّى الله عليه وآله وسلّم): (لا ضرر ولا ضرار) وبين القضاء بالشفعه، أو النهي عن منع فضل الماء في بعض التطبيقات ؟ هذا البحث أثير باعتبار ما قلناه من أنّ المحقق شيخ الشريعه الأصبهاني(قدّس سرّه) في كتابه قاعده (لا ـ ضرر) استظهر من القاعده أنّ مفادها هو الحرمه التكليفيه فقط لا غير. الارتباط المذكور في هذه الروايات ________ على تقديره ________ ينافي تفسير القاعده بالحرمه التكليفيه فقط؛ وذلك لأنّ الارتباط يعني أنّ الإمام(عليه السلام) يستدل بقاعده نفي الضرر في باب الشفعه وباب منع فضل الماء، وهذا معنى التطبيق، بمعنى أنّه يطبّق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) في هذين الموردين واستنتاج الحكم المناسب من هذا التطبيق، قد نفهم من هذا التطبيق إثبات حق شريك في منع بيع شريكه للحصه المشاعه، أو يثبت له خيار، أو نقول أنّه بإمكانه أن يملك تلك الحصه المشاعه باعتبار أنّ له حق الشفعه، فالمستفاد من الحديث الشريف عندما يطبّقه على مورد الشفعه هو إثبات حق الشفعه للشريك عندما يبيع الشريك الآخر الحصه المشاعه. هذا التطبيق لا يمكن أن نستفيده إذا كانت القاعده داله على الحرمه التكليفيه فقط، مهما كان الحكم الذي يُستفاد عند تطبيق القاعده على مورد الشفعه الذي سيأتي الكلام فيه، لكن على كل التقادير لا يمكن أن يُستفاد ذلك الحكم إذا قلنا أنّ المراد بالقاعده الحرمه التكليفيه فقط.

ص: ٥٢٢

بناءً على هذا؛ حينئذٍ اضطر المحقق شيخ الشريعه الأصبهاني(قدّس سرّه) إلى دعوى عدم وجود ارتباط بين قاعده (لا ضرر) وبين مورد الشفعه ومورد منع فضل الماء، وادّعى أنّ هذا من باب (الجمع في الروايه لا الجمع في المروي)، ومقصوده من الجمع في الروايه هو أنّ روايه (لا ضرر ولا ضرار) منفصله عن روايه (القضاء بالشفعه) وعن(القضاء بمنع فضل الماء) فهذه قضايا منفصله، وهذا الراوي جمع بينها في الروايه، فجمع بين عدّه أقضيه صدرت منه(صلّى الله عليه وآله وسلّم) في روايه واحده، وإلا لا ارتباط فيما بينها واقعاً، وإنما صدرت بشكل منفصل، النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قضا (لا ضرر ولا ضرار) وقضا بالشفعه، وقضا بالنهي عن منع فضل الماء، هذه اقضيه متعدده، جمع الراوي بينها في الروايه، ليس الجمع جمع في المروي، وإنّما هو جمع في الروايه، فلا ارتباط بين هذه القضايا، وحاول أن يستدل على ذلك كما سيأتي.

قبل أن نذكر ما ذكره كدليل على مدّعاه من أنّ الجمع بين هذه الأمور هو من باب الجمع في الروايه بالمعنى الذي ذكرناه وأنه لا ارتباط فيما بينها أساساً، نريد أن ننبه إلى أنّ الذي دعاه إلى طرح هذا الكلام وأنّ الجمع هو من باب الجمع في الروايه، السبب في هذا هو أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأمر الأوّل: هو ما أشرنا إليه من أنّ الشخص إذا تبنّا من البدايه أنّ قاعده (لا ضرر) مفادها هو الحكم التكليفيه فقط، وإذا كان هذا هو مفاد القاعده لا غير؛ فحينئذٍ نواجه مشكله أنّ هذه الروايات ظاهرها التطبيق وتعليل الحكم بالشفعه في باب الشفعه، وفي

باب منع فضل الماء، هذا من باب تطبيق كبرى (لا ضرر ولا ضرار) عليها، هذا التطبيق لاستنتاج الحكم المناسب من هذا التطبيق لا ـ ينسجم مع افتراض أنّ مفاد القاعده هو الحرمه التكليفيه فقط؛ فلذا ادُعيت هذه الدعوى لفك الارتباط بين هذه الأقضيه المتعدده المنقوله فى هذه الروايات، يعنى لا يوجد ارتباط بين (لا ضرر ولا ضرار) وبين الحكم بالشفعه أصلًا؛ حينئذٍ يبقى هناك مجال لأن يُدّعى بأنّ (لا ضرر ولا ضرار) لمّا كانت مستقله وصدرت بشكلٍ منفصلٍ عن هذه الأقضيه، يكون مفادها هو الحرمه التكليفيه فقط، فهذا هو السبب الذى يدعو إلى هذه الدعوى.

الأمر الثانی: أن یقال هناک مشکله فی صحّه تطبیق القاعده علی هذین الموردین، هذا الإشکال فی هذا التطبیق إذا استحکم ؛ حینئذٍ نضطر إلی أن نفصل بینهما ونقول أنّ هذا لیس من باب التطبیق، وذلک بأن ندّعی أنّ الجمع بین هذه الأمور هو من باب الجمع فی الروایه ولیس من باب الجمع فی المروی، فلیس هناک ارتباط فیما بینها؛ لأنّه لو کان هناک ارتباط فیما بینها، فهذا یعنی أنّ هذه الکبری الکلّیه(لا ضرر ولا ضرار) یُراد تطبیقها علی هذین الموردین، وهذا فیه إشکال سنبیّنه، فإذاً: لابدّ أن نقول أنّ الروایات التی تجمع بین هذه الأقضیه هی من باب الجمع فی الروایه ولا یوجد ارتباط بینها؛ لأنه لا یصح تطبیق هذه الکبری علی هذه الموارد. هذا السبب الثانی الذی دعا غیر المحقق شیخ الشریعه الأصبهانی(قدّس سرّه) إلی أن یلتزم بعدم وجود ارتباط بین هذه الأقضیه المنقوله فی روایات الطائفه الثانیه.

لماذا لا یصح التطبیق ؟

أولاً: فی مسأله الشفعه، قیل: لا یصح تطبیق قاعده (لا ضرر) فی باب الشفعه؛ وذلک لأمرین:

الأمر الأول: نلاحظ أنه بین موارد ثبوت الشفعه فقهیاً وبین تضرر الشریک یوجد عموم وخصوص من وجه، فلیس دائماً ثبوت الشفعه یقارنه تضرر الشریک من البیع؛ وإنما فی بعض الأحیان تثبت الشفعه ولا یتضرر الشریک، کما لو فرضنا أنّ الشریک الأول کان رجلاً مؤذیاً لشریکه کأن یکون جاراً سیئاً یزاحمه فی الأشیاء ویؤذیه، وباع حصّته المشاعه علی شخصٍ مؤمنٍ متدّین محسنٍ إلی الشریک، فهذا الشریک الأول لا یتضرر بهذا البیع؛ بل یتضرر من عدم البیع فی هذا المثال، هنا تثبت الشفعه بلا إشکال، لکن لیس هناک تضرر للشریک من البیع. وفی بعض الأحیان یتضرر الشریک من البیع ولا تثبت الشفعه، کما لو فرضنا أنّ الشرکاء کانوا أکثر من أثنین، أی کانوا ثلاثه أو أکثر، فلیس هناک شفعه؛ لأنّ الشفعه إنما تثبت إذا کان هناک شریکان، أمّا إذا کان شرکاء ثلاثه فأکثر لا ـ تثبت الشفعه مع وجود التضرر، فهنا یکون التضرر موجوداً، لکن لا تثبت الشفعه، وفی بعض الأحیان یجتمعان فتثبت الشفعه ویتضرر الشریک من البیع.

إذاً: لا يوجـد تلازم بين الأمرين، وإنما قـد يحصل هـذا وربما لا يحصل هذا. بناءً على هذا؛ حينئذٍ لا يمكننا إدراج الحكم بثبوت حق الشـفعه تحت كبرى(لا ضـرر ولا ضـرار)، بحيث نسـتدل بالقاعده على ثبوت حق الشفعه؛ لأنّه فى بعض الأحيان قد لا يكون ثبوت حق الشفعه مقترناً بوجود ضرر أصلاً، فكيف نثبت حق الشفعه ؟ فإذاً: ثبوت حق الشفعه هى قضيه منفصله عن (لا ضرر ولا ضرار)، قضـا بهـا رسول الله (صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) ليس من بـاب تطبيق كبرى(لا ضـرر ولا ضـرار) عليها؛ لأنّ هـذا التطبيق يواجه هذه المشكله التى ذكرناها.

الأـمر الثـانى: سـيأتى فى مقـام تفسـير القاعـده أنّ مفاد القاعـده هو إمّا نفى الحكم الضـررى مباشـره، أو نفى الحكم بتوسط نفى الموضوع الضـررى، على الخلاف المعروف بين الشـيخ وبين صاحب الكفايه(قدّس سرّهما). فى مورد الشـفعه الضـرر الذى يرِد على الشـريك عندما يبيع شـريكه الحصه المشاعه ينشأ من بيع الشـريک حصّته المشاعه، فإذا فرضنا أنّ هذا كان مورداً للقاعده، وأردنـا تطبيق القاعـده عليه؛ حينئـذٍ لابـدّ أن نحكم ببطلان البيع؛ لأنّنا إذا قلنا بأنّ هـذا البيع صـحيح ونافـذ، يلزم منه إيقاع الضـرر بالشريک، وقاعده (لا ضرر) تقول أنّ الحكم الضررى الذى هو صحّه البيع، وجواز البيع وضعاً يلزم منه الضرر، فالقاعده ترفع هذا الحكم الضررى، فهى ترفع صحه البيع، فلابدّ أن يُلتزم ببطلان البيع أساساً.

إذا نوقش فى ذلک بأنّ ما ينشأ منه الضرر ليس هو صحه البيع، وإنّما الضرر ينشأ من كون البيع بيعاً لازماً، فإذا أردنا تطبيق قاعده (لاـ ضـرر) فأنّها ترفع اللّزوم، فيثبت الخيار لـذلک الشـريک. إذاً: تطبيق القاعـده فى محل الكلام سوف يؤدى بنا إمّا إلى الالتزام ببطلان البيع، أو الالتزام بصحه البيع، لكن مع ثبوت الخيار للشريک.

نعم، هـذا مقتضـى تطبيق قاعـده (لاـ ضـرر) فى محـل الكلام، لكن ليس مقتضـى تطبيقها فى محل الكلام أن نعطى حق الشـفعه للشـريك حتى يجبر الضـرر ويتـدارك الضـرر، وحق الشـفعه فى المقام بأن نعطى الحق للشـريك بأن ينقل المبيع إلى ملكه، ولا يُحكم ببطلان البيع، فالبيع صـحيح، ولا نعطيه الخيار بأن يفسـخ البيع؛ لأنّ معنى الخيار هو أن يرجع المبيع إلى البائع، حق الشـفعه لا يعنى هذا، وإنّما يعنى أن يدخل المبيع فى ملك الشـريك صاحب حق الشفعه. تطبيق قاعده (لا ضرر) فى محل الكلام لا ينتج أن يتملّك الشـريك الحصّه التى باعها شـريكه ويـدخلها فى ملكه بأن يُعمل حق الشـفعه ويدخلها فى ملكه، قاعده (لا ضـرر) لا تقتضـى هـذا، وإنّما تقتضـى نفى صـحه البيع، فيثبت البطلان، أو تقتضـى نفى لزوم هـذا البيع، وهـذا يقتضـى ثبوت خيار الفسـخ للشـريك ويرجع المبيع إلى مـالكه لاـ أن يرجع إلى صـاحب الحق. بينما المطلوب فى المقام من حق الشـفعه هو الثانى، وهـذا لا يمكن إثبـاته بتطبيق قاعـده (لا ضـرر). فهناك إشـكال فى التطبيق، وهـذا الإشـكال فى التطبيق يجبرنا على أن نقول أنّ الروايات ليست من بـاب تطبيق القاعـده، وإنّمـا من بـاب(الجمع فى الروايه) يعنى ليس هناك ارتباط بين القاعـده وبين هـذين الموردين، فالقاعده وردت بشـكلٍ مسـتقلٍ فى الواقع، والناقل جمع بينهما فى الروايه، فلا تطبيق على القاعده حتى نواجه هذه المشـكله؛ فلذا ادّعوا نفس هذه الدعوى التى ذهب إليها المحقق شيخ الشريعه الأصبهانى(قدّس سرّه).

أمّا بالنسـبه إلى منع فضل الماء، أيضاً قيل بأنّ تطبيق قاعده (لا ضـرر) على منع فضل الماء يواجه مشـكله، وهذه المشكله تنشأ من أمرين:

الأـمر الأـول: أنّ الضـرر فى مسـأله منع فضـل المـاء لاـ ينشأ من منع المالك فضل مائه عن الغير، باعتبار أنّ منع المالك غيره من الانتفـاع بمـائه لا يُعـد ضـرراً بالنسـبه إلى الغير، وإنّما هو تفويت منفعه على الغير، والقاعـده لا تشـمل عـدم الانتفاع وإنما تشـمل الضـرر، فلابدّ من فرض وجود ضـرر حتى ترفع القاعده الحكم الضـررى، أو الموضوع الضررى، فكيف يمكن تطبيق القاعده فى هـذا المورد ؟! بحيث نقول هـذا ليس له أن يمنع فضـل مـائه عن الغير؛ لأـنّ منعه فضـل مائه عن الغير فيه ضـرر، فلا نجوّز له منع فضل مائه عن الغير. هذا التطبيق يواجه هذه المشكله.

الأمر الثانی: لا یمکن الالتزام بأنّ النهی عن منع فضل الماء عن الغیر هو نهی تحریمی، وإنّما هو نهی تنزیهی أو نهی کراهتی، فغایه ما یمکن الالتزام به هو کراهه أن یمنع الإنسان فضل مائه عن الغیر، أمّا حرمه ذلک، فهذا مما لا یمکن الالتزام به. ومن هنا یظهر عدم إمکان تطبیق القاعده علیه وإدراج هذا المورد فی کبری (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأنّ مقتضی ذلک هو أن نثبت حرمه منع فضل الماء عن الغیر؛ باعتبار أنّ الضرر ینشأ من جواز المنع، والمقصود بالجواز هو الجواز بالمعنی الأعم، لا الجواز بالمعنی الأخص، أی لا ینشأ من الإباحه فی قبال سائر الأحکام الأخری التکلیفیه حتی یقال أنّ حدیث (لا ضرر) یرفع الإباحه، ورفع الإباحه لا یعنی التحریم، وإنما الضرر ینشأ من الجواز بالمعنی الأعم، أی الجواز الذی یشمل سائر الأحکام الأخری ما عدا التحریم، یعنی کما أنه إذا قلنا یباح لهذا أن یمنع فضل مائه یُلحق الضرر بالغیر ــــــــ بعد التنزّل عن الملاحظه الأولی ــــــــ کذلک إذا قلنا یُستحب له، أو یکره له، بالنتیجه کل هذا یکون موجباً لإلحاق الضرر بالشریک، فالضرر ینشأ من الجواز بالمعنی الأعم، وقاعده (لا ضرر) هنا ترفع منشأ الضرر الذی هو الجواز بالمعنی الأعم، ومن الواضح أنّه إذا ارتفع الجواز بالمعنی الأعم یثبت التحریم بلا إشکال.

إذاً مقتضی تطبیق القاعده علی هذا المورد هو الالتزام بحرمه منع فضل الماء عن الغیر، ولا یمکن الالتزام بهذا؛ إذ لا إشکال فی عدم الحرمه؛ لأنّ هذا ماله وهو مسلّط علی ماله، وإنما غایته أن یقال بالکراهه، وهذه الکراهه التی یجب الالتزام بها لا یمکن إثباتها عن طریق تطبیق هذه القاعده فی محل الکلام؛ لأنّ هذا التطبیق یستدعی الالتزام بالتحریم لا بالکراهه.

ص: ۵۲۷

إذاً: تطبيق قاعده (لا ضـرر) على هذين الموردين فيه إشكال، فإذا عجزنا عن توجيه هذا الإشكال؛ فحينئذٍ ليس هناك حل إلاّ أن نلتزم بعـدم الارتباط بين هذه القواعد المذكوره فى روايات الطائفه الثانيه. هذا هو السـبب الذى دعاهم إلى دعوى عدم الارتباط فيما بينها.

ما استدل به المحقق شيخ الشريعه الأصفهانى(قدّس سرّه) على دعواه.

خلاـصه كلاـمه هو أنّه يقول أنـا كنت مقتنعاً بأنّ حـديث (لا ضـرر ولا ضـرار) مفاده هو الحرمه التكليفيه فقط، لكن كانت لـدى مشكله التطبيق، أنّه فى روايات كثيره الإمام(عليه السلام) طبّق قاعده (لا ضرر ولا ضرار) على باب الشفعه، أو على باب منع فضل الماء أيضاً وهذا التطبيق لا ينسجم مع افتراض أنّ مفاد الحديث هو الحرمه التكليفيه، لكن بعد ذلك التفتّ إلى منع وجود ارتباط فى هـذه الروايـات، وأنّ (لا ضـرر ولا ضـرار) المـذكوره فى هـذه الروايات بشـكلٍ يوحى بالارتباط هى فى الواقع ليست مرتبطه بـالموارد والأقضـيه الأـخرى، وإنمـا هى منفصـله عنها. ويثبت هـذا بقوله: أننا لاحظنا أنّ هناك روايات يرويها العامّه موجوده فى مسند احمد بن حنبل وغيره منقوله عن عباده بن الصامت، ينقل فيها أقضيه للرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) كثيره قد تصل إلى أكثر من عشـرين، ومن جمله الأقضـيه التى نقلها عباده بن الصامت هى ما نحن فيه، يعنى (لا ضـرر ولا ضـرار)، و(الشـفعه) و(منع فضل الماء). نقل عباده بن الصامت لهذه الأقضـيه التى تشمل محل الكلام ظاهر فى أنّه نقل لأقضيه منفصله وليس هناك ارتباط فيما بينها، وهذا معناه أنّ قضاء الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) بـ(لا ضـرر ولا ضرار) منفصل عن قضائه فى باب الشفعه وعن قضائه فى باب منع فضل الماء.

يقول: إذا جئنـا إلى رواياتنـا المتقـدّمه فى الطـائفه الثـانيه جميعهـا يرويهـا عقبه بن خالـد نجـد هناك تشابه كبير جـداً وحتى فى الألفاظ فى الأقضـيه التى ينقلها عقبه بن خالد وما ينقله عباده بن الصامت بحيث يحصل الاطمئنان بأنّ ما يريد نقله عقبه بن خالد هو نفس ما يريد نقله عباده بن الصامت. نعم، بطريق آخر حيث ينقلها عن الإمام(عليه السلام)، لكن الوقائع واحده نقلها عباده بن الصـامت ونقلهـا عقبه بن خالـد، باعتبـار أنّ عبـاده بن الصامت ثقه، وأميناً فى النقل؛ حينئـذٍ يحصل اطمئنان فى أنّ هـذا الخلاف الموجود الـذى نلاحظه بين ما يرويه عباده بن الصامت وبين ما يرويه عقبه بن خالـد فى أنّ ما يرويه عباده بن الصامت واضح فى عـدم الارتبـاط، بينما ما يرويه عقبه بن خالـد له ظهور فى الارتباط، هـذه القرائن التى ذكرناها توجب حصول الاطمئنان بأنّ هـذا الاختلاف بينهما من هـذه الجهه لا أصل له، بمعنى أنّ ما هو ظاهر نقل عقبه بن خالـد فى وجود ارتباط نرفع اليـد عنه، ويحصـل الاطمئنان بعـدم الارتباط فى ما ينقله عقبه بن خالد؛ لأنّه ينقل نفس ما ينقله عباده بن الصامت، وعباده بن الصامت ثقه وأمين فى النقل، ونقل هـذه الأقضيه بلا ارتباط فيما بينها؛ بل هى أقضـيه منفصـله لا يوجـد بينها ارتباط؛ ولـذا لم يـذكر هـذا الحديث بعد قضائه فى الشفعه؛ بل حتى فى التسلسل لا يوجد ارتباط بين (لا ضرر ولا ضرار) وبين باب الشفعه وبين باب منع فضل الماء.

ص: ۵۲۸

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

فی الدرس السابق ذکرنا خلاصه ما ذکره شیخ الشریعه الأصبهانی(قدّس سرّه) فی قاعده (لا ضرر ولا ضرار). إذا تأملنا فی کلام هذا المحقق، یُفهم من کلامه أنّه ذکر عدّه أمور لإثبات مدّعاه، وقلنا أنّ عنوان مُدّعاه هو أنّ الجمع بین هذه الأقضیه فی روایه عقبه بن خالد هو من باب الجمع بین المتفرّقات، ویرید أن یتوصّل بهذه الدعوى إلى فك الارتباط بین القاعده وبین موارد تطبیقها التی هی باب الشفعه وباب منع فضل الماء، وأنّه لا یوجد ربط بینهما، وإنّما کل منهما قضاء مستقل؛ حینئذٍ ینفتح المجال لدعوى أنّ (لا ضرر ولا ضرار) یُفهم منها الحکم التکلیفی المحض لیس إلاّ، بینما إذا کان هناك ارتباط وتعلیل سوف یمنع من حمل الحدیث الشریف على الحرمه التکلیفیه.

ذکروا أموراً یتوقف علیها إثبات مدّعاه، لا بأس بذکرها :

الأمر الأوّل: وثاقه عباده بن الصامت الذی روى هذه الأقضیه وهی کثیره کما قلنا، وجمع بینها فی روایه واحده. ویقول: عباده بن الصامت ثقه ومتقن فی نقله. هذه الأمر إنما أثبته لأنّ هذا الرجل إن لم یکن متقناً؛ فحینئذٍ لا یکون نقله حجّه، وبالتالی لا یُعارض روایه عقبه بن خالد التی هی محل کلامنا، هو یرید أن یقول أنّ روایه عقبه بن خالد فیها ظهور فی الارتباط والتعلیل، بینما روایه عباده بن الصامت لیس فیها ظهور فی ذلك، ویرید أن یقدم روایه عباده بن الصامت على روایه عقبه بن خالد، وهذا فرع حجّیه روایه عباده بن الصامت، عندما تکون روایته حجّه وهو ثقه متقن؛ حینئذٍ تعارض روایته روایه عقبه بن خالد وتُقدّم علیها، وبالتالی نلتزم بأنّ روایه عقبه بن خالد وإن کانت لها ظهور فی الارتباط، لکن نرفع الید عن هذا الظهور باعتبار ظهور روایه عباده بن الصامت فی أنّ هذه الأقضیه مستقله ولا ارتباط بینها، وهذا فرع ان یکون الرجل ثقهً ومتقناً فی نقله؛ ولذا هو بحاجه إلى هذا الأمر لکی یصل إلى مدّعاه.

ص: ۵۲۹

والدلیل على وثاقه عباده بن الصامت هو أنّه ذُکر فی ترجمته بعض الأمور التی توجب کونه من الثقات وکونه من خُلّص أصحاب الرسول(صلّى الله علیه وآله وسلّم)، وأنّه بقی مخلصاً لأمیر المؤمنین (علیه السلام) بعد وفاته. وأیضاً أضاف إلى ذلك المطابقه بین روایه عباده بن الصامت وبین روایه عقبه بن خالد، وروایه عقبه بن خالد لیست روایه واحده، وإنّما هی روایات متعدده موزعه على أبواب الفقه، حیث روى القضاء فی باب الشفعه، وأیضاً روایه فی باب منع فضل الماء، وله روایه أیضاً فی موردٍ آخر، فروایاته متفرّقه، فهو یقول المطابقه بین روایات عقبه بن خالد المتفرّقه وبین روایه عباده بن الصامت التی هی روایه واحده تجمع بین أقضیه متعدده، والمطابقه بینهما والتشابه حتى فی الألفاظ یشکّل قرینه على أنّ عباده بن الصامت ثقه وروى ما هو صادر واقعاً عن الرسول(صلّى الله علیه وآله وسلّم).

لکن یمکن أن یُلاحظ على هذا بأنّ وثاقه عباده بن الصامت وحده لا تنفعنا لجعل الروایه صحیحه ومعارضه لروایه عقبه بن

خالد، ثمّ تقديمها عليها؛ بل لابدّ من إثبات وثاقه جميع من وقع فى سند هذه الروايه، ومن الواضح أنّه لم يثبتها، ولا يمكن إثبات كل السند الواقع فى روايه عباده بن الصامت المرويه فى مسند احمد بن حنبل وأمثاله؛ بل يبدو أنّ هناك مشكله سنديه حتى عندهم فى روايه عباده بن الصامت، قالوا أنّ فيها إرسال، باعتبار أنّ الذى يرويها عن عباده بن الصامت هو اسحق بن يحيى، وقد نصّوا على أنّه لم يُدرك عباده بن الصامت، وهذا يعنى وجود إرسال فى تلك الروايه.

أمّا مسأله المطابقه، فصحيح أنها تعطى احتمال وقرينه على الوثاقه، لكن هذا إنّما يتم لو كانت المطابقه فى روايات كثيره، كما لو روى الراوى عشرين روايه وعند تتبعنا لهذه الروايات نجد أنّ كل روايه منها مطابقه لروايات أخرى يرويها آخرون؛ حينئذٍ يمكن أن نقول أنّه ليس من باب الصدفه أن يكون هناك شاهد على صدق هذه الروايه، وهذه الروايه أيضاً يوجد شاهد على صدقها، والروايه الأخرى أيضاً هناك من ينقل نفس الفاظها ونفس مضمونها، فيُفهم من ذلك أنّ هذا الراوى ثقه ومتقن وصادق فى نقله. أمّا حينما يكون التطابق فى روايه واحده وإن كانت تتضمن عشرين قضاء، لكن النتيجه هى روايه واحده رواها هذا الراوى ووجدت روايه أخرى تطابقها جزئياً فى بعض الموارد؛ لأنّ روايه عقبه بن خالد ليست فى جميع الأقضيه التى نقلها عباده بن الصامت، لكن روايه واحده مطابقه لروايه عباده بن الصامت لا تُشكل قرينه على أنّه ثقه بحيث يُجعل دليلاً على وثاقته واتقانه فى نقله.

ص: ۵۳۰

الأمر الثانی: من الأمور التی جعلها من المقدّمات التی تثبت مُدعاه مسأله أنّ عقبه بن خالد رویت عنه الأقضیه المتعدده الموزعه علی الأبواب فی مجامیعنا الحدیثیه، فی باب القضاء بالشفعه رویت عنه روایه، وفی فضل الماء أیضاً، وفی غیره کذلک، ورویت عنه أقضیه الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) فی سبعه موارد تقریباً، لکنها موزعه علی الأبواب الفقهیه فی کتب الحدیث. هو یقول: أنّ هذا التوزیع علی الأبواب الفقهیه لیس سببه أنّ روایات عقبه بن خالد أصلاً متعدده، یعنی لا نقول أنّ عقبه بن خالد لدیه سبعه روایات، وإنّما فی الحقیقه هو له روایه واحده جمع فیها بین الأقضیه، وهذا التوزیع إنّما هو ممّا قام به أصحاب المجامیع الحدیثیه، أی أنّ أصحاب المجامیع الحدیثیه عندما جرت عادتهم علی تقطیع الأخبار، فیُلحقون کل خبر بالباب المناسب له، فوجدوا أنّ لعقبه بن خالد روایه واحده فیها سبعه أقضیه ______ مثلاً ______ فما یرتبط بباب الشفعه جعلوه فی باب الشفعه، وقالوا أنّ عقبه بن خالد روی هذا القضاء فی باب الشفعه عن الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، والقضاء فی باب منع فضل الماء أیضاً جعلوها فی الباب المناسب له...... وهکذا فی الباقی. هم قطّعوا هذه الروایه الواحده التی نُقلت عن عقبه بن خالد.

إذاً: ما یرویه عقبه بن خالد هو روایه واحده فیها أقضیه متعدده عن الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فکأنّ عقبه بن خالد روی روایه واحده عن الإمام الصادق(علیه السلام) والروایه تشتمل علی هذه الأقضیه المتعدده، ونقل له الإمام(علیه السلام) هذا المقدار من الأقضیه التی نقلها عقبه بن خالد عن الإمام(علیه السلام)، ثمّ بعد ذلک حصل التقطیع من قِبل أصحاب الکتب الحدیثیه بهذا الشکل الذی وصل إلینا، وإلا هی فی الأصل روایه واحده.

ص: ٥٣١

ما هو الوجه فی توقف مُدّعی شیخ الشریعه الأصبهانی(قدّس سرّه) علی هذا الأمر الثانی ؟ الوجه هو أنه اعترف بأنّ روایه عقبه بن خالد التی نقلناها سابقاً عن الکافی فیها ظهور فی ارتباط قاعده (لا ضـرر ولا ضـرار) بهذین الموردین(الشـفعه، ومنع فضل الماء) لکن هو یقول لابدّ من رفع الید عن هذا الظهور بروایه عباده بن الصامت، وهو رفع الید عن هذا الظهور بادّعاء أنّه ظهور ضـعیف باعتبار روایه عباده بن الصامت، ولکن هـذا الظهور إنما یکون ضـعیفاً إذا أثبتنا أنّ عقبه بن خالد کان فی مقام الجمع فی الروایه، یعنی الجمع بین المتفرّقـات، فیکون الظهور فی الارتباط فی روایه عقبه بن خالـد ضـعیفاً، فیمکن أن نرفع الیـد عنه لصالـح روایه عبـاده بن الصـامت. أمّا إذا قلنـا بـأنّ روایه عقبه بن خالـد لیست روایه واحـده جمع فیها بین المتفرّقات، وإنّما هی سـبع روایات؛ حینئذٍ سوف یضـعف الظهور فی الارتباط، وشـیخ الشـریعه الأصبهانی(قدّس سرّه) یرید أن یضعف الظهور فی الارتباط فی روایه عقبه بن خالـد ضـعیفاً کی یتسنّی له رفع الیـد عنه، وتقـدیم روایه عباده بن الصامت التی فیها ظهور أولی فی عدم الارتباط علی روایه عقبه بن خالد، وتضـعیف الظهور فی الارتباط یتوقف علی أن نقول أنه فی مقام الجمع بین المتفرّقات، وإلاّ إذا لم یکن فی مقام الجمع بین المتفرّقات؛ فحینئذٍ سوف یکون هذا الظهور قویاً، وأنّه یسـتدل علی الشـفعه بحدیث (لا ضرر ولا ضرار)؛ فلذا هو یثبت هـذه المقـدّمه التی تقول أنّ روایه عقبه بن خالـد هی عبـاره عن روایه واحـده جمع فیها بین المتفرّقات، وأنّ عقبه بن خالد سمع من الإمـام(علیه السـلام) سـبعه أقضـیه ورواها فی روایه واحـده، والتقطیع حصل من قبل أصـحابنا. فإذا کانت روایه واحـده یستطیع أن یقول أنّها کروایه عباده بن الصامت فی عدم ظهورها فی الارتباط.

واستدل على هذه المقدّمه بأنّ الراوى عن عقبه بن خالد فى كل هذه الروايات هو شخص واحد معيّن وهو محمد بن عبد الله بن هلال؛ بل أكثر من هذا، الذى يروى عن محمد بن عبد الله بن هلال هو أيضاً شخص واحد فى كل هذه الروايات وهو محمد بن الحسين بن ابى الخطّاب، وهذا يكون قرينه على أنّ الروايه واحده؛ إذ من المستبعد فى هكذا عدد من الروايات أن يتكرر نفس الرواه بهذا الشكل(محمد بن الحسين بن ابى الخطّاب، عن محمد بن عبد الله الهلالى، عن عقبه بن خالد).

أجيب عن هذا الاستدلال بأنّ النجاشى فى ترجمه عقبه بن خالد ذكر أنّ له كتاب ورواه عنه بسندٍ ينتهى إلى نفس هذين الراويين الموجودين فى الروايه محل الكلام، وهما محمد بن عبد الله بن هلال، ومحمد بن الحسين بن ابى الخطّاب؛ حينئذٍ يقال: لعلّ الشيخ الكلينى(قدّس سرّه) عندما روى هذه الروايات بهذا الشكل هو وصله كتاب عقبه بن خالد بسندٍ ينتهى إلى محمد بن عبد الله بن هلال ومحمد بن الحسين بن ابى الخطّاب، وروايات الأقضيه هذه كانت موجوده فى كتاب عقبه بن خالد ومن هنا تنشأ وحده الرواه، يعنى يريد أن يقول أنّ وحده الرواه ليست ناشئه من وحده الروايه كما يريد أن يثبته شيخ الشريعه الأصبهانى(قدّس سرّه)، وفى مقابله من يقول أنّ كتاب عقبه بن خالد قد وصل إلى الشيخ الكلينى(قدّس سرّه) عن طريق هذين الرجلين(محمد بن عبد الله بن هلال، ومحمد بن الحسين بن ابى الخطّاب)، فعندما وصله الكتاب بهذا الطريق فهو يذكر هذه الروايه بهذا السند، وكذلك يذكر الروايه الثانيه بهذا السند.....وهكذا، فوحده الرواه لا تعنى وحده الروايه، فلعل فى كتاب عقبه بن خالد توجد سبع روايات وصلت إلى الشيخ الكلينى(قدّس سرّه) بهذا الطريق كما هو موجود عند الشيخ النجاشى، فالشيخ الكلينى(قدّس سرّه) نقلها كروايات متعدده موجوده فى كتاب عقبه بن خالد، لكن الطريق واحد والرواه متّحدين، فلا نستطيع أن نثبت أنّ الروايه واحده بوحده الرواه.

ص: ۵۳۳

هذا المطلب فی حدّ نفسه صحیح، لکن الظاهر أنّ هناک اشتباهاً فی تطبیقه؛ لأن النجاشی لم یذکر هذا الکلام، فی ترجمه عقبه بن خالد هو قال له کتاب، ونقله بسندٍ ینتهی إلی شخصین آخرین غیر محمد بن عبد الله بن هلال ومحمد بن الحسین بن ابی الخطّاب، وإنّما نقله بسندٍ ینتهی إلی الحسن بن علی بن فضّال، عن علی بن عقبه، عن أبیه، یعنی عقبه بن خالد. وهذا طریق آخر غیر ذاک الطریق، احتمل أنّ هناک اشتباهاً، وبدل النجاشی لو نقلنا عن الشیخ فی الفهرست، حیث ذکر فی الفهرست فی ترجمه عقبه بن خالد أنّ له کتاب، وذکر طریقاً له یمر بمحمد بن عبد الله بن هلال، ویروی عنه محمد بن الحسین بن ابی الخطّاب، فنقول أنّ هذا طریق ذکره الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی الفهرست إلی کتاب عقبه بن خالد، لعل الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) یروی کتاب عقبه بن خالد أیضاً بنفس هذا الطریق، فعندما یذکر روایات عقبه بن خالد فطریقه الیها هو نفس الطریق، فتکرر هذا الطریق لا۔ یعنی أنّ الروایه واحده؛ بل یمکن فرض أنّها روایات متعدده فی کتاب عقبه بن خالد، غایه الأمر أنّ الطریق إلیه یمر بهذین الشخصین، فتکررا لأنّ الطریق إلی الکتاب یمر بهما لا لأنّ الروایه واحده. وهذا المطلب صحیح.

ما ذکره فی المقدّمه الثانیه من أنّ هذه أقضیه متعدده یدّعی أنّها مجتمعه فی روایه واحده هی روایه عقبه بن خالد، وأنّها وُزعت علی البواب الفقهیه من قِبل الأصحاب، یُلاحظ علیه أنّ فی هذا المطلب توجد احتمالات:

الاحتمال الأول: أنّ یکون هذا التوزیع للأقضیه المتعدده باعتبار أنّها صدرت من الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) مرتین، مرّه مجتمعه ورواها عباده بن الصامت مجتمعه، ومرّه متفرّقه رواها عقبه بن خالد عن الإمام الصادق(علیه السلام) .

الاحتمال الثانی: أنّ یکون هذا التوزیع من جهه تقطیع الإمام الصادق(علیه السلام) نفسه، أو أحد الرواه.

الاحتمال الثالث: أن یکون هذا التوزیع من جهه تقطیع الأصحاب للروایه وإلحاق کل قضاء بما یناسبه من الأبواب الفقهیه.

حینئذٍ یقال: أنّ المتعیّن من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الثالث؛ لاستبعاد الأول والثانی، استبعاد أن تصدر من الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) مرتین، مرّه مجتمعه ومرّه متفرقه، وأیضاً استبعاد أن یکون الإمام الصادق(علیه السلام) هو الذی قطّع هذه الروایات وفرّقها، أو أن یکون أحد الرواه هو من قام بذلک؛ لأنّه شیء غیر معقول، فیتعیّن أن یکون الذی فعل ذلک هم الأصحاب وأصحاب الکتب الحدیثیه. ما یُلاحظ علی هذا المطلب هو کأنّه یفترض أنّ روایه عباده بن الصامت هی روایه واحده ومجموعه من الأقضیه صدرت من الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) فی مجلسٍ واحد، ونقلها عباده بن الصامت عنه (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، بینما واقع الأمر لیس هکذا، عشرین قضاء من المستبعد جداً؛ بل من المطمئَن به أنها لم تصدر من الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) فی مجلس واحد، وإنّما هی أقضیه وردت فی موارد متفرّقه، صدر منه کل قضاء فی موردٍ مناسب لصدوره منه، غایه الأمر أنّ عباده بن الصامت جمع بین المتفرّقات ورواها کلّها فی روایه واحده، وتوجد مناسبه للجمع فیما بینها، وهی أنّها کلها أقضیه عن الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم). هذا هو الذی یظهر من عباده بن الصامت، یعنی أنّ روایه عباده بن الصامت لیست هی عباره عن روایه واحده تُنقل عن النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) فی مجلسٍ واحد، هذا مستبعد جداً، وإنّما هی عباره عن أقضیه متعدده للنبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) صدرت فی مجالس متعدده، وعباده بن الصامت جمع بینها فی روایه واحد من باب الجمع بین المتفرّقات.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

انتهى الكلام إلى ما ذكره المحقق شيخ الشريعه الأصبهانى(قدّس سرّه) من أنّ روايات عقبه بن خالد هى روايه واحده جُمعت فيها كل الأقضيه عن رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)غايه الأمر أنّ الأصحاب فرّقوها على الأبواب الفقهيه المختلفه، فالتوزيع حصل من قِبل الأصحاب، وإلا بالأصل هى روايه واحده يرويها عقبه بن خالد. واستدل عليه بأنّ الاحتمالات فى المقام ثلاثه تقدّم ذكرها فى الدرس السابق، وكان الاحتمال المتعيّن هو الاحتمال الثالث.

الجواب على هذا الاستدلال هو: أننا لا نحتمل أنّ الأقضيه اساساً كانت فى مجلس واحد، وإنما هى أقضيه متفرقه فى مجالس متعدده وفى عدّه مواقع، الأقضيه هكذا صدرت من النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) متفرّقه، وعباده بن الصامت جمعها فى روايه واحده لمناسبه هى أنّها كلّها أقضيه للرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هكذا فعل عباده بن الصامت بحسب الأخبار المرويه فى كتب العامه. أمّا عقبه بن خالد عندما نقل هذه الأقضيه متفرّقه عن الإمام الصادق(عليه السلام) بالشكل الذى وصل إلينا، القضاء فى الشفعه، والقضاء فى باب منع فضل الماء، من قال أنّ الإمام الصادق(عليه السلام) رواها مجتمعةً ؟ بحيث أنّ عقبه بن خالد أساساً رواها مجتمعه عن الإمام الصادق(عليه السلام) ثمّ فرّقها الأصحاب.

وبعبارةٍ أخرى: ما هو الملزم للإمام الصادق(عليه السلام) أن يجمع بين هذه الأقضيه المختلفه فى روايه واحده كما فعل عباده بن الصامت حتى نقول أنّ الروايه التى يرويها عقبه بن خالد عن الإمام الصادق(عليه السلام) هى روايه واحده جمع فيها بين المتفرّقات ؟ لا ملزم لهذا، فلعلّ الإمام الصادق(عليه السلام) رواها متفرّقه كما هى متفرّقه، روى قضاءً فى الشفعه عن النبى (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ونقله لنا عقبه بن خالد، وروى روايه فى النهى عن منع فضل الماء ونقلها إلينا عقبه بن خالد......وهكذا فى جمله من الأقضيه. ما هو الملزم بأن نفترض أنّ الإمام الصادق(عليه السلام) جمع بين هذه الأقضيه فى روايه واحده، وأنّ عقبه بن خالد نقل هذه الروايه الواحده، وأنّ التقطيع جاء من قِبل الأصحاب؛ بل هناك افتراض آخر معقول جداً، وهو أن نفترض أنّ الإمام الصادق(عليه السلام) وزعها كما هى كذلك، وعقبه بن خالد أيضاً نقلها موزعه كما سمعها من الإمام الصادق(عليه السلام)، فوصلت إلينا موزّعه، لا أنّ الأصحاب هم الذين قطّعوها.

ص: ٥٣٦

ثمّ بعد ذلك كأنّه يحاول أن يستدل على وثاقه عباده بن الصامت وإتقانه فى النقل بمسأله المطابقه، فيقول: لا يوجد هناك اختلاف بين الأقضيه التى ينقلها عباده بن الصامت وبين الأقضيه التى ينقلها عقبه بن خالد؛ بل يقول لا يوجد اختلاف بينهما أصلًا، إلّا فى المسأله التى هى محط النظر، وهى مسأله أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) وقع فى روايه عباده بن الصامت كقضاءٍ مستقل فى قِبال بقيه الأقضيه ولا ربط له بالقضاء فى الشفعه ومنع فضل الماء. بينما فى روايه عقبه بن خالد الأمر بالعكس، وإنّما وقع (لا ضرر ولا ضرار) ذيلًا لحديث الشفعه، وذيلًا لحديث منع فضل الماء، فيكون ظاهراً فى التعليل والارتباط. ويريد أن يثبت بهذا أنّ نقل عباده بن الصامت نقل متقن جداً؛ ولذا لا يوجد هناك اختلاف بين ما ينقله عباده بن الصامت وبين ما ينقله عقبه بن

خالد.

من خلال هذه الأمور التی ذکرها کأنه یقول: توجد روایه مرویه عن عباده بن الصامت مرویه فی کتب العامّه وقع فیها حدیث (لا ضرر ولا ضرار) کقضاءٍ مستقلٍ فی قِبال سائر الأقضیه، فلا یرتبط حدیث (لا ضرر ولا ضرار) بحدیث الشفعه، ولا بحدیث منع فضل الماء، ولا ـ بأی شیءٍ آخر، وإنّما ورد کقضاءٍ مستقلٍ، بینما فی روایه عقبه بن خالد لیس مستقلًا، وإنّما ارتبط بحدیث الشفعه، أو ارتبط فی روایه أخری بحدیث منع فضل الماء. إذاً: لدینا روایتان تنقلان أقضیه للرسول (صلّی الله علیه وآله وسلّم) فی أحد النقلین هناک ارتباط بین حدیث (لا ضرر ولا ضرار) وبین بعض الأقضیه، وفی النقل الآخر لا یوجد أی ارتباط بین حدیث (لا ضرر ولا ضرار) وبین باقی الأقضیه وإنّما وقع بشکلٍ مستقل.

ص: ۵۳۷

المحقق شيخ الشريعه الأصبهانی(قدّس سرّه) يريد أن يوجّه روايه عقبه بن خالد التی قلنا أنّها ظاهره فی الارتباط، وهو اعترف بهذا الظهور فی الارتباط، لكنّه يريد توجيه ظاهرها بما يوافق روايه عباده بن الصامت، يعنی يريد أن يفكک الارتباط، ويقول: فی روايه عقبه بن خالد أيضاً لا يوجد ارتباط، وإنّما هذا الارتباط نتج عن الجمع بين هذه الأقضيه، فهو يريد توجيه ظاهر روايه عقبه بن خالد بما يوافق روايه عباده بن الصامت، وبالتالی يرفع اليد عن ظهور روايه عقبه بن خالد فی الارتباط.

هذا الذی يذكره مضافاً إلی ما تقدّم من بعض الأمور التی ذكرها كمقدّمه لما إدّعاه فيها ما تقدّم سابقاً، يُضاف إلی هذا كلّه أنّ هناک ملاحظات أخری ترد علی كلامه :

منها: المُلاحَظ فی روايه عقبه بن خالد أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) ذُكر مرتين، مرّه بعد حديث الشفعه، ومرّه بعد حديث منع فضل الماء. كيف نستطيع أن نفسّر ذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار) مرتين فی هذه الروايه لو كان ما يقوله المحقق شيخ الشريعه الأصبهانی(قدّس سرّه) صحيحاً، وما يقوله هو: أنّ (لا ضرر ولا ضرار) هو قضاء مستقل لا ارتباط له بسائر الأقضيه كما هو الحال فی روايه عباده بن الصامت، لو كان حديث (لا ضرر ولا ضرار) قضاءً مستقلاً فی قِبال سائر الأقضيه وليس له ارتباط بها، وعقبه بن خالد كان يروی أقضيه مجتمعه، وواحد من هذه الأقضيه (لا ضرر ولا ضرار)؛ إذاً: لماذا كررّه مرتين ؟! المفروض أن يذكره مرّه واحده كما هو الحال فی سائر الأقضيه، القضاء فی الشفعه لم يكرره مرتين فی هذه الأقضيه المجتمعه، حديث منع فضل الماء لم يكرره مرتين، وإنّما ذكره مره واحده، بينما حديث (لا ضرر ولا ضرار) كررّه مرتين، وهذا التكرار مرتين من الصعب جداً تفسيره علی ضوء ما يقوله المحقق شيخ الشريعه الأصبهانی(قدّس سرّه) من أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو قضاء مستقل لا علاقه له بسائر الأقضيه. بينما إذا قلنا أنّه مرتبط وليس قضاءً مستقلاً؛ فحينئذٍ من المعقول جداً تكراره كلّما كانت هناک حاجه إلی ذلک، فيكرر فی باب الشفعه؛ لأنه مرتبط بحديث الشفعه، ويكرره أيضاً فی حديث النهی عن منع فضل الماء؛ لأنّه مرتبط بحديث النهی عن منع فضل الماء......وهكذا. هذه أيضاً ملاحظه تمنع من الوصول إلی ما ذكره.

ص: ۵۳۸

من جهه أخری: أساساً کیف نستطیع أن نثبت أنّ روایه عقبه بن خالد کانت روایه واحده جُمع فیها بین أقضیه للنبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) مختلفه ؟ یعنی حالها حال روایه عباده بن الصامت، فی روایه عباده بن الصامت واضح أنّ عباده جمع بین أقضیه مختلفه ذُکرت فی مناسبات متعدده ومجالس متعدده، عباده جمع بین هذه الأقضیه بجامع أنّها أقضیه للرسول (صلّی الله علیه وآله وسلّم). ما هو الدلیل علی أنّ عقبه بن خالد هو تصدّی للجمع، أو أنّه یروی عن الإمام الصادق(علیه السلام) هذا الجمع ؟ لم یقم دلیلاً علی هذا، روایه عقبه بن خالد وصلت إلینا متفرقه، روایه فی باب الشفعه، وروایه فی باب النهی عن من فضل الماء، وروایه فی موردٍ آخر، ما الذی یثبت أنّ روایه عقبه بن خالد بالأصل کانت روایه واحده جمع فیها بین الأقضیه ؟ هذا لیس له ما یثبته حتی نتسلسل معه، هو یدّعی أنّ الروایه واحده جُمع فیها بین أقضیه متعدده، ویثبت به أنّ ما یظهر من روایه عقبه بن خالد من الارتباط إنّما جاء نتیجهً للجمع بین هذه الأقضیه المختلفه، لا أنّ حدیث (لا ضرر ولا ضرار) هو بالأساس واقع ذیلاً لحدیث الشفعه، عباده بن الصامت جمع بین الأقضیه لکن لم یکن کلامه یوهم بوجود ارتباط، وإنّما نقلها کما هی، أقضیه مختلفه متعدده وواحد منها هو قضاء (لا ضرر ولا ضرار). هذا نتیجه الجمع وقع فیما یوهم وجود ارتباط، وإلّا هو أساساً لا یکون هناک ارتباط، وهذا کلّه مبنی علی افتراض أنّ فی روایه عقبه بن خالد کان هناک جمع بین المتفرقات، وهذا لیس واضح لدینا، ولم یثبت أنّها عباره عن روایه واحده، وإنّما هی عباره عن مجموعه روایات رواها عن الإمام الصادق(علیه السلام) فی أقضیه مختلفه.

ص: ۵۳۹

الأمر الآخر الذى يمكن أن يُلاحظ على كلامه أيضاً هو: فى روايه عقبه بن خالد لوحظ بأنّ (لا ضرر ولا ضرار) فى حديث الشفعه وقع بين الحكم بنفى الشفعه وبين تتمه لهذا الحكم. الروايه هى :

(قضا رسول الله "صلّى الله عليه وآله وسلّم" بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا رُفت الأرف وحُدّت الحدود، فلا شفعه). (۱)

من الواضح أنّ الذيل مرتبط بالحكم بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن، لو كان (لا ضرر ولا ضرار) قضاءً مستقلاً ولا علاقه له بالشفعه، فلماذا يُذكر متوسطاً بين الحكم بالشفعه وبين هذه التتمه التى هى تتمه للحكم بالشفعه، وإنّ الشفعه إنما تجرى عندما تكون الحصه مشاعه، وأمّا بعد القسمه، فلا تكون هناك قسمه. المناسب جداً أن لا يقع متوسطاً بينهما، وإنّما يُذكر هذا، ثمّ يُذكر حديث (لا ضرر ولا ضرار). هذا أيضاً ممّا يؤيد وجود الارتباط، وأنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) لم يرِد بشكلٍ مستقلٍ، وكقضاءٍ مستقلٍ أيضاً. هذه نكته أخرى أيضاً تُبعّد ما قاله.

الأمر الآخر هو فى نفس هذا الحديث، فى هذا الحديث يقول:(وقال: لا ضرر ولا ضرار). بينما قبله قال:(قضى رسول الله "صلّى الله عليه وآله وسلّم" بالشفعه بين الشركاء). ما يُقال هو: لو كان لا ضرر ولا ضرار من جمله الأقضيه المستقلّه، وكان الجمع جمعاً بين المتفرّقات، كان المناسب أن يُعطف (وقضا) كما فى سائر الأقضيه، إذا لاحظنا روايه عباده بن الصامت(قضا رسول الله بكذا) و(قضا بكذا وقضا بكذا)، و(فى قضاء رسول الله كذا) العطف يكون بهذا الشكل، بينما هنا عطف ب______(وقال لا ضرر ولا ضرار)، ولم يقل(وقضا بأنّه لا ضرر ولا ضرار).

ص: ۵۴۰

۱- الكافى، الشيخ الكلينى، ج۵، ص ۲۸۰، باب الشفعه، ح۴.

قـد يُعترض هنا ويقال: هـذا من هذه الجهه صـحيح، لكن من جهه أخرى، نفس أن يقول(وقال) فيه دلاله على أنّه قضاء مسـتقل، وإلاّ كان بالإمكان عطفه على ما قبله بلا(قال)، فعندما يقول(وقال) فهذا معناه أنّه شيء مستقل لا ارتباط له بما قبله.

ويجـاب عـن هـذا الاـعتراض: بـأنّ الحـاكى مضـطر إلى أن يقـول(وقـال)؛ لأـنّ عطفـه على مـا قبلـه لاـ يصـح مـن دون أن يـأتى بكلمه(قـال)؛ لأـنّ مـا قبله (وقضا رسول الله..)هو حكايه فعل وليس حكايه قول، فعنـدما يريـد أن يعطف عليه لا يجوز أن يعطف عليه من دون أن يقول(قال). وبعبارهٍ أخرى: عندما يقول(وقضا رسول الله..) لا يسـتطيع أن يقول(ولا ضـرر ولا ضـرار)؛ لأنّ ذاك حكـايه فعـل يعطف عليه حكـايه قول(ولاـ ضـرر ولا ضـرار) هـذا قول، فهو مجبر على أن يأتى بكلمه(وقال)؛ لأنّ هـذا من سـنخ القول، والمعطوف عليه من سنخ الفعل، فإذاً: لابدّ أن يأتى بـــــــــ (وقال). لو كان سابقاً يحكى قولاً، مثلاً يقول:(قال رسول الله الشـفعه تثبت بين الشـركاء فى الأرضين والمساكن...)؛ فحينئذٍ يستطيع أن يعطف عليه بدون أن يأتى بكلمه(وقال)، فيقول(ولا ضرر ولا ضـرار)؛ لأنه عطف حكايه قولٍ على حكايه قولٍ، لكن فى المقام توجد حكايه فعل، فعندما يريد أن يعطف عليه حكايه قول لابدّ أن يأتى بكلمه(وقال).

إذاً: كلمه(وقال) لا تعنى أنّ (لا ضرر ولا ضرار) هو قضاء مستقل، وإنّه جاء بـــــــ(وقال) لكى يبيّن ويبرز أنّ هذا قضاءً مستقلاً فى قبال سائر الأقضـيه؛ بل الظاهر أنّ (وقال) فى المقام هى تؤكد الذى قيل سابقاً، وأنّ هذا ليس قضاءً مستقلاً لعُطِف على ما قبله بـــــــــ (قضا) كما هو الحال فى سائر الأقضيه، ففى كلّها معطوف بعضها على بعض بـــــــــ (قضا رسول الله ...). من هذا والنكته التى ذكرناها، بأنّ (وقال) لابـدّ منها فى مقام عطف حكايه القول على حكايه الفعل يتضح أنّ هذا يؤيّد أنّ هناک ارتباطاً بين هذا الحديث وبين القضاء بالشفعه. هذا ما يمكن أن يقال فى مقام بيان أنّ ما ذكره هذا المحقق ليس كما ينبغى.

ص: ۵۴۱

إلى هنـا يتبيّن أنّه بالنسـبه إلى الطـائفه الثـانيه من الأخبـار التى كان الجامع فيما بينها هو أنّها تتعرّض لبعض الأقضـيه المنقوله عن النبى (صلّى الله عليه وآله وسلّم). أنّ سـند هـذه الطـائفه غير تام لوجود مشاكل سـنديه فى الروايات التى تـذكر ذلك، والبحث الذى يقع فى هذه الطائفه كان منصبّاً مع المحقق شيخ الشريعه الأًصبهانى(قدّس سرّه) فى أنّه هل هذه الروايه أو الروايات الواصله إلينـا المنقوله عن عقبه بن خالـد، هـل هى كروايه عباده بن الصامت كما هو ذهب إليه ؟ هل هى من باب الجمع بين المتفرّقات، وأنّها روايه واحده والتقطيع حصل من قِبل الأصـحاب، أو أنّها ليست كذلك ؟ وقد تبيّن أنّه لا دليل على ما ذكره بشكلٍ واضحٍ؛ بل ظواهر الأمور تـدل على عـدمه، ظواهر الأمور أنّها روايات متعـدده مرويه عن عقبه بن خالـد، فنتعامل معها على هـذا الأساس، وظهور الروايات فى أنّ (لا ضرر ولا ضرار) جاء تعليلاً وجاء ذيلاً لحديث الشفعه وحديث النهى عن منع فضل الماء، هو ظهور لا يُنكر، وهو أيضـاً اعترف به. غـايه الأـمر أنّه أراد أن يرفع اليـد عن هـذا الظهور، باعتبـار وجود ظهورٍ أقوى منه فى روايه عباده بن الصـامت، وله ظهور واضـح فى كلتـا الروايتين، وليس قضـاءً مسـتقلاً؛ وحينئـذٍ لا يمكنه أن يثبت ما ذهب إليه من أنّ حـديث (لا ضرر ولاـ ضـرار) مفـاده الحرمه التكليفيه لاـ غير؛ لأـنّ هـذا إنمـا يثبت إذا كان قضاءً مسـتقلاً وغير مرتبط بحـديث الشـفعه وسائر الأقضـيه، أمّـا إذا جـاء مرتبطاً بهمـا وتعليلاً لهما؛ حينئـذٍ لا يكون دالاً على الحرمه التكليفيه لا غير؛ لأنّه يثبت به كما تقـدّم سابقاً الحكم المناسب لنفى الضـرر ونفى الحكم الضـررى، أو نفى الموضوع الضررى على الاختلاف الآتى فى تفسير حديث (لا ضرر ولا ضرار).

ص: ۵۴۲

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

تقدّم سابقاً أنّه استُدل على دعوى المحقق شيخ الشريعه الأصبهانی(قدّس سرّه) بشیءٍ آخر غير ما ذكره هو، ونقلنا سابقاً الاستدلال على ذلك، وكان مرجعه عدم صحه تطبيق هذه الكبرى على هذين الموردين، يعنى مورد الشفعه ومورد منع فضل الماء، وأنّ كبرى (لا ضرر ولا ضرار) لا يمكن تطبيقها على هذين الموردين، فعدم صحه التطبيق جُعلت دليلاً على أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو حديث وقضاء مستقل ولا ارتباط له بموردى الشفعه ومنع فضل الماء؛ لعدم صحه تطبيقه عليهما، فمن عدم صحه التطبيق الذى يعنى أن لا ضرر لا يمكن أن يكون تعليلاً للحكم فی باب الشفعه ولا تعليلاً للحكم فی باب منع فضل الماء، فإذا لم يكن صالحاً للتعليل ولم يكن صالحاً لتطبيق كبراه على هذين الموردين، إذاً: لابد أن لا يكون هناك ارتباط بين حديث (لاـ ضرر ولاـ ضرار) وحديث الشفعه وحديث منع فضل الماء، وبالتالی يثبت ما يقوله هذا المحقق من أنّ الحديث مستقل والقضاء مستقل لا ارتباط له بهذين الحديثين، وهو الذى يريد إثباته، لكن هو استدل عليه بشیءٍ والجماعه استدلوا عليه بشیء آخر والذى هو عدم صحه تطبيق الحديث على هذين الموردين، وذكرنا ما هو الدليل على عدم صحه التطبيق فی باب الشفعه، وما هو الدليل أيضاً فی باب منع فضل الماء.

الآن نريد أن نستعرض هذه الأدله ونرى هل هی تامه، أو لا ؟ وهل تمنع من التطبيق، وبالتالی تمنع من فرضيه الارتباط والتعليل فی حديث لاـ ضرر أو أنها لا تمنع من ذلك ؟ ما ذكرناه سابقاً كان هو بالنسبه إلى مورد الشفعه قلنا استدل بدليلين على منع صحّه تطبيق حديث (لا ضرر ولا ضرار) على باب الشفعه:

ص: ۵۴۳

الدليل الأول: أن بين ثبوت الشفعه وبين تضرر الشريك بالبيع نسبه العموم والخصوص من وجه، بمعنى أنّه قد يتضرر الشريك ببيع شريكه ومع ذلك لاـ يثبت حق الشفعه كما إذا كان الشركاء ثلاثه فصاعداً، وقد يثبت حق الشفعه من دون أن يتضرر الشريك ببيع شريكه كما إذا فرضنا أنّ البائع كان رجلاً مزعجاً للشريك وباع حصّته على شخصٍ مؤمنٍ محسنٍ، فهنا لا يتضرر الشريك الأول ببيع الشريك الثانی حصته المشاعه؛ لأنّها باعها من رجل مؤمنٍ ومحسنٍ، فهنا يثبت حق الشفعه ولا يتضرر الشريك. وقد يجتمعان وهی الحالات الاعتياديه وهی الأكثر. وبناءً على أنّ النسبه بينهما هی نسبه العموم والخصوص من وجه، فبناءً على هذا لا يصحّ لنا أن نستدل على الحكم فی باب الشفعه بكبرى لا ضرر مع أنّ لا ضرر لا تثبت فی جميع موارد ثبوت حق الشفعه؛ لأنّ بعض موارد ثبوت حق الشفعه لا يكون فيها ضرر كما ذكرنا؛ وحينئذٍ يقال كيف نستدل على ثبوت حق الشفعه لهذا الشريك فی هذا البيع بقاعده لا ضرر ؟ والحال أنّه لا يتضرر بهذا البيع.

ويلاحظ على هذا الدليل : نحن لا نلتزم بأنّ النسبه هی العموم والخصوص من وجه؛ بل الظاهر أنّ النسبه هی العموم والخصوص المطلق، لاـ من وجه، بمعنى أنّنا نبقى مصرّين على عدم ثبوت حق الشفعه، إلا حيث يكون هناك ضرر، لكن ليس كل ما فيه ضرر يوجب ثبوت حق الشفعه، فتكون النسبه هی العموم والخصوص المطلق، فی كل الموارد التی يثبت فيها حق الشفعه يكون

هنـاک ضـرر، حتی فی هـذا المثـال الـذی ذُکر؛ لأنّ الضـرر الـذی یُلحق فی المقام لیس هو الضـرر الخارجی الـذی یحصل من الشـریک، وإنّما هو الضـرر الحاصل من نفس الشـرکه؛ لأنّ الشـریک یکون فی معرض الضـرر بالشـراکه، فالشـراکه هی فی حدّ الضـرر، لیس المقصود بالضـرر هو الضـرر الذی یحصل من الشریک حتی یقال إذا باعه من شخصٍ مأمون محسن إلی شریکه لا یوجد ضـرر، وإنّما نفس الشـرکه هی ضـرر، کما لعله أشـیر إلیها فی بعض النصوص من قبیل آیه الخلطاء(وإنّ کثیراً من الخلطاء لیبغی بعضن) بنـاءً علی تفسـیره بالشـرکاء، الشـرکه ضـرر، وفی بـاب أرث الزوجه منعت الزوجه من أن ترث من الأرض، وعُلل ذلک بأنه حتی لا تُزاحم أهل المیراث فی میراثهم.

ص: ۵۴۴

على كل حال، الضـرر الملحوظ فى المقام هو الضـرر الناشـئ من نفس الشـركه، وهـذا موجود فى كل الحالات التى يُحكم فيها بالشـفعه هناک ضـرر. نعم، لا عكس، يعنى ليس كل ما فيه ضـرر على الشـريک يحكم فيه بالشـفعه كما فى ما إذا كان الشركاء ثلاثه فصاعداً، حيث الضـرر موجود، لكن لا يحكم بالشـفعه لقيام الدليل؛ لأنّ الدليل قام على أنّ حق الشفعه لا يثبت إلاّ إذا كان هناک شـريكان لا أكثر من ذلک ممّا يفهم منه أنّ الضرر الذى يوجب حق الشفعه شرعاً هو الضرر الخاص لا مطلق الضرر، لكن فى كل مورد نحكم فيه بالشـفعه هناک ضـرر، والمقصود بالضرر ليس هو الضرر الذى يحصل من الشريک، وإنّما المقصود من الضـرر هو الضرر الحاصل من نفس الشركه؛ لأنّ الشركه فى حد نفسها ضرر, وبهذا حينئذٍ يمكن الاستدلال على الحكم فى باب الشـفعه وثبوت حق الشـفعه بكبرى لا ضرر ولا مانع من هذا الاستدلال، إذا قلنا أنّ الضرر الملحوظ فى المقام هو الضرر الحاصل من نفس الشـركه. ومن هنا يظهر صـحه تعليل الحكم فى باب الشفعه بكبرى الضرر، وبالتالى يمكن الالتزام بالارتباط؛ وحينئذٍ لا يمكن أن يقال بعدم الارتباط بين الحديثين؛ بل تطبيق الكبرى فى باب الشفعه أمر ممكن ولا محذور فيه.

الدليل الثانى : أنّ مفاد قاعده حديث (لا ضـرر ولا ضـرار) هو إمّا نفى الحكم الضـررى، أو نفى الموضوع الضررى على الخلاف المعروف الآتى فى هذا الباب، فى محل الكلام لا إشـكال أنّ الضـرر الذى يلحق الشـريک إنّما يلحقه باعتبار بيع شـريكه حصّته المشاعه، فالضـرر يأتى من قِبل البيع، فإذا أردنا تطبيق قاعده(لا ضرر ولا ضرار) على منشأ الضرر الذى هو البيع؛ فحينئذٍ نحن أمام امرين:

الأمر الأول : إمّا أن نلتزم ببطلان البيع، باعتبار أنّ صحّه البيع فيها ضرر بالنسبه إلى الشريک وحديث (لا ضرر ولا ضرار) ينفى ما يكون سبباً للضرر والحكم الضررى الذى هو الحكم بصحه البيع، فحديث (لا ضرر ولا ضرار) ينفى الصحه ويُلتزم ببطلان البيع.

الأمر الثانى : أن نقول أنّ الضرر لا ينشأ من صحّه البيع، وإنّما ينشأ من لزوم البيع، فإذا أردنا تطبيق الكبرى، فلابدّ من رفع هذا اللزوم، فنرفع اللّزوم ونقول أنّ هذا البيع صحيح، ولكنه ليس لازماً، بمعنى ثبوت الخيار للشريک الآخر.

فإمّا أن نلتزم ببطلان البيع إذا أردنا تطبيق هذه الكبرى، أو نلتزم بعدم لزوم هذا البيع، بينما ما يُلتزم به ليس بطلان البيع، ولا عدم لزوم البيع، وإنّما ما يُلتزم به هو ثبوت حق للشريک يُسمّى(حق الشفعه) بحيث أنّ هذا الحق ليس هو حق فسخ العقد، وإنّما هو حق استرداد ما باعه الشريک الآخر إلى نفسه، والدليل يقول لا يمكن إثبات هذا الحق بقاعده (لا ضرر) ؛ لأنّ هذه القاعده ليس مفادها هو إثبات حكم فى مورد الضرر، وإنما مفادها هو نفى الحكم الذى ينشأ منه الضرر، سواء قلنا أنّ مفادها هو نفى الحكم الضررى، أو قلنا هو نفى الموضوع الضررى، وحتى نفى الموضوع الضررى المراد به هو نفى الحكم، لكن بلسان نفى الموضوع. ومن هنا يُستشكل فى تطبيق القاعده على مورد الشفعه لإثبات حق يُعبّر عنه بحق الشفعه لهذا الشريک.

ويجاب عن هذا الدليل: بأننا لا نريد أن نثبت حق الشفعه بهذا المعنى تمسّكاً بكبرى (لا ضرر ولا ضرار)، وإنّما هذا الحق يثبت بدليلٍ آخر منفصل ولا علاقه له بكبرى(لا ضرر ولا ضرار)، ما نريد إثباته بقاعده (لا ضرر ولا ضرار) هو نفى الحكم الذى ينشأ منه الضرر، أمّا ثبوت حقٍ للشريک يُعبّر عنه بحق الشفعه، فهذا يثبت بدليلٍ آخر، ومن الواضح عدم المنافاه بينهما؛ وحينئذٍ ينحل الإشكال، فالإشكال كان مبنياً على افتراض أننا نثبت حق الشفعه للشريک تمسّكاً بقاعده (لا ضرر ولا ضرار)، فيقول أنّ هذا التطبيق ممنوع؛ لأنّ مفاد القاعده هو النفى لا الإثبات، فكيف نثبت حق الشفعه للشريک تمسكاً بقاعده(لا ضرر ولا ضرار) ؟! إذاً: تطبيق (لا ضرر ولا ضرار) على مورد الشفعه ممنوع وغير صحيح، وبالتالى يتوصّل بهذا إلى فک الارتباط بينهما.

ص: ۵۴۶

الجواب هو: أنّ ثبوت حق الشفعه ليس واضحاً أنه يُستند فيه إلى قاعده(لا ضرر ولا ضرار) وإنّما يُستند فيه إلى دليل آخر.

الجواب الثاني: يمكن إثبات حق الشفعه بهذا المعنى تمسّكاً بقاعده (لا ضرر ولا ضرار). سيأتى أنه على بعض المبانى فى تفسير القاعده؛ حينئذٍ يمكن إثبات حق الشفعه، وليس فقط نفى الصحه ونفى اللزوم، وإنّما إثبات حق الشفعه للشريک تمسكاً بقاعده (لا ضرر ولا ضرار). فهذا الجواب يقول: نحن لا نلتزم بأنّ قاعده (لا ضرر ولا ضرار) لا يمكن أن يثبت بها حق الشفعه للشريک، وهذا سيأتى بحثه.

الأمر الآخر الذى يمكن أن يقال على هذا هو أنّ هذا الاستدلال غير صحيح من ناحيه منهجيه؛ وذلک لأنّ الظاهر من هذا الكلام الذى نقلناه عن السيد الخوئى(قدّس سرّه) والموجود فى كلمات المحقق النائينى(قدّس سرّه) كأنّه هو من البدايه يُفسّر الحديث بتفسير خاص ويقول أنّ معنى الحديث هو نفى الحكم الضررى، ثمّ يقول أنّ هذا المعنى الذى نفسّر به الحديث لا يمكن تطبيقه على مورد الشفعه لإثبات الحكم المناسب فى حق الشفعه؛ لذا هو يقول أنّ التطبيق غير صحيحٍ، فإذا كان التطبيق غير صحيح، فلابدّ من افتراض أنّ الحديث لا علاقه له بباب الشفعه، فيثبت المطلوب وهو أنّ الحديث مستقلٌ وغير مرتبط بباب الشفعه.

هذا ليس أولى من العكس، يعنى ليس أولى من أن يقال أنّ ظاهر الروايه طُبّق على باب الشفعه؛ إذ أنّ ظاهر الحديث هو تعليل الحكم فى باب الشفعه بهذا الحديث، فليكن هذا دليلاً على أنّ تفسيرنا للحديث بأنّه عباره عن نفى الحكم الضررى هو تفسير غير صحيح، فنختار تفسيراً آخر ينسجم مع تطبيقه على باب الشفعه، أمّا أن نفترض مسبقاً أنّ معنى الحديث هو هذا، ثمّ نقول أنّ هذا التطبيق ينافى ما اخترناه من معنى الحديث مع أنّ هذا التطبيق هو ظاهر الروايه؛ إذ أنّ ظاهر الروايه هو أنّها طبّقت حديث (لا ضرر ولا ضرار) على مورد الشفعه، ونحن نقول نرفع اليد عن هذا الظهور ونلتزم بعدم الارتباط الذى هو خلاف الظاهر قطعاً؛ لأننا اخترنا فى تفسير الحديث معنىً لا يمكن تطبيقه على مورد الشفعه، وهذا ليس أولى من العكس كما قلنا . هذا بالنسبه إلى مسأله الشفعه.

أمّا بالنسبه إلى مسأله منع فضل الماء، أيضاً قيل لا يمكن تطبيق الحديث على هذه المسأله، واستُدل على ذلک بدليلين:

الدليل الأوّل: كان هو أنّه ليس هناک ضرر فى المقام، يعنى مالک الماء حينما يمنع فضل ماءه، فهو إنّما تصرّف فى ملكه، وهذا لا يعتبر إضراراً بالغير، يعنى عندما يمنع فضل مائه عن الغير لا يكون هذا إضراراً بالغير أصلاً، والضرر غير موجود أصلاً، وإنّما الموجود هو عدم منفعه، أى أنّ الغير لا ينتفع بهذا الماء، لا أنّه بمنعه قد أضر بالغير حتى يقال أنّ الضرر موجود، فتجرى كبرى (لا ضرر ولا ضرار) لانتزاع الحكم المناسب فى هذا الباب، فالضرر غير موجود فى المقام، وإنما الموجود هو عدم الانتفاع، وعدم الانتفاع ليس ضرراً، فكيف يُمكن تطبيق كبرى(لا ضرر ولا ضرار) على هذا المورد، والحال أنّ الضرر غير موجود ؟!

ويجاب عن هذا الدليل: بأن يقال أنّ الذى يُفهم من روايه منع فضل الماء هو أنّها تريد أن تقول: حينما يكون الماء موجوداً فى مكان ويوجد بجنبه كلأ أو مرعى، والمالک يملک الماء ولا يملک المرعى، هذا الغير عندما يكون عنده غنم ويأتى بها لترعى فى هذا المرعى، وبطبيعه الحال عندما تأكل الغنم تحتاج إلى ماء، والمالک للماء إذا منع الماء عنها، فأنّ الراعى للغنم سوف يضطر إلى أن ينتقل إلى مكانٍ آخر ولا يستفيد من هذا الكلأ؛ لأنّ استفادته من هذا الكلأ مع منع مالک الماء إياها من شرب الماء، هذا سوف يؤدى إلى هلاک الغنم، وهذا يُعد نوعاً من الإضرار بهذا الغير.

قد يقال: أنّ هذا ليس إضراراً، وإنّما هو عدم منفعه، وعدم المنفعه ليس ضرراً.

أجيب عنه: بأنّ هذا إنّما يكون صحيحاً عندما لا يكون المقتضى للانتفاع تاماً، لكن عندما يكون المقتضى موجوداً؛ حينئذٍ عدم الانتفاع يُعد ضرراً عرفاً كما فى ما نحن فيه، حيث المقتضى للانتفاع موجود وهو المرعى والكلأ الموجود والمباح للجميع، وهذا مقتضٍ للانتفاع، فعندما يمنع المالک الماء عنه كأنّه يحرمه من الانتفاع بهذا الكلأ مع وجود المقتضى للانتفاع، وهو وجود هذا الكلأ، هذا الحرمان من الانتفاع مع وجود المقتضى له، عرفاً يُعد ضرراً بالنسبه إلى هذا الغير، فكأنّ المالک بمنعه الماء يسبب له ضرراً بمعنى أنّه يحرمه من الانتفاع بهذا الكلأ مع وجود المقتضى له. نعم، مع عدم وجود المقتضى لا يُعد عدم الانتفاع ضرراً. وهذه مسأله عرفيه.

الـدليل الثـانى: دعوى أنّ النهى فى المقـام ليس نهياً تحريمياً، وإنّما هو نهى تنزيهى، بمعنى لا يحرم عليه أن يمنع فضل الماء عن الغير، وإنّمـا يكره له ذلـك، فـإذا فرغنـا عن كون النهى نهيـاً تنزيهيـاً؛ فحينئـذٍ تأتى مسأله أنّ تطبيق الكبرى على هـذا المورد غير صحيح، فلا يصح التطبيق، وهو ما يُراد إثباته فى المقام بهذا الدليل؛ لأنّ مقتضى تطبيق كبرى لا ضرر فى محل الكلام هو الالتزام بالتحريم لا الالتزام بالكراهه، والمفروض أننا لا نلتزم بهـذا، وإنّما نلتزم بالكراهه. إذاً: ما نلتزم به، وما ينتجه تطبيق هـذه الكبرى لا نلتزم به، وهـذا يعنى عدم صحّه التطبيق. والسـبب فى أنّ تطبيق الكبرى فى محل الكلام لا ينتج الكراهه، وإنما ينتج التحريم؛ هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الضرر لا ينشأ من الإباحه، أى الجواز بالمعنى الأخص حتى يقال أنّ تطبيق الكبرى يرفع الجواز بالمعنى الأخص، وهذا لا ينافى ثبوت الكراهه، وإنّما ينشأ الضرر من الجواز بالمعنى الأعم؛ لوضوح أنّ الضرر كما يكون فى حاله الإباحه بالمعنى الأخص، كـذلك يكون فى حاله الكراهه أو الاسـتحباب، أو الوجوب، فتطبيق القاعـده عليه لابدّ أن يكون (لا ضـرر ولا ضرار) رافعاً للجواز بالمعنى الأعم، وإذا رفع الجواز بالمعنى الأعم باعتبار أنه يكون سـبباً للضرر؛ حينئذٍ يكون الثابت هو التحريم، بينما هم لا يلتزمون بالتحريم وإنّما يلتزمون بالكراهه، فمن هنا تكون هذه المشـكله فى تطبيق كبرى(لا ضـرر ولا ضرار) فى محل الكلام.

والجواب عن هـذا هو: أنّ قضـيه عـدم إمكان الالتزام بالتحريم ليست واضـحه جـداً، فلماذا لا يمكن الالتزام بالتحريم ؟! فى هـذا المورد يمكن الالتزام بالتحريم، بالخصوصيه التى تقدّمت سابقاً وهى أنّ هذا يمنع فضل الماء، ومنع فضل الماء يؤدى الى حرمان النـاس من الانتفـاع بـالمرعى، بهـذه الخصوصـيه يمكن الالـتزام بـالتحريم؛ بـل نُقـل كما يقال عن بعض الفقهاء التزامه بالتحريم، فليست هناك مشكله فى هذا التطبيق أيضاً من هذه الجهه.

ص: ۵۴۹

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

يقع الكلام فی بعض الوجوه الأخرى غير ما تقدّم يُستدل بها على ما ذهب إليه المحقق شيخ الشريعه الأصبهانی(قدّس سرّه) من أنّ الحديث لم يرد مرتبطاً بالأقضيه والأحاديث الأخرى، وإنّما ورد بشكلٍ مستقلٍ، هذه الوجوه مستفاده من كلمات المحقق النائينی(قدّس سرّه)، حيث وافق المحقق شيخ الشريعه الأصبهانی(قدّس سرّه) فی هذه النتيجه، أيضاً هو يبنی على عدم الارتباط وأنّ حديث (لا ـ ضرر ولا ضرار) غير مرتبطٍ بالأحاديث الأخرى المنقوله فی الروايات، هو وافقه على ذلك وذكر بعض الوجوه غير الوجوه المتقدّمه، نذكر بعضها :

الوجه الأوّل : عبارته غامضه وليست بذلك الوضوح، يقول: أنّ فقره (لا ضرر ولا ضرار) إذا كانت غير مستقله بأن وقعت تعليلاً لحديث الشفعه ــــــــ مثلاً ــــــــ أو لحديث منع فضل الماء يلزم عدم نقل عقبه بن خالد لهذا القضاء، وأن تكون روايته خاليه من حديث (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأنّ روايه عقبه بن خالد وارده فی أقضيه الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فلو كان حديث (لا ضرر ولا ضرار) ذيلاً لقضائه فی الشفعه، أو ذيلاً لقضائه فی منع فضل الماء؛ حينئذٍ ينبغی أن تخلوا روايته من حديث (لا ضرر ولا ضرار)؛ لأنّ روايه عقبه بن خالد هی روايه لأقضيه للرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم). أمّا لو كان حديث(لا ضرر ولا ضرار) قضاءً مستقلاً؛ حينئذٍ يكون موجوداً فی حديث عقبه بن خالد، لكن عندما يكون تعليلاً وذيلاً لقضاءٍ؛ فحينئذٍ ينبغی أن تخلوا روايه عقبه بن خالد منه؛ لأنّه ليس من أقضيه الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) فهو تعليل لقضاء وليس قضاءً حتى ينقله. ثم أضاف إلى هذا أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) واضح ومشهور أنّه صادر عن الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) وهذا مما نجزم به؛ فحينئذٍ لو كان ذيلاً ينبغی أن لا يذكره عقبه بن خالد فی روايته ــــــــ ليس واضحاً ماذا يريد أن يقول ــــــــ يقول: إذاً عقبه بن خالد ذكره فی روايته، فلابدّ أن يكون قضاءً مستقلاً ــــــــ لابدّ أن يكون هذا مقصوده ــــــــ لو لم يكن قضاءً مستقلاً لما ذكره عقبه بن خالد فی روايته؛ لأنّه ليس من أقضيه الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) وحيث أنّ عقبه بن خالد ذكره، فلابد أن يكون قضاءً مستقلاً.

ص: ۵۵۰

إذا كان هذا هو المقصود ــــــــ لأنّ عبارته غامضه وليست واضحه ــــــــــ يُلاحظ عليه:

أولاً: مسأله معروفيه كون لا ضرر من أقضيه الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) ليس واضحاً أنّه منها كقضاءٍ مستقل حاله حال قضائه فی الشفعه وفی قضائه فی منع فضل الماء وأمثال ذلك، أصل صدور(لا ضرر ولا ضرار) من الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) مسلّم، المعروف والمشهور هو أنّ هذه الجمله صادره، أمّا كونها صادره كقضاءٍ مستقلٍ أو صادره كتعليل فی باب الشفعه أو تعليل فی باب منع فضل الماء أو كتعليل فی موارد أخرى كثير يمكن أن يعلل بها الحكم. ما نعلمه وما هو واضح ومشهور هو أصل صدور هذه العباره عن الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم). أمّا صدورها كقضاء مستقل، فليس واضحاً بدرجه أننا نستطيع أن نقول أنّ المشهور والمعروف هو صدوره كقضاءٍ مستقل.

هـذا مضافاً إلى أنّ هـذا يتوقف على أن نفترض أنّ عقبه بن خالد كان فى مقام نقل جميع أقضـيه رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، أو فلنتنزل ونقول هو فى مقام نقل معظم أقضـيه الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ لأنه حينئـذٍ يأتى هـذا الـدليل الذى ذكره ويقال: حيث أنّ عقبه بن خالد أورد حديث (لا ضـرر ولا ضـرار) فى ذيل حديث الشفعه، وفى ذيل حديث منع فضل الماء كتعليلٍ لهما حسب ظهوره الأولى لعبارته، وهذا معناه أنّ عقبه بن خالد لم ينقل حديث (لا ضـرر ولا ضرار) كقضاءٍ مستقل؛ لأنه أورده فى ذيل حديث الشفعه وفى ذيل حديث منع فضل الماء.

إذاً: هو لم ينقله كقضاءٍ مستقل مع أنه نقل معظم أقضيه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فإذا كان فى مقام نقل معظم أقضيه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، ولم ينقل (لا ضرر ولا ضرار) كقضاءٍ مستقل، وإنّما نقله فى ذيل حديث الشفعه، أو فى ذيل حديث منع فضل الماء مع أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو أمر مشهور ومعروف، إذاً: عندما نقله لابد أن يكون قد نقله كقضاءٍ مستقل، وإن كان ظاهر العباره لا يوحى بذلك، لكن لابدّ أن نقول أنه نقله كقضاء مستقل؛ لأنّه بصدد نقل معظم أقضيه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وهذا منها بلا إشكال، فهل يُعقل أنّ عقبه بن خالد الذى هو فى مقام نقل جميع أقضيه الرسول، أو معظم أقضيه الرسول يترك نقل القضاء المشهور والمعروف للرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وهو (لا ضرر ولا ضرار). إذاً: لابد أن يكون عندما نقله، وإن كان هـذا يوحى بأنه مرتبط، لكن نقول أنّه نقله كقضاءٍ مستقل. لكن هـذا موقوف على أن نفترض أن عقبه بن خالد فى مقام نقل جميع، أو على الأقل معظم أقضيه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)

نحن نقول: من البعيد جداً أن لا ينقل عقبه بن خالد هذا القضاء المعروف والمشهور، فإذا استبعدنا أنّه لا ينقله، فهذا يعنى أنه نقله، لكن ظاهر العباره أنّه نقله كذيل لحديث الشفعه، لكن نرفع اليد عن هذا الظهور ونلتزم بأنّه نقله كقضاء مستقل لا كذيل لحديث الشفعه، يعنى قوله فى الروايه (وقال: لا ضرر ولا ضرار) هو نقل له كحديثٍ وكقضاء مستقل ولا علاقه له بباب الشفعه.
أمّا إذا قلنا أنّ عقبه بن خالد ليس فى مقام نقل جميع أقضيه الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وإنّما نقل بعض الأقضيه وترك أقضيه كثيره نقلها عباده بن الصامت ولعلّها موجوده فى أماكن أخرى، وبناءً على هذا، ليكن حديث (لا ضرر ولا ضرار) مما ترك نقله عقبه بن خالد كما ترك نقل كثير من الأقضيه، فلا نستطيع أن نقول أنّ ما نقله عقبه بن خالد هو قضاء مستقل؛ لأنّه من البعيد جداً أن يترك نقل هذا القضاء المستقل الذى هو (لا ضرر ولا ضرار) مع اشتهاره ووضوحه ومعروفيته وكونه هو فى مقام نقل جميع الأقضيه.

قد تُفسّر عباره المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى الوجه الأول بتفسيرات أخرى، لكنها أيضاً غير تامه :

منها: أن يقال أنّ المعروف والمشهور انّ (لا ضرر ولا ضرار) صدر كحديثٍ مستقلٍ عن الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؛ حينئذٍ يكون ظاهر روايه عقبه بن خالد فى أنّه وقع ذيلاً ـ وتعليلاً وليس مستقلاً يُخالف هذا المشهور والمعروف من أنّه قضاء مستقل، فلابد من رفع اليد عن هذا الظهور والالتزام بأنّه قضاء مستقل؛ لأنّ المعروف والمشهور أنّه قضاء مستقل.

هذا الوجه واضح الضعف؛ لأنّه كيف نثبت أنّ المعروف والمشهور هو قضاء مستقل، هذا ليس واضحاً. مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا أنّ المعروف والمشهور هو قضاء مستقل، هذا لا ينافى أن يُذكر تعليلاً لحديث الشفعه، فيبقى هذا على ظهوره، ونقول أنّ ما نقله لنا عقبه بن خالد من حديث (لا ضرر ولا ضرار) هو ذيل لحديث الشفعه، لكن كلامنا هو فى هذه الروايه، ثمّ لو ثبت عندنا أنّه قضاء مستقل؛ فحينئذٍ لا داعى لهذا البحث أصلاً؛ لأنّه ــــــــ بحسب الفرض ــــــــ ثابت أنه قضاء مستقل وصدر عن الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كقضاءٍ مستقلٍ؛ وحينئذٍ بإمكان هذا المحقق أن يثبت مقصوده استناداً إلى هذا القطع أو اليقين بأنه صدر منه كقضاءٍ مستقل ويكون ظاهراً فى الحرمه التكليفيه وتنتهى المشكله. نحن كلامنا فى روايه عقبه بن خالد ما معناها ؟ وماذا نفهم منها ؟ وهل يجب أن يرفع اليد عن ظهورها فى الارتباط والتعليل، أو لا ؟ حتى لو تنزلنا وسلّمنا أنّ المشهور والمعروف هو صدور هذا الحديث من الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كقضاءٍ مستقلٍ.

الوجه الثانی : أنّ الحدیث یتضمّن فقرتین(لا ضرر) و(لا ضرار)، یقول: أنّ فقره (لا ضرار) لیست مرتبطه بباب الشفعه اصلاً، باعتبار أنّه یُفسّر الضرار بالإصرار علی الضرر، بیع الشریک لحصته المشاعه، سلّمنا أنّ فیها ضرر علی شریکه، لکن لیس فیها ضرار؛ لأنّ بیع الشریک لحصته لیس فیه إصرار علی الضرر، وإنّما یلحق الضرر بشریکه مره واحده من خلال بیع الحصه المشاعه، فإذا أردنا أن نطبّق الحدیث علی مسأله الشفعه، فالفقره التی یمکن تطبیقها هی فقره(لا ضرر) ولیس (لا ضرار) فهی غیر مرتبطه بمسأله الشفعه؛ لأنّ مسأله الشفعه لیس فیها ضرار، وإن کان فیها ضرر. وکأنّه یرید أن یقول: إذاً لماذا فی روایه عقبه بن خالد استُدل فی باب الشفعه بمجموع الأمرین، أی (لا ضرر ولا ضرار) والحال أنّ فقره(لا ضرار) لا علاقه لها بباب الشفعه ؟ وکأنّ هذا یرجع إلی منع تطبیق القاعده علی مورد الشفعه، کأنّه إذا أردنا تطبیقها، فلابدّ أن نطبّقها بکلا فقرتیها. نعم، یمکن تطبیقها بلحاظ لا ضرر، لکن لا یمکن تطبیقها بلحاظ لا ضرار؛ لأنّه لا یوجد هنا إصرار علی الضرر. وکان المفروض أن یقول: لا ضرر، ویستدل بلا ـ ضرر علی الحکم فی باب الشفعه لوجود الضرر، لکن لا ضرار لا ارتباط لها بباب الشفعه، فکأنّه یرید أن یستنتج من هذا أنّ تطبیق القاعده بکلا فقرتیها (لا ضرر ولا ضرار) علی مورد الشفعه غیر ممکن، فیکون هذا مؤشراً علی أنّ القاعده هی قاعده مستقله وغیر مرتبطه بباب الشفعه. هکذا یُفهم من عبارته.

جواب هذا الوجه: لیکن الاستدلال بفقره(لا ـ ضرر) کما هو ذکر، لکن الا ـ یحتمل أنّ الاستدلال علی حکم الشفعه بالقاعده المؤلفه من هاتین الفقرتین لیس من باب أن یُقصد تطبیق لا ضرار أیضاً علی باب الشفعه، وإنّما یؤتی بهذه العباره المؤلفه من فقرتین، باعتبار أنّ هذه القاعده عُرفت بأنها قاعده (لا ضرر ولا ضرار) وعندما یُراد تطبیقها علی مورد، ویُعلل الحکم فی ذاک المورد بهذه القاعده یُشار إلی تلک القاعده بکلا فقرتیها، وإن کان ما ینطبق علی ذلک المورد هو إحدی الفقرتین وهی فقره (لا ـ ضرر)، لکن یُشار إلی هذه القاعده المشهوره والمعروفه بقاعده (لا ضرر ولا ضرار) کما هی الیوم معروفه بهذا العنوان، وعندما یُراد الاستدلال بها علی مورد یقال: یدل علی ذلک قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، وإن کان المستدل به هو إحدی الفقرتین، وهذا شیء طبیعی وعادی أنّ القاعده عندما تشتهر بشیء؛ فحینئذٍ یُعبّر عنها بهذا الذی اشتهرت به، وإن کان الاحتیاج لیس إلی کلتا الفقرتین، وإنّما الاحتیاج والتعلیل یکون بإحدی الفقرتین دون الفقره الأخری، وهذا الاحتمال موجود، فعندما قال فی باب الشفعه(وقال: لا ضرر ولا ضرار) ما ینطبق علی هذا المورد ________ باب الشفعه ________ هو الضرر، لکن أشیر إلی ذلک بهذا الشکل الذی ذکرناه.

الوجه الثالث: (لا ـ ضرر ولا ـ ضرار) فی روایات عقبه بن خالد التی ظاهرها الارتباط والتعلیل، هل هی حکمه، أو هی علّه ؟ هو یقول کلا ـ الاحتمالین باطل، یعنی (لا ضرر ولا ضرار) لا یمکن أن تکون علّه للحکم فی باب الشفعه، وکذلک فی باب منع فضل الماء، وأیضاً لا یمکن أن تکون حکمه، ویستنتج من هذا عدم وجود ارتباط، ویثبت مقصوده الذی هو عدم الارتباط بین حدیث (لا ضرر ولا ضرار) وبین باب الشفعه وباب منع فضل الماء .

ویثبت بطلان هذین الاحتمالین بهذا الشکل، یقول: أمّا أن یکون الضرر علّه، فلازمه أن یدور الحکم مدار الضرر وجوداً وعدماً، فإن وجد الضرر وُجد الحکم بالشفعه، وإن لم یوجد الضرر فلا حکم بالشفعه، وهذا شأن العلّه، بینما ما نلاحظه أنّه لیس کذلک کما ذکرناه فی مقام النقل عن السید الخوئی(قدّس سرّه) أنّ النسبه بین موارد ثبوت الشفعه وبین تضرر الشریک ببیع شریکه لحصته المشاعه هی نسبه العموم والخصوص من وجه، یعنی فی بعض الأحیان یثبت حق الشفعه، لکن لا یوجد ضرر، وفی بعض الأحیان یکون هناک ضرر، لکن لا یثبت حق الشفعه؛ فحینئذٍ کیف یکون الضرر هو العله لثبوت حق الشفعه ؟! لو کان الضرر هو العله لثبوت حق الشفعه لکان دائراً مداره وجوداً وعدماً، فحیث یکون هناک ضرر یکون هناک حق الشفعه، وحیث ینتفی الضرر ینتفی حق الشفعه؛ لأنّ هذا هو مقتضی کونه عله، بینما الواقع لیس هکذا. وینفی کونه حکمه بأنّ الحکمه صحیح أنّها لا یجب أن تکون موجوده دائماً، وهذا هو الفرق بین الحکمه والعله، لکن نشترط أن تکون موجوده وجوداً غالبیاً حتی تصلح أن تکون حکمه، وأمّا إذا کان وجودها نادراً واتفاقیاً، فلا تصلح أن تکون حکمه، والمقام من هذا القبیل؛ لأنّ تضرر الشریک ببیع شریکه لحصته المشاعه هو حاله اتفاقیه نادره، ولیست غالبه، حیث أنّ تضرر الشریک هو حاله نادره وفی حالات خاصّه، وفی الحالات العادیه لا یتضرر الشریک؛ وحینئذٍ لا یصلح أن یکون حکمه، فکل من العله والحکمه لا یصح، فبالنتیجه لا یوجد ارتباط.

هـذه هی أهم الوجوه التی ذُکرت فی المقـام لإثبات اسـتقلالیه حـدیث (لا ضـرر ولا ضـرار) وعـدم ارتباطه بباب الشـفعه وعـدم ارتبـاطه بباب منع فضل الماء. هـذا کلّه علی تقـدیر تسـلیم توقف اسـتفاده الحرمه التکلیفیه ـــــــــــ التی هو یقولها فی تفسـیر هـذه القاعـده ـــــــــــ من هـذا الحـدیث علی وروده مسـتقلًا. أمّا إذا قلنـا أنّ اسـتفاده الحرمه التکلیفیه لا تتوقف علی وروده بشـکلٍ مسـتقلٍ؛ بل یمکن أن نسـتفید الحرمه التکلیفیه حتی إذا ورد ذیلًا لحدیث الشفعه، وحتّی إذا ورد ذیلًا لحدیث منع فضل الماء؛ حینئـذٍ لا داعی لإتعاب النفس وإثبات أنّ هـذا الحـدیث ورد بشـکلٍ مسـتقلٍ؛ لأنّ ما نرید إثباته وهو الحرمه التکلیفیه علی رأیه لا یتوقف إثباته علی وروده کحدیث مستقل؛ بل یمکن إثباته أیضاً حتی لو لم یکن وارداً بشکلٍ مستقلٍ.

من جههٍ أخری: إثبـات اسـتقلالیه الحـدیث إطلاقاً لا یعنی انحصار تفسـیره بالحرمه التکلیفیه؛ بل حتی إذا کان الحـدیث مسـتقلًا وقاعده مسـتقله یمکن تفسـیرها بالتفسیرات الأخری المذکوره من قبیل نفی الحکم الضرری، أو نفی الموضوع الضرری، أو نفی التدارک وأمثاله علی ما یأتی من تفسیر هذه القاعده، هذه التفسـیرات لا تتوقف علی أن یکون الحدیث مرتبطاً بمأله الشفعه، أو مسأله منع فضـل المـاء، وإن کـانت هـذه الاحتمالات تقوی عنـدما یکون هناک ارتباط، یعنی أنّ ارتباط تعلیل الحکم فی باب الشـفعه بحـدیث (لا ضـرر ولا ضـرار) یقوی احتمال نفی الحکم الضـرری، لکن لا یتوقف علیه، فحتی لو کانت القاعـده مسـتقله أیضـاً یمکن أن نفهم منهـا التفسـیرات الأـخری ولاـ ینحصـر تفسـیره علی تقـدیر الاسـتقلالیه بـالحرمه التکلیفیه کما یراه المحقق المذکور.

علی کل حال هـذا ما یقال بالنسـبه إلی روایات الطائفه الثانیه التی هی الروایات التی تتعرض إلی أقضـیه للرسول (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، وذُکر فیها حدیث (لا ضرر ولا ضرار)، وتبیّن أنّ الصحیح هو أنّ هذه الروایات غیر تامّه سنداً، فلا یمکن الاستدلال بهـا فی محل الکلام، لکنّ روایه عقبه بن خالـد لو تمّت سـنداً فما یثبت بها هو حـدیث (لا ضـرر ولا ضـرار) واقع کـذیلٍ وتعلیلٍ لبـاب الشـفعه وبـاب منع فضـل المـاء ولاـ یثبت بهـا أنّه وارد کحـدیث مسـتقل، فـإذا کـانت هناک آثار تترتب علی الاسـتقلالیه والارتباط لا یمکن أن نرتب إلّا الآثار المترتبه علی الارتباط لا علی الاستقلالیه.

الطائفه الثالثه وقلنا أنّها عباره عن مراسيل لفقهاء ومحدّثين ذكروها فی كتبهم، مراسيل قد تختلف فی المتن، بعضهم يضيف(فی الإسلام) وبعضهم يضيف(علی مؤمن) وبعضهم لا يضيف. قد يقال أيضاً يقع التهافت فی هذه الطائفه بلحاظ أنّ بعضها يتضمن بعض الإضافات، وبعضها خالٍ من هذه الإضافات. وجوابه هو أنّ هذا التهافت إنّما يصح عندما نفترض أنّ الروايه واحده وتتحدث عن واقعه واحده ، لكن عندما تكون الروايات متعدده، والوقائع متعدده، كيف نحرز أنّ هذه المرسلات كلها تتحدث عن واقعه واحده حتی نقول أنّ هذا الذی يضيف القيد ينافی ويعارض ما يهمل هذا القيد ؟! وإنما قد تكون هی وقائع متعدده وصدرت فيها هذه الأحاديث المتعدده، فی مره قال (لا ضرر ولا ضرار) بلا قيد، وفی مرّه أخری قال (لا ضرر ولا ضرار) مع قيد(فی الإسلام) فلا يوجد تهافت بينها.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

نقلنا فی الدرس السابق عن المحقق النائينی(قدّس سرّه) الوجه الثالث لإثبات المدّعی المتقدّم وهو أنّ حديث (لا ضرر ولا ضرار) وارد بشكلٍ مستقل، وقد تقدّم ما فی هذا الوجه، حيث قلنا أنّ هذ ناشئ من تخيّل أنّ المراد بالضرر هو الضرر الذی يحصل من الشريك عندما يبيع الحصّه المشاعه، بينما المراد من الضرر علی الظاهر هو الضرر الذی يحصل من نفس الشركه، نفس الشركه فيها ضرر بالنسبه إلی الشركه الأول، الشركه فی حدّ نفسها هی ضرر، بمعنی أنّ هذا سوف يكون له شريك علی نحو الإشاعه فی الأرض من دون أن يعرف هذا المشتری الجديد الذی باعه الشريك الآخر حصته المشاعه ولا يعرف ما هی خصوصياته وما هی أخلاقه، وما هو تأثير هذه الشراكه فی العين المشتركه بينهما، وقد يقال: أنّ هذا يكون موجباً لنقص المال والأعمال، بمعنی أنّ حصه الشريك الأول سوف تكون ماليتها متضرره، بمعنی أنّ هذا يوجب نقصاً فی هذه الماليه، وهذا ضرر، ليس الملحوظ فی الضرر الملحوظ فی المقام هو الضرر الذی يسببه الشريك حتی يقال أنّ هذا الشريك قد لا يسبب ضرراً كما لو كان محسناً إلی شريكه وليس مسيئاً إليه، وإنّما الملحوظ هو الضرر الناشئ من نفس الشركه. إذا سلّمنا أنّ هذا الضرر ليس دائمياً، فلا أقل من أنه غالبی، وإذا كان ضرراً غالبياً فما الضير فی أن نقول أنّ الضرر حكمه لتشريع حق الشفعه، قد نفترض أنه يتخلّف فی بعض الأحيان، وهذا لا يُعد مشكله، فهذا هو شأن الحكمه، لا نقول أنه علّه يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، فإذا لم يكن هناك ضرر لابدّ أن لا يثبت حق الشفعه، وإنّما نقول يكون حكمه، والضرر له موجود غالباً فی معظم الحالات؛ لأنّ المراد بالضرر. فإذاً: يمكن أن يكون حكمه للتشريع فی مورد الشفعه، فيكون حاله حال موارد الحكمه التی يذكروها، مثل اختلاط المياه بالنسبه إلی تشريع العدّه، أو مثلاً فی بعض الروايات يقول أنّ التفقه فی الدين هو الحكمه من تشريع الحج، فليكن الضرر فی محل الكلام أيضاً حكمه فی تشريع حق الشفعه، فعدم وجود الضرر وعدم تحقق الضر فی بعض الموارد لا يضر فی ثبوت حق الشفعه حتی فی ذلك المورد؛ بل قد يُدّعی أنّ المطلب أكثر من هذا وليس فقط أنّ الضرر غالبی، فقد يُدعی أنّ فی المقام إذا فُسِر بالتفسير السابق يكون دائمياً لا غالبياً، باعتبار النكته التی ذكرناها من أنّ الشركه مع الشخص المجهول الذی لا تُعرف خصوصياته تكون موجبه لنقص فی ماليه حصه الشريك الأول، فقد يقال أنّ الضرر دائمی موجود فی كل شركهٍ، كلما باع الشريك حصّته المشاعه أوجب ضرراً بالنسبه إلی شريكه، فيثبت له حق الشفعه، ويُعلل بالضرر؛ لأنّ الضرر دائم؛ وحينئذٍ يدخل فی باب العله لا فی باب

الحکمه.

ص: ۵۵۶

هذه الدعوی لیست تامّه؛ لأنّه بالرغم من هذا نحن نلتزم ویلتزم الفقهاء بثبوت حق الشفعه حتی فی التی لا یوجد فیها هذا النقص، فیمکن تصوّر حالات حتی هذا النقص فی المالیه لا یکون موجوداً کما إذا فرضنا أنّ المشتری للحصه کان معلوماً وخصوصیاته معلومه وکان محسناً ویترتب علی الشرکه معه منفعه بعکس الشریک الأول البائع، یمکن فرض حاله من هذا القبیل مع ذلک یُلتزم بثبوت حق الشفعه، وهذا معناه أنّ الضرر لیس دائمیاً، لم یؤخذ فی ثبوت حق الشفعه باعتباره علّه، وإنما یؤخذ باعتبار أنه حکمه، فالقول بأنه دائمی لیس واضحاً، لکن علی الأقل نقول بأنّه غالبی لا أنه اتفاقی کما یقول المحقق النائینی(قدّس سرّه)، وعلی ضوء هذا قال لا- یمکن فرضه علّه؛ لأنّ الحکم لا یدور مداره وجوداً وعدماً، وکذلک لا یمکن فرضه حکمه؛ لأنه أمر اتفاقی ولیس غالبیاً أو کثیر التحقق، کلا ؛ بل هو کثیر التحقق وغالبی، فیمکن فرض کونه حکمه. وکونه حکمه فی مورد الشفعه لازمه أن یقال أنّ الضرر فی باب الشفعه یکون حکمه، لکنه فی باب مورد قصه سمره بن جندب یکون علّه؛ لأنّ الضرر هناک ضرر شخصی لا نوعی، ویکون عله لثبوت الحکم هناک، فإذا کان الضرر فی محل کلامنا فی باب الشفعه حکمه، یلزم أن نلتزم بتعدد المعنی، بمعنی أنّ الضرر فی موردٍ یکون علهً، وفی مورد آخر یکون حکمه باختلاف التطبیقات والموارد؛ لأنّ القاعده واحده قاعده نفی الضرر، لکن عندما نطبّق هذه القاعده، الضرر فی بعض الموارد یکون حکمه. هل یمکن الالتزام بذلک، أو لا یمکن ؟ مسأله کون الضرر علّه أو کونه حکمه ترتبط بالبحث الذی یقول هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصی، أو یراد به الضرر النوعی ؟ وهناک أقوال وکلام فی المسأله ، هناک من یری أنّ الضرر فی هذه القاعده هو الضرر الشخصی بلا تفصیل، وهناک من یری أنّه الضرر النوعی بلا تفصیل أیضاً، وهناک من یفصّل بین العبادات والمعاملات، فالتزم بأنّ الضرر فی العبادات شخصی، بینما الضرر فی المعاملات نوعی. الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) یختار أنّ الضرر شخصی، والمحقق العراقی(قدّس سرّه) یختار أنّ الضرر شخصی، المحقق النائینی(قدّس سرّه) أیضاً بحسب ما یصرح به فی قاعده لا ضرر یقول أنّ الضرر شخصی ، المراد من أنّ الضرر الشخصی ما هو، وأنّ الضرر النوعی وما هو المراد مرتبط بقضیه أنّ الضرر حکمه أو عله، إذا قلنا أنّ الضرر حکمه، فهذا یعنی أنّ الضرر نوعی، بمعنی أنّه لا یشترط فی ثبوت الحکم وجود الضرر فی جمیع الموار، فالضرر الذی یسبب الحکم ویکون منشئاً للحکم هو الضرر النوعی، ولو لم یکن موجوداً فی مورد تطبیق تلک القاعده، أمّا کون الضرر علّه فیعنی أنّ الضرر شخصی، فإن وجد الضرر یثبت الحکم، وإن لم یوجد الضرر لا یثبت الحکم، ولیس من المعقول أن نثبت الحکم فی موردٍ لا یوجد فیه الضرر إذا کان الضرر عله؛ لأنّ هذا یعنی تحقق المعلول دون علته، ومن هنا یکون الحکم تابعاً لوجود علته، أی تابعاً لوجود الضرر.

ص: ۵۵۷

الفرق بين العلّه والحكمه هو: قالوا تاره يمكن تصوّر حالات أربعه:

الضرر الذى يحصل للشخص، ولا يُقصد بالشخص هو شخص المكلف، وإنّما الشخص الأعم من شخص المكلف أو شخص المعامله، ففى بعض الأحيان قد ترتبط القضيه بالمعامله لا بالمكلف نفسه. هذا الضرر الذى يحصل للشخص الأعم من شخص المكلّف أو شخص المعامله فيه صور أربعه:

الصوره الأولى: أنّ يكون هذا الضرر الحاصل للشخص موجباً لرفع حكمٍ، أو إثباته بالنسبه إلى ذلك الشخص فقط.

الصوره الثانيه: أنّ يكون هذا الضرر الحاصل للشخص موجباً لرفع حكمٍ، أو إثباته بالنسبه إلى ذلك الشخص ولغيره الذى لم يحصل له الضرر.

الصوره الثالثه : أنّ الضرر يحصل لأشخاص من نوعٍ معيّن أعم من أن يُراد بهم أشخاص المكلّفين، أو اشخاص المعاملات، أو أى شىء آخر من هذا القبيل، وهذا الضرر الذى يحصل لهؤلاء الأشخاص يكون موجباً لرفع حكمٍ أو إثباته بالنسبه إلى نفس الاشخاص الذين حصل لهم هذا الضرر.

الصوره الرابعه: أنّ الضرر الذى يحصل لهؤلاء الأشخاص يكون موجباً لرفع حكمٍ، أو إثباته بالنسبه إلى نفس الاشخاص الذين حصل لهم هذا الضرر. وغيرهم ممّن لم يحصل لهم ذلك الضرر.

هذه الصور الأربعه فى صورتين منها، وهى الصوره الأولى والصوره الثالثه، العلّيه فيها واضحه، الاستناد فيها واضح بلا حاجه إلى توسط شىءٍ، فيقال فى الصوره الأولى أنّ الحكم يثبت لهذا الشخص بسبب هذه العله، ويستند الحكم الثابت لهذا الشخص إلى ذلك الشىء؛ لأننا قلنا أنّ الضرر يعرض على الشخص ويكون موجباً لثبوت حكم بالنسبه إليه. إذاً: ثبوت الحكم يستند إلى الضرر استناداً مباشراً وبلا واسطه، فيمكن تعليل الحكم بالضرر فى ذلك المورد الخاص، فلا مشكله فى هذه الصوره.

فى الصوره الثالثه أيضاً لا توجد مشكله، ضرر يلحق أشخاص من نوعٍ ويكون موجباً لثبوت حكمٍ فقط لأولئك الأشخاص، هنا العليّه والاستناد بلا توسط شىء، فيكون الحكم ثابتاً لأولئك الأشخاص معللاً بالضرر المفروض وجوده فيهم. هنا الضرر يكون من باب العله وليس من باب الحكمه، فإذا انتفت العلّه ينتفى الحكم؛ ولذا لا يكون هذا الحكم ثابتاً بالنسبه إلى شخصٍ آخر لا يوجد فيه الضرر، أو بالنسبه إلى أشخاص آخرين لا يوجد فيهم الضرر.

وأمّا فی الصوره الثالثه والرابعه: العلّیه والإسناد لابدّ فیها من الواسطه، بمعنی أنّ إثبات الحکم فی غیر مورد الضرر لا یمکن تعلیله بالضرر؛ لأنّ هذا یعنی ثبوت المعلول من دون علّه، ولا یمکن إسناده إلی الضرر الغیر موجود فیهم، هذا غیر معقول، الاستناد لابدّ أن یکون بلا واسطه، وذکروا الواسطه، ویقال أنّ الضرر الذی یحصل بالنسبه إلی هذا الشخص قد یوجب فی بعض الأحیان معنیً فی غیره، وذاک المعنی هو الذی یستوجب ثبوت الحکم فی الغیر، هذا العلیه والاستناد بالواسطه، فیکون الضرر الحاصل فی هذا یوجب ما یقتضی ثبوت هذا الحکم فی غیره، فلا یمکن أن نعلل ثبوت الحکم فی الغیر بالضرر مباشره، وإنّما الذی یمکن هو أن نعلل ثبوت الحکم فی الغیر، لکن بواسطه، باعتبار أنّ الضرر فی حق هذا یوجب تحقق شیء فی غیره، یکون هذا سبباً لثبوت الحکم أیضاً فی حق الغیر، وإن لم یکن فیه ضرر، وهذا هو شأن موارد الحکمه، فرضاً فی خیار الغبن الذی یستدل به فی قاعده (لا ضرر ولا ضرار)، التعلیل بالضرر هنا هو بالواسطه، یعنی فی بعض الأحیان المعامله لا یوجد فیها ضرر، هی معامله غبنیه، باع بأقل من السعر المتعارف، أو اشتری بأکثر من السعر المتعارف، لکن بعض الأحیان لا یوجد فیها ضرر کما إذا فرضنا عدم وجود طالب لهذه السلعه، وکان بقاءها عنده یوجب ضرراً له، فیبیعها بأقل من سعرها، المعامله غبنیه، لکن لیس فیها ضرر، هنا یُلتزم بثبوت خیار الغبن ویُستدل لها بالضرر مع أنه لا یوجد ضرر، هذا الاستناد إلی الضرر لابد أن یکون استناداً بالواسطه، بمعنی أن تحقق الضرر فی نصف المعاملات الغبنیه یوجب ما یقتضی ثبوت الخیار حتی فی غیر تلک المعاملات الغبنیه التی یتحقق فیها الضرر.

ص: ۵۵۹

كأنه يراد أن يقال أنّ القاعده فى مقام تمييز الحكمه من العلّه هو أنّ الصوره الأولى والثالثه الضرر فيها يدخل فى باب العله، بينما فى الصوره الثانى والرابعه الضرر فيها يدخل فى باب الحكمه، والمائز هو أنّ فى كل مورد يمكن أن نسند الحكم إلى الضرر مباشره فى جميع الموارد التى يثبت فيها الحكم يكون من باب العلّه، والضرر ضرر شخصى، وفى الموارد التى لا ـ يمكن فيها الإسناد إلّا بالواسطه، فيدخل فى باب الحكمه. هذا هو الفرق بين الضرر الشخصى والضرر النوعى من جهه، وبين الحكمه وبين العلّه. الذى يُفهم من الكلام هو أنّه فى كل مورد يكون الضرر من باب العلّه فالضرر يكون ضرراً شخصياً يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، وفى كل موردٍ يكون الضرر فيه من باب الحكمه الضرر لابد أن يكون الضرر ضرراً نوعياً. وهذا الضرر النوعى موجود بالنسبه إلى نوع المكلفين فى بعض الأحيان، أو بالنسبه إلى نوع المعاملات فى بعض الأحيان.

بناءً على هذا الكلام نرجع إلى الوجه الثالث الذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) الذى يبدو من هذا الكلام أننا لا نشترط حتى الغالبيه، فليس بالضروره أن يكون تحقق الضرر غالبى فى تحقق الحكمه كما يقول المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وعلى ضوئه قال فى محل الكلام بأنّ الضرر اتفاقى فى باب الشفعه، وهذا لا يصلح أن يكون حتى حكمه، فضلاً عن أن يكون علّه. بناءً على الكلام المتقدّم حتى الغالبيه ليست شرطاً؛ لأنّه بناءً على هذا البيان يكفى فى كون الضرر حكمه أن يتحقق الضرر ولو فى بعض المصاديق، ولو فى بعض الشخاص، أو فى بعض المعاملات، ويكون الضرر فى ذلك البعض موجباً لوجود ما يقتضى ثبوت الحكم فى غيره، سواء كان هذا هو عباره عن نصف المعاملات، أو نصف المكلفين، أو كان هو عباره عن القسم الأقل من المعاملات، هذه قضيه ثبوتيه نتكلّم عنها لا إثباتيه.

ص: ۵۶۰

وبعباره أخرى : إذا دلّ الدليل على ثبوت خيار الغبن فى جميع المعاملات الغبنيه، سواء كان فيها ضرر، أو لم يكن فيها ضرر، وعُلل ثبوت الخيار فى جميع المعاملات الغبنيه بقاعده(لا ضرر)، فى هكذا حاله نحن مجبورين، يعنى مقام الإثبات يساعد على هذا الفرض الثبوتى، وهو أن نقول أنّ تعليل ثبوت الخيار فى جميع المعاملات الغبنيه بالضرر بالرغم من أنه فى معظم المعاملات الغبنيه لا يكون هناك ضرر، لا يمكن أن يكون إلا على اساس ما ذُكر، يعنى على اساس أنّ الشارع اكتفى فى ثبوت الخيار فى الجميع بكون بعض المعاملات فيها ضرر، المعامله الغبنيه تكون موجبه للضرر؛ لأنّه هناك وُجد ما يقتضى ثبوت خيار الغبن فى سائر المعاملات، فيلتزم بثبوت خيار الغبن فى الجميع كما تدل عليه الأدله، ويُعلل بالضرر كما تدل عليه الأدله بناءً على الاستدلال على خيار الغبن بقاعده لا ضرر، لكنّه يُفسّر بهذا التفسير الثبوتى وهو أن يقال أنّ التعليل والاستناد يكون مع الواسطه، بمعنى أنّ ثبوت الضرر فى بعض المعاملات الغبنيه يكفى لثبوت خيار الغبن فى جميع المعاملات الغبنيه وإن لم يلزم منها الضرر. هذا المعنى الذى يصحح الاستناد بالواسطه، والعلّيه بالواسطه لا يُشترط فيه أن يكون فى معظم الحالات، لو فرضنا أنه كان فى نصف الحالات وأوجب ما يقتضى ثبوت الخيار فى الجميع أيضاً يلتزم به ويقال أنّ هذا من باب الحكمه، لو كان ثابتاً فى أقل من النصف أيضاً نفس الشىء، الغالبيه ليست شرطاً لدخول المقام فى باب الحكمه، ومنه يظهر الملاحظه الثانيه على كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه). فى الملاحظه الأولى قلنا أنّ الضرر فى باب حق الشفعه وإن لم يكن دائمياً، فهو ضرر غالبى، فإذاً: يمكن تخريجه على اساس الحكمه؛ لأنّه قال أنّ الحكمه لابد أن يكون الضرر فيها غالبياً لكن هو أدعى أنه اتفاقى. الجواب الأوّل قلنا أنه ليس اتفاقى، وإنما هو غالبى؛ لأنّ الضرر الملحوظ ليس هو الضرر الذى يصدر من الشريك، وإنّما هو الضرر الذى ينشأ من أصل الشركه، وهذا يكون جواباً ثانياً، وهو أنّه من قال أنّ دخول الضرر فى باب الحكمه يُشترط فيه أن يكون الضرر غالبياً ؟ بل يكفى أن يكون اتفاقياً، إذا كان اتفاقياً أيضاً هو قد يكون موجباً لوجود ما يقتضى ثبوت الحكم فى جميع الموارد إذا ساعد عليه مقام الإثبات.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

المقام الثالث: مفردات قاعده (لا ضرر ولا ضرار).

إلى هنا انتهينا من المقام الثاني الذي وقع فيه الكلام عن التهافت في الروايات بطوائفها الثلاث. بعد ذلك ندخل في المقام الثالث في هذا البحث، والكلام في هذا المقام يقع في مفردات هذه القاعده وما هو معناها ؟ القاعده فيها مفردتان وهما(الضرر) و(الضرار)، فيقع الكلام في بيان معنى الضرر وبيان معنى الضرار. والكلام تاره يقع في ماده ال(ض ر ر) التي هي ماده للضرر وللضرار؛ بل هي ماده لغيرهما أيضاً كالإضرار الذي لم يرِد في القاعده، لكن نتكلّم عن ماده هذه المشتقات كلّها، والماده هي عباره عن(ض، ر ، ر)، وتاره أخرى يقع الكلام في الهيئه الإفراديه للضرر، والهيئه الإفراديه للضرار، ما هو المقصود بالضرر ؟ وما هو المقصود بالضرر ؟ في البحث الأول نتكلّم عن الماده التي هي ماده لكل هذه المشتقات ولغيرها أيضاً من المشتقات. وفي البحث الثاني نتكلّم عن الهيئه الإفراديه للضرر، والهيئه الإراديه للضرار، والبحث الثالث وهو المهم يقع الكلام في الهيئه التركيبيه للجملتين اللتين تتألف منهما القاعده .

أمّا بالنسبه للبحث الأول: وهو ماده هذه المشتقات، اللّغويون يذكرون معانٍ كثيره لهذه الماده، أكثر شيء ركّز عليه اللّغويون هو النقص كمعنى لهذه الماده، وذكروا معانٍ أخرى غير النقص من قبيل (سوء الحال)، و(الضيق، أو الشدّه) وما يشبه ذلك أيضا ًنص عليه اللّغويون. في(العين) يقول الخليل:(والضَّرَرُ: النُّقصان يدخُلُ في الشيء، تقول: دَخَلَ عليه ضَرَرٌ في ماله). [(١)] في الصحاح يُفرق بين (الضرَ) وبين (الضُر) من جهه أنّ الضَرّ يجعله في مقابل النفع، [(٢)] فيكون مصدراً، بينما الضُر يعتبره أسم مصدر، ويُفسرّها أيضاً بسوء الحال. [(٣)] في (لسان العرب) ينقل عن بعض اللّغويين بأنّ الضر ضد النفع، والضُر ـــــ بالضم ـــــ الهزال وسوء الحال، [(٤)] ثمّ يقول:(فكل ما كان من سوء حالٍ وفقرٍ وشدّهٍ في بدنٍ، فهو ضُر، وما كان ضدّاً للنفع، فهو ضَر) الذي يكون مصدراً، بينما(الضُر) يكون أسم مصدر.

١- العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، ج٧، ص٧.

٢- الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، ج٢، ص٧١٩.

٣- الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، ج٢، ص٧٢٠.

۴- لسان العرب، ابن منظور، ج۴، ص۴٨٢.

هذه المعاني المهمّه التي ذُكرت في كلمات اللّغويين، وقد تُذكر لهذه الكلمه معاني أخرى من قبيل (المرض)، و(العمى)ومن قبيل(الهزال) وأمثال هذه الأمور. الظاهر ـــــــ والله العالم ــــــــــ أنّ هذه ليست معاني لهذه الماده وانما هي أشبه بالمصاديق لمعانيها، وتعارف عند اللّغويين أن يذكروا مصاديق لغرض تقريب المفهوم، وكأنّهم يفسّرون الكلمه بالمصاديق بينما

المقصود ليس هو أنّ هـذه هى مفهوم هذه الكلمات وإنما مفهومها شـىء آخر وتذكر هذه المصاديق من باب التوضـيح والبيان. الظـاهر أنّ العمى ليس هـو عبـاره عن الضـرر، وإنّمـا مفهوم الضـرر شـىء آخر غير العمى. نعم، مفهومه النقص والعمى مصـداق للنقص. أو مفهومه سوء الحال وهـذه الأمور التى يـذكروها هى مصـداق لسوء الحال......وهكـذا فى سائر المعانى التى تذكر من هـذا القبيـل، ومـن هنـا هنـاك معـانٍ يمكـن اعتبارهـا معـانى أساســيه بالنســبه لكلمـه الضـرر، وهى منحصـره تقريبـاً فى معنيين تقريباً(النقص)، و(الضـيق). وما عدا هذه المعانى التى لها طابع عام يمكن إرجاعه إلى أحد هذين المعنيين. (مثلًا): الشدّه ذُكرت فى كلمات اللّغويين يمكن إرجاعها إلى الضـيق، إذا قلنا أنّ الضـيق هو المعنى الأساسـى لكلمه الضرر، والحرج أيضاً ذُكر وأيضاً يمكن إرجاعه إلى الضـيق، وذُكر سوء الحال ويمكن إرجاعه إلى النقص، فإنّ سوء الحال يعتبر نقصاً بمعنىً من المعانى، بالنتيجه المعانى التى ذُكرت لماده الضـرر هى عباره عن(النقص) و(الضيق)، هذان معنيان أساسيان فى محل الكلام، قيل: بأنّ ماده الضرر موضوعه لهما.

السؤال الذى يُطرح هو: أنّ الماده هل لها أوضاع مسـتقله ؟ هل المقام من باب تعدد الأوضاع، وبالتالى ينتج لنا الاشتراك اللّفظى ؟ بمعنى أنّ الماده مشتركه اشتراكاً لفظياً بين هذين المعنيين، أو بين معانى ثلاثه، أو أنها ليست مشتركه اشتراكاً لفظياً ؟

هنا يوجد رأيان:

الرأی الأوّل: الـذی یری عـدم وجـود اشـتراک لفظی، وأنّ المعنی هـو النقص فقـط، کمـا نصّ علی ذلـک الکـثیر من اللّغویین، والمراد بالنقص هو نقص الشـیء عمّا ینبغی أن یکون علیه، فکل شـیءٍ له حاله خاصه ینبغی أن یکون علیها، إذا نقص عن تلک الحـاله، هـذا یعتبر نقصاً وضـرراً، فالنقص هو أن ینقص الشـیء عن الحاله التی یجب أن یکون علیها، هنا نعمم النقص فنقول: أنّ هـذا النقص قـد یکون فی الـدراهم والـدنانیر ـــــــــ مثلاًـ ـــــــــ وقـد یکون فی سوء الحـال، فی مرضٍ، المرض یعتبر نقصـاً؛ لأـن الإنسـان ینبغی أن یکون علی حـاله معینه، إذا نقص عن هـذه الحاله وصار مریضاً؛ حینئـذٍ یکون نقصاً فیه، أو قُطعت قـدمه، فهذا نقص فیه وضـرر؛ لأنّه حلاف الحاله التی ینبغی أن یکون علیها؛ بل یمکن تعمیمه حتی لعدم مراعاه حقوق الآخرین، فیمکن أن یُجعـل ضـرراً بمعنی النقص؛ لأـنّ هنـاک ینبغی أن یکون هناک حاله یتمتع فیها الإنسان بحقوق معینه، فإذا سُـلب منه هذا الحق ینبغی أن یکون هذا ضرراً بمعنی النقص. النقص هو مفهوم عام یشمل کل هذه الحالات وغیر هذه الحالات أیضاً.

الرأی الثانی: یری بأن نقیّد هذه المعانی بعضها ببعض، بمعنی أن نقول أنّ ماده(الضرر) معناها فی الحقیقه هو النقص الذی یکون سبباً لحصول حـاله الضـیق والحرج لاـ أن نهمـل المعنی الثـانی وهو الضـیق ونقول المراد بالضـرر هو النقص ونعمم النقص لکل الحالات التی قد تشمل حتی حاله الضیق، وإنما نقید أحدهما بالآخر، فیقال: أنّ مادّه (الضرر) موضوعه للنقص الذی یکون منشئاً لحصول الحرج أو حصول الضـیق، وأمثالها. وبناءً علی هذا النقص لیس ضرراً ما لم یُسبب ضیقاً وحرجاً. (مثلًا) التجر عندما یفقد مقـداراً قلیلاًـ جـداً لاـ یساوی واحـد بالملیون أو أکثر من أمواله، هـذا نقص فی ماله بالنتیجه، لکنّه لیس ضـرراً؛ لأنّه لا یسـبب له ذلک النوع من الضیق والحرج النفسی؛ فلذا لا یصدق علیه أنه ضرر، کما أنّه من ناحیه أخری ما یُسبب الضیق والضرر وحده من دون أن یکون نقصـاً هـذا أیضاً لا یکون ضـرراً، وهـذا واضـح لیس کل ما یسـبب الضـیق والحرج النفسـی یقال أنه ضـرر، وإنّما الضـرر مـأخوذ فیه النقص بلاـ إشکال، ومن هنـا یقـال: أنّ الضـرر هو مفهوم یُنـتزع من النقص الحاصـل إذا کـان منشـئاً وموجباً لحصول الضـیق والحرج النفسـی، فیُطعّم أحـد المعنیین بالآخر بهذا النحو، وکأنّ من فسّـر الضـرر بالنقص ـــــــ بناءً علی هذا الرأی ـــــــ لاحظ جانباً من جوانب المعنی وهو النقص، فأنه لابدّ منه، والذی یُفسّـره بالضـیق هو أیضاً یلاحظ جانباً فقط من جوانب المعنی وهو ما یسـببه النقص من ضیق وحرج، بینما الصحیح بناءً علی هذا الرأی هو أن یُطعم أحدهما بالآخر ویُجمع بین التفسیرین ویقال: أنّ الضرر هو عباره عن النقص الحاصل الذی یکون موجباً لحصول نوعٍ من الحرج والضیق النفسی.

قد يُشكل على الرأى الثانى بأنّه: فى بعض الأحيان يكون هناک نقصاً وهذا النقص لا يسبب الضيق والحرج، ولكنّه لا إشكال فى صدق الضرر عليه ممّا يكشف هذا عن أنه لابدّ من تفسير الضرر بالنقص من دون تقييده بما إذا كان منشئاً لحصول الضيق والحرج كما إذا فرضنا حصلت حاله والشخص لا يعلم بها، نقص فى أمواله أو احترقت داره، لكنّه لا يعلم بها، هنا حصل نقص فى أمواله بلا إشكال، لكنه باعتبار أنه لا يعلم لا يسبب له الضيق والحرج، ولا إشكال هنا فى صدق الضرر، لكنّ هذا الضرر لم يكن منشئاً لحصول الحرج والضيق النفسى بالنسبه إليه، فإذاً: لابّد أن نرفع اليد عن هذا القيد ونقول أنّ الضرر هو مطلق النقص، سواءً أوجب ضيقاً، أو لم يوجب ضيقاً وحرجاً نفسياً.

الجواب: ليس المقصود فى صدق مفهوم الضرر أنّه يشترط أن يكون النقص مؤدياً إلى الحرج والضيق الفعلى، وإنّما أن يكون موجباً للحرج والضيق النفسى ولو على مستوى الاقتضاء والشأنيه، فإنّ احتراق الدار، ولو كان لا يعلم به هذا الشخص، هو من شأنه أن يكون موجباً للضيق وللحرج، وفيها اقتضاء ذلک، ولو لم تكن موجبه له بالفعل، باعتبار جهله بتلک الحال. إذاً: لا إشكال فى صدق الضرر فى المقام من دون أن يكون ذلک منافياً لهذا الرأى الثانى.

النفع فى مقابل الضرر: كما أنه فى الضرر بناءً على هذا الرأى نقول هو عباره عن النقص الحاصل فى المال وفى النفس وفى البدن .....الخ الذى يكون موجباً للضيق والحرج النفسى، النفع فى قباله، يعنى يكون هو عباره عن ما يقابل النقص الذى هو الزياده عن الحد الطبيعى، قلنا أنّ الأشياء فى حالتها الطبيعيه ينبغى أن تكون على حاله معينه، إذا نقصت هذا نقص وضرر، وإذا زادت عن تلک الحاله التى ينبغى ان تكون عليها، هذا يعتبر نفعاً. إذاً: النفع هو الزياده، لكن هل النفع هو عباره عن مطلق الزياده ؟ أو هو زياده خاصه ؟ بناءً على هذا الرأى أيضاً ينبغى تقييد الزياده بما إذا كانت توجب نوعاً من الانشراح النفسى فى قبال ما يوجبه النقص من ضيقٍ نفسى، فهذه زياده توجب نوعاً من الانشراح النفسى حتى يصدق عليه النفع، أمّا مجرّد زياده بمقدارٍ معيّن من دون أن يكون ذلک موجباً للانشراح النفسى، هذا قد يُستشكل فى صدق النفع عليها. هذا بالنسبه إلى ماده ضرر.

ص: ۵۶۵

قـد يقال: يُلاحظ أنّ الماده التی نتكلّم عنها فی موردين يكون معناها النقص ولا تُطلق على موارد الضـيق والحرج والشـدّه، وإنما فقط تطلق على موارد النقص، الماده المجرّده والماده فی باب الإفعال يعنی الإضـرار، الضرر والإضرار يُستعمل فی موارد النقص، فيكـون هنـاك ضــرر، أو يكـون هنـاك إضــرار إذا أدخـل النقص فی غيره؛ حينئــذٍ يقـال هــذا إضــرار، ولاـ تُطلـق المـاده فی المجرّد(ضــرر) ولاــ فی بــاب الإفعــال(الإضــرار) على الضــيق، وإنّمـا فقـط هی تســتعمل فی النقص، بينمـا فی بـاب المفـاعله كـــــ(الضـرار) و(المضارّه) قـد يقال أنّ المطلب ينعكس، بمعنی أنها تسـتعمل فی الضـيق والشـدّه ولا تسـتعمل بمعنی النقص، ويُمثـل لـذلك بقوله تعـالی: (والـذين اتخـذوا مسـجداً ضـراراً). واضـح أنّ هؤلاـء لم يتخـذوا المسـجد لإلحاق نقصٍ فی أموال المسـلمين أو فی أبـدان المسـلمين، أو فی نفوسـهم، الضـرار من بـاب المفـاعله،، وإنّما اتخـذوا مسـجداً للتضـييق على المسـلمين ليمنعوهم من بعض الأمور، فهنا اسـتعملت فی الضـيق ولم تسـتعمل فی النقص. فی قصه (سَـمُره بن جندب) أيضاً المطلب هكذا، هنا استعملت كلمه(الضرار) التی هی من باب المفاعله فی قصه (سَمُره بن جندب)، فی هذه القصه ما كان سمره بن جندب يُلحق نقصاً فی مال الأنصاری، أو فی بدنه، أو فی نفسه، وإنّما ألحق به ضيقاً وسبب له الحرج وليس هناك نقص. بناءً على هذا، المادّه واحده عندما تحققت فی المجرّد وفی باب الإضـرار استُعملت فی النقص وليس فی الضـيق، لكن فی باب المفاعله استعملت فی الضـيق دون النقص، فمن هنا قـد يقال: أنّ هـذا مؤشـر على عـدم صـحّه الرأی الأول الذی يقول أنّ الماده معناها النقص فقط مع تعميم النقص لكـل هـذه الموارد، فيقـال إنّ هـذه المـاده المتحققه فی المفـاعله استُعملت فی بعض الموارد ولا يُراد بها النقص، وإنّمـا يُراد بها التضـييق وإيقاع الغير فی الحرج، هـذا قـد يكون مؤشـراً على تعـدد الوضع، أی على الاشتراك اللفظی وأنّ الماده موضوعه بوضعين، موضوعه للنقص وموضوعه للضيق والحرج.

ص: ۵۶۶

صاحب الرأی الأول یجیب عن هذا الاعتراض، ویقول: القضیه لیست هکذا؛ بل نری أنّ الماده فی المجرّد وفی باب الإفعال کما استعملت فی النقص استعملت فی الضیق وإیقاع الغیر فی الضیق والحرج، کما أنّ الماده فی باب المفاعله کالضرار والمضاره کما استعملت فی باب الضیق أیضاً استعملت فی باب النقص، فالأمر لیس کما ذُکر، والماده تستعمل فی کل منهما.(مثلاً): فی قوله تعالی: (لن یضروکم إلاّ ـ أذی) بناءً علی أنّ المقصود بالأذی هو الضیق والحرج، هذه تدخل فی القسم الأول، یعنی أنّ الماده هنا مجرّده، أو بمعنی الإضرار من باب الإفعال، وهنا استعملت فی الضیق لا فی النقص، خلاف ما کان یُدّعی من أنّها تستعمل دائماً فی النقص لا فی الضیق. کما أنّ باب المفاعله الثانی الذی أدُعی أنّها دائماً تستعمل فی الضیق یقال أنّه قد تستعمل فی بعض الأحیان فی النقص لا ـ فی موارد الضیق فقط، کما فی قوله تعالی: (من بعد وصیهٍ أو دینٍ غیر مضارٍ) هذه من باب المفاعله وهنا استعملت فی النقص لا فی الضیق والحرج النفسی، هنا استعملت للنقصٍ فی المال، فإذاً: صاحب الرأی الأول یبقی محافظاً علی رأیه الذی یقول أنّ الماده موضوعه للنقص، وهذا النقص یکون موجوداً ومتحققاً فی کل المعانی الأخری؛ لأننا نعمم هذا النقص تعمیماً یشمل کل هذه الموارد، النقص فی العین الخارجیه، والنقص فی المال، وحتی النقص فی حقٍ من الحقوق من قبل الآخرین الذی لیس فیه نقص مادی، وإنما سلب حقٍ من حقوقه، هذا أیضاً یعتبر نقصاً؛ لأنّ المراد بالنقص هو النقص عن الحاله التی ینبغی أن یکون علیها الشیء.

بناءً علی الرأی الثانی هو اساساً یُطعّم أحد المعنیین بالمعنی الآخر، ففی کل هذه الموارد عندما یکون هناک نقص، ویکون هذا النقص موجباً لنوعٍ من سلب الراحه ونوع من الحرج والضیق النفسی یصدق علیه الضرر، وهذا موجود فی کل هذه الموارد هناک نقص، وهذا النقص یکون موجباً للضیق والحرج، ولو کان هذا النقص باعتبار سلب حقٍ من الحقوق، فهو بالنتیجه نقص؛ لأنه ینبغی أن یتمتع بهذا الحق، فسلبه منه یعتبر نقصاً وضرراً ویوجب الضیق والحرج النفسی بالنسبه إلیه .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الكلام فی عدم النفع وعدم الربح، هل يصدق عليه الضرر بمعناه اللّغوی، أو لا ؟

هنا يُلاحظ أنّ الضرر تاره يكون ضرراً مطلقاً إذا لم يكن ضرراً إضافياً ومقيداً، الضرر المطلق من قبيل أن يغرق مال الإنسان، أو يحترق، فی مقابل ذلک قد يكون الضرر ضرراً إضافياً وليس ضرراً مطلقاً من قبيل عدم الربح، فعدم الربح بالنسبه إلی التاجر، لو صدق الضرر يكون هذا الضرر إضافياً وليس ضررا مطلقاً، بمعنی أنه ضرر ونقص بالإضافه إلی هذا التاجر بلحاظ غرضه؛ لأنّه لديه غرض فی التجاره، وهو الاسترباح، فعندما لا يربح، هذا يكون نقصاً، لكنّه ليس نقصاً علی حد النقص الذی يصدق فی حال غرق تجارته، أو احتراق رأس ماله، وإنّما هو ضرر بالإضافه إلی كونه تاجراً وصاحب غرض فی هذه التجاره ، فعندما لا يربح فی التجاره؛ حينئذٍ يقال أنّه تضررّ؛ وليس الضرر حينئذٍ نقصاً مطلقاً، وإنّما هو نقص إضافی، بالإضافه إلی هذا التاجر يكون عدم الرح نقصاً وضرراً، وإلا هو الواقع ليس نقصاً، فأنّ أمواله لم تنقص، وإنّما هو لم يربح فی هذه التجاره. هل معنی عدم ربحه أنّه لحق النقص بأمواله ؟ علی تقدير صدق الضرر بهذا المعنی يكون ضرراً مقيداً وإضافياً. وعلی تقدير صدق الضرر، هل هذا يكفی لشمول الحديث له، أو لا ؟

الظاهر أنّ الحديث لا يشمله؛ لوضوح أنّ هذا ليس نقصاً حقيقياً، والضرر هو النقص كما قلنا، وهو لم تنقص أمواله، ولم ينقص أی شیء ممّا يملكه، فإذاً: هو ليس ضرراً حقيقياً، وإنما هو ضرر مجازی مسامحی، بالإضافه إلی غرضه فی هذه التجاره الذی هو الاسترباح قد بهذا اللّحاظ يصدق عليه أنه تضرر. إذاً: هو ضرر مقيّد أو إضافی فلا يشمله الدليل، حيث أنّ ظاهر الدليل هو النقص الحقيقی الذی يتحقق بالنسبه إلی الشخص، أمّا حيث لا يكون هناک نقص، ولا يكون هناک ضرر، هذا ليس ضرراً حقيقياً؛ لأنّه ليس نقصاً حقيقياً، وإنما هو نقص وضرر مجازی مسامحی وإضافی، والدليل لا يدل علی شمول الحديث لمثل هذا الضرر المقيّد أو الإضافی؛ بل يمكن أن يقال أساساً عدم شمول الحديث له ليس من جهه أنه ضرر، لكنه لا يشمله الحديث، وإنّما يمكن التشكيک فی صدق الضرر عليه أساساً، وبنفس النكته السابقه؛ وذلک لأنّه ليس ضرراً حقيقياً كما قلنا ولا نقصاً، فيمكن أن نقول أنّ عدم شمول الدليل لمثل هذا الضرر ليس باعتبار أنّ الحديث لا يشمله بعد فرض صدق الضرر عليه، وإنّما المقصود فی الحقيقه هو عدم صدق الضرر بالنسبه إليه؛ لأنّه ________ بحسب الفرض ________ لا يوجد نقص واقعاً، فإذا صدق الضرر، فهو صدق مسامحی تجوّزی عنائی، فبالنتيجه نستطيع أن نقول لا ضرر بحسب الحقيقه، فلا يصدق الضرر فی مثل المقام.

ص: ۵۶۸

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ الضرر قد يصدق علی عدم النفع فی حاله معيّنه، وذلک بعد الالتفات إلی أنّ عدم النفع يمكن تصوره بنحوين :

النحو الأوّل: أن نفترض عدم النفع فى موردٍ لا يكون هناك مقتضٍ للنفع وللربح، فلا يكون هناك نفع أو ربح مع عدم مقتضيه.

النحو الثانى: أن نفترض أنّ عدم النفع يتحقق مع وجود المقتضى للربح وتماميته.

فى الصوره الأولى عدم صدق الضرر واضح، فى صوره عدم تماميه المقتضى للربح، من الواضح أن عدم الربح حينئذٍ لا يكون ضرراً؛ لعدم المقتضى للربح أساساً، كما لو فرضنا أنّ تاجراً لم يجرِ فى يومه أى معامله، أو لا يجرى فى شهرٍ معيّن أى معامله، فهو لا يربح، لكن لا يستطيع أن يقول أننى تضررت؛ لعدم المقتضى للربح حتى ندّعى صدق الضرر على عدم الربح، إنّما يكون هناك مجال لادّعاء صدق الضرر على عدم الربح عندما نفترض تماميه المقتضى للربح كما فى الصوره الثانيه.

أمّا فى الصوره الثانيه، وهى صوره وجود المقتضى للربح وتماميته، كما لو فرضنا أنّ التاجر أجرى معامله وهيأ كل مقدمات الربح فى تلك المعامله، لكن حصل مانع من تحقق الربح فى الخارج، فصدق عدم الربح. فى هذه الحاله قد يقال بصدق الضرر، وكأنّ دعوى صدق الضرر فى هذه الحاله يكون مبنياً على أنّ افتراض تماميه المقتضى للربح كأنه، ولو بالنظر العرفى المسامحى يعتبر كأنّه بمثابه تحقق الربح وحصوله فى اليد، فإذا لم يحصل يصدق عليه النقص، كأنّ الربح حصل فى يده؛ لأنّ المقتضى له تام بحيث لولا المانع لكان الربح حاصلاً ومضموناً بالفرض، فإذا منع المانع من ذلك ولم يحصل الربح يكون هذا موجباً لصدق النقص والضرر بالنسبه إلى عدم الربح؛ بل يصح له أن يقول أننى تضررت إذا حصل مانع، خصوصاً إذا كان المانع هو المزاحمه من قبل تاجر آخر، فيُدّعى أنّه يصح له أن يقول (أضرنى فلان) والعرف أيضاً يقول أنّ هذا تضرر، عندما يكون له محل يمارس تجارته فيه ويربح فى كل يومٍ مقداراً معيناً، لكن جاء شخص آخر وفتح محلاً آخر فى مقابله فتضرر، ولم يربح أو قل ربحه بمقدار كبير، فى كلتا الحالتين يستطيع أن يقول(فلان أضرّنى) فيصدق الضرر على عدم الربح، أو على قلّته، والعرف أيضاً يقول أنّ فلان صاحب المحل الجديد أضر بفلان صاحب المحل القديم؛ لأنّ المقتضى للنفع موجود، وإنّما منع منه مانع، قد يُدّعى صدق الضرر عرفاً، وأنّ العرف يقول فى هذه الحاله يصدق الضرر مع وجود المقتضى، لكن الظاهر أنّ النكته هى تماميه المقتضى بحيث لولا المانع لكان الربح مضموناً وحاصلاً، كأنّ هذه تجعل العرف يتسامح ويعتبر الربح مضمون وحاصل، فإذا لم يربح لمانع، فأنّه يعتبره نقصاً وضرراً، فيصدق على عدم الربح فى هذه الحاله الضرر، لكن هذا عندما يكون المقتضى للربح مضموناً. الظاهر أنّه لا يُفرّق ـــــــــ على تقدير صدق الضرر فى هذه الحاله ـــــــــ بين أن يكون المانع مانعاً متمثلاً بوجود مزاحمٍ من قبيل تاجر آخر يزاحمه فى تجارته، أو يكون المانع سماوى، أى خارج عن اختياره، كهبوط الأسعار ـــــــــ مثلاً ـــــــــ وعاد إليه رأس ماله ولم يربح، وإلاّ لو نقص رأس ماله فهنا يصدق الضرر بلا إشكال، المانع ليس من جهه مزاحمه، وإنّما شيء آخر خارج عن اختياره، الظاهر أنّه حتى فى هذه الحاله من يقول بصدق الضرر على عدم الربح مع وجود مقتضى الربح ينبغى أن لا يُفرّق بين ما إذا كان المانع هو مزاحمه من قِبل شخص، وبين ما إذا كان المانع سماوياً أو نحوه. فى مقابل أن يقال نحن لا نكتفى بوجود المقتضى للربح فى صدق الضرر، ما دام بحسب الحقيقه والواقع لم يلحقه نقص فى أمواله لا يصدق النقص والضرر، هذا عادت إليه تمام أمواله، مجرّد تماميه المقتضى للرح قد يقال بعدم كفايته فى صدق الضرر عليه؛ وحينئذٍ ينكر صدق الضرر.

على كـل حال، سواء قلنا بصـدق الضـرر كما هو غير بعيـد أن يصـدق الضـرر عرفاً فى حاله من هـذا القبيل، أو قلنا بعـدم صـدق الضـرر. وبعباره أخرى: حتى لو قلنا بصدق الضـرر فى محل الكلام، هل يمكن الالتزام بشـمول الحديث له ؟ ويُلتزم بنتائج شمول قاعـده(لا ضـرر) لمثل هذا الضـرر الذى هو عباره عن عدم الربح مع وجود المقتضـى له ؟ الظاهر هو عدم إمكان الالتزام بذلك؛ لأننـا إذا التزمنـا بـذلك، وبنينـا على أنّ مفاد القاعـده هو حرمه الضـرر تكليفاً، فينبغى أن نلتزم فى هـذا المثال أنّ صاحب المحل يحرم عليه أن يفتح محلًا؛ لأنّه بفتحه المحل سوف يلحق الضرر بصاحب المحل الأول، أو الشخص يعمل بسياره أجره فى منطقه معينه، ويأتى شـخص آخر أو أشـخاص آخرون، وأيضاً يعملون نفس العمل بسيارات أخرى، لا إشكال أنّهم يزاحمونه فى عمله، يعنى يوجبون قلّه أرباحه، أو عدمها بالمره، فهل يُلتزم بتحريم هذا العمل عليهم ؟ وهكذا موار كثيره جداً إذا الُتزم بشمول القاعده لمثل هـذا الضـرر؛ فحينئذٍ ينبغى كما عبّر بعض المحققين تأسـيس فقهٍ جديد، فالظاهر عدم إمكان الالتزام بشـمول القاعده لحاله من هذا القبيل حتى لو قلنا بصدق الضرر.

لكن قد يقال: لابدّ من استثناء بعض الحالات فى محل الكلام، والالتزام بصدق الضرر فيها وشمول القاعده لها:

الحـاله الأولى: هى حاله الأموال العامّه، وما يُعبّر عنه بالمشتركات التى يثبت فيها حق لكل أحـد فى الانتفاع بها والاسـتفاده منها، كالمياه، والمراعى ....الـخ. هذه المشتركات يثبت حقٌ لكل فردٍ من المسـلمين فى الانتفاع بها، فإذا فرضـنا أنّ شـخصاً ما انتفع بهـذه الأرض على نحو منع غيره من الانتفـاع بهـا كمـا هو الحال فى الحـديث الشـريف المتقـدّم فى منع فضل الماء، حيث كان تفسيره الأقرب أنّ مالك الماء كان يمنع فضل الماء، فيمنع الكلأ، والكلأ من المشتركات التى لكل أحدٍ حق فى أن يستفيد منها، لكن هذا يملك الماء، فإذا منع الماء، فسوف يمنع الآخرين من الاسـتفاده من حقّهم؛ لأنّ الحيوان إذا رعى يحتاج إلى الماء، فإذا مُنع المـاء لا يسـتطيع أن يرعى، فيضـطرون إلى الانتقال إلى مرعى آخر، فيُحرمون من الاسـتفاده من هـذا المال المشترك، هنا لا يوجـد نقص بمعنـاه الحقيقى، حيث لم يُلحق النقص بـأموالهم، وإنمـا منعهم من الانتفـاع، يعنى عـدم نفع، لكن عـدم النفع حيث أقترن بوجود مقتضٍ للنفع وهو كون الأـرض مشتركه ومن الأـموال العـامّه ويثبت فيهـا حق الانتفـاع لكـل أحـدٍ، كأنّ هـذا بمثابه المقتضـى للنفع، ومالـك المـاء منعهم من ذلك، أو احتكر المرعى كلّه، ومنع الغير من ذلك، هنا الظاهر صـدق الضـرر ويشـمله الحـديث، وكما قلنا أنّ الحـديث طُبّق فى تلك الروايه على حاله من هذا القبيل وهى حاله منع فضل الماء، فمُنع من ذلك تطبيقاً لحـديث (لا ضـرر ولا ضـرار) والوجه فى ذلك هو أنّه فى هـذه الحاله عنـدما يثبت حق للإنسان فى الانتفاع بشـىءٍ؛ حينئـذٍ هـذا يكون بمرتبه أعلى من مسأله التاجر الـذى يهيأ مقـدمات الربـح، فهذا يثبت له حق فى أن ينتفع بهذا المرعى وهذه الأرض، فيأتى شخص ويمنعه من الانتفاع بحقه، وهـذا ضـرر عرفاً، ولا إشـكال فى صـدق الضـرر عليه، والحديث أيضاً يشـمله بلا إشكال وبلا توقف، فـإذا التزمنـا بـالحرمه التكليفيه نلتزم هنـا بـالحرمه التكليفيه، فيكون قـد فعل حراماً، وإذا التزمنا بالمعانى الأخرى للحـديث أيضاً يُلتزم بها فى محل الكلام. هذا مورد.

يُضاف إلى ذلک أنّ هذا المورد الأول يکون واضحاً ويتأکد جداً فيما إذا فرضنا أنّ المال المشترک کان بطبيعته وبلا أى إعمال عنايه يقتضى أن يستفيد منه زيد من الناس، کما لو کان هذا الماء بطبيعته يمر ببستان زيد وبدون تدخّل من زيد، هنا يکون المقتضى أأکد وأوضح، فلو فرضنا أنّ شخصاً آخر منع الماء أن يمر ببستان زيد بأن حوّل مجرى الساقيه إلى بستانه ــــــــ مثلًا ــــــــ هذا يصدق عليه الضرر بلا إشکال؛ بل يکون صدق الضرر أوضح.

على کل حال، فى هذه الحاله، سواء کانت حاله خاصه من هذا القبيل، أو المشترکات العامه، منع من له حق الاستفاده بهذا المال العام من الاستفاده والانتفاع يُعد نقصاً وضرراً بلا إشکال، ويشمله الحديث أيضاً بلا إشکال.

الحاله الثانيه: حاله تخلّف الشروط الضمنيه أو المصرّح بها فى العقود المعامليه، ليس دائماً تخلّف الشرط الضمنى أو المصرّح به يوجب الضرر بمعنى النقص، فقد لا يوجب الضرر بمعنى النقص الحقيقى، کما لو عقد امرأه واشترط فى ضمن العقد أن تکون هاشميه، فتخلّف هذا الشرط وتبيّن أنّ هذه المرأه ليست هاشميه، قالوا بثبوت الخيار له فى هذه الحاله، ويستدلون على ثبوت الخيار له بقاعده(لا ـ ضرر) مع أنّه هنا لا يوجد نقص بمعناه الحقيقى حيث لم يلحق النقص بشىء من أمواله ولا ببدنه، وإنّما تخلّف الشرط، هنا اعتبروا تخلف الشرط ضرراً، وطبّقوا قاعده(لا ضرر عليه) عليه، واستنتجوا من تطبيق القاعده عليه ثبوت الخيار للشخص الذى اشترط هذا الشرط فى العقد. هذا المعنى يمکن ربطه بما ذکرناه أولاً وهو أنّ هذا يعتبر نقصاً بلحاظ الغرض الذى يرتبط بذلک الشىء، يعنى هذا ضرر لهذا الشخص الذى عقد واشترط هذا الشرط؛ لأنّه له غرض بهذا الشرط، فعندما يتخلّف هذا الشرط ولا ـ يحصل هذا الغرض؛ عندئذٍ يقال بأنه تضرر وحصل النقص، وهذا النقص ليس ناقصاً مطلقاً، وإنما هو أشبه بالنقص الإضافى الذى ذکرناه فى مسأله التاجر بقطع النظر عن النکته الثانيه، فالتاجر عندما لا يربح، فهذا نقص إضافى وليس حقيقياً، يعنى بالإضافه إلى غرض التاجر من التجاره، فغرض التاجر من التجاره هو الاسترباح، فعندما لا يحصل الربح يقال أنّه تضرر، وما ذکرناه فى هذه الحاله هو من هذا القبيل لکن بشکل أوضح؛ لأنّ فى باب المعاملات هذا اشترط شيئاً إما ضمناً، وإمّا صراحه. إذاً: هو له غرض من هذا الشرط عندما يتخلف يقال: عرض له النقص والضرر بالإضافه إلى کونه عاقداً مشترطاً. کما قيل هناک بحصول الضرر للتاجر عرفاً بالإضافه إلى کونه تاجراً له غرض من التجاره وهو الاسترباح، فعندما لا يحصل الربح، يقول العرف بصدق الضرر حينئذٍ، لکن هنا فى الحاله الثانيه لا إشکال فى صدق الضرر؛ ولذا لا إشکال عندهم فى الاستدلال على ثبوت الخيار بقاعده(لا ـ ضرر) مع أنه لا يوجد نقص بمعناه الحقيقى کما قلنا، وإنما الموجود هو تخلّف الغرض، وتخلّف الغرض أشبه بتخلّف النفع وعدم الربح، مع ذلک اعتبر ضرراً وطُبّق الحديث عليه وأثبتوا الخيار له تطبيقاً لقاعده(لا ضرر) فى هذا المورد.

ص: ۵۷۱

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

من جمله الأبحاث التی ترتبط بتحديد مفاد ماده (ضرر) هو أنّ الضرر يصدق علی نقص المال ونقص البدن والنفس بشكل واضح ولا تشكيك فی ذلك، لكن صدقه علی العرض الذی هو أحد الأشياء التی عُطفت علی المال والنفس، قد لا يكون واضحاً، وذلك باعتبار أنّ نظر الإنسان إلی عرض شخصٍ كزوجته أو ابنته أو أخته لا يُحدث نقصاً فی العرض، بالنسبه للمال إذا أحدث نقصاً فيه، فأنّه يعتبر ضرراً، أمّا بالنسبه إلی العرض، فهذا لا يحدث نقصاً فی العرض حتی يصدق أنه ضرر، ومن هنا قد يقال: لابدّ من حذف هذا المعطوف الذی هو العرض، ويُقتصر فقط علی أن يقال: إنّ الضرر هو عباره عن النقص فی المال أو النفس أو البدن.

قد يجاب عنه: بأنّ مجرّد النظر إلی عرض شخص لا يسبب نقصاً فی العرض حتی إذا كان محرماً، لكنه لا يسبب نقصاً، فلا يُعد ضرراً، لكنه إذا استلزم سلب حقٍ من حقوق الإنسان تجاه عرضه وكرامته؛ فحينئذٍ يصدق عليه الضرر بلحاظ ذلك، يعنی بلحاظ أنه يوجب سلب حقٍ من الحقوق الثابته للإنسان بلحاظ عرضه وكرامته واعتباره، فيصدق النقص بهذا اللحاظ، ويصدق الضرر أيضاً بلحاظ ذلك.

لكنّ هذا الجواب غير واضح، باعتبار أنّ النظر إلی عرض الإنسان بالنتيجه لا يسبب نقصاً فی عرضه. نعم، هو تجاوز علی حقه، عدم مراعاه لهذا الحق الثابت بالنسبه إلی العرض، لكنّه ليس نقصاً فی العرض حتی يصدق الضرر، هناك فرق بين أنّ هذا الشخص لا يراعی حق الإنسان تجاه شیء، وبين أن يلحق نقصاً فی ذلك الشیء نظير الكتاب الذی يأخذه الإنسان من دون إذن مالكه، لكن تصرّفاً لا يلحق نقصاً فی ذلك الكتاب، فقط يطالع الكتاب ويرجعه إليه، هذا لم يحدث نقصاً فی الكتاب. نعم، هو لم يراعِ حق الإنسان فی ماله بأن لا يجوز للغير أن يتصرّف فيه بغير أذنه، هذا حق للإنسان تجاه ما يملك، وهذا تجاوز علی هذا الكتاب ولم يراعِ حق مالكه، فاستفاد من هذا الكتاب من دون أذنه، لكن هل يُعد هذا نقصاً فی الكتاب علی غرار النقص فی المال والنقص فی البدن ؟ لا ليس كذلك، مجرّد أن الإنسان ينظر إلی زوجه الغير، أو إلی أخته، هذا حرام لكنّه لا يُلحق نقصاً فی العرض علی غرار الضرر الذی يحصل عندما يكون ما يفعله الشخص يلحق نقصاً فی المال وفی أعضاء البدن، هذا لا يُلحق نقصاً فی العرض، وإنّما هو عدم مراعاه لحقوق الإنسان، لكن ليس كل عدم مراعاه لحق من حقوق الإنسان يعتبر نقصاً فی الشیء. علی كل حال من الصعب جداً أن نلتزم بأنّ النظر إلی عرض الغير يوجب نقصاً فی عرضه حتی يصدق الضرر، فيقال: أنّ الضرر هو عباره عن النقص فی المال، أو فی البدن، أو فی العرض بحيث يُراد به أنّ نظر الإنسان إلی الأجنبيه يوجب نقصاً فی العرض.

ص: ۵۷۲

لكن حل المسأله هو أنّ النقص فی العِرض لا ينحصر مصداقه فی ما ذُكر، ولعلّ من يعطف العرض علی الأمور الأخری المذكوره لا ينظر إلی مثال النظر إلی عِرض الغير، وإنما هناك تجاوزات أخری تدخل فی باب العِرض قد تكون هی المنظوره

من قبیل الاعتداء علی عِرض الغیر بالزنا مثلًا، أو إقامه علاقه غیر مشروعه مع عِرض الغیر مع الإعلان عنها والتشهیر بها، لعل هذا هو المقصود، وفی هذه الحالات الظاهر تحقق النقص فی العِرض ولیس مجرّد عدم مراعاه لحقٍ من الحقوق؛ بل هذا یوجب عرفاً إلحاق نقصٍ فی العِرض، ومن الأمور المشهوره والواضحه أنّهم کانوا لا یریدون للشاعر أن یتشبب بنسائهم، التشبیب هو نوع من التشهیر بالعِرض وأمثاله، (۱) وهذا یُلحق نقصاً فی عِرضهم وفی کرامتهم، وکانوا یکرهون هذا ویحاربون الشاعر الذی یتشبب بنسائهم، فهنا یکون هناک نقص فی العِرض بحیث یشعر أنه قد امتُهنت کرامته، هذا التشبیب عندما یکون معلناً، أو إقامه علاقه غیر مشروعه مع العرض عندما یکون معلناً یُلحق نقصاً بالعرض، ولا مانع من صدق الضرر بهذا اللّحاظ وفی هذه الموارد، ولیست القضیه محصوره فقط فی النظر إلی عِرض الغیر، فیقال بأنّ هذا لا یوجب نقصاً فی العرض وإنّما هو عدم مراعاه لحقٍ من حقوق الإنسان؛ بل المقصود لعله هو ما یشبه ما قلناه، فهذا یعتبر نقصاً وامتهاناً لکرامه الإنسان وعِرضه، فالنقص حاصل فی أمثال هذه الموارد، فیمکن أن یکون عطف العِرض علی المال وعلی البدن بلحاظ ما إذا کان النقص فی العِرض یحصل بأمثال هذه الأمور التی ذکرناها، بحیث أنّ هذا الشخص عندما یُشبب بزوجته أو بأبنته هو یتألم؛ لأنه یشعر أنّ کرامته هُدرت، ونحن لا نرید بالنقص إلاّ هذا.

۱- لسان العرب، ابن منظور، ج۱، ص۴۸۱.

هناك أيضاً مسأله أخرى بُحثت هنا، وهى مسأله أنّ التقابل بين الضرر وبين النفع هل هو من التقابل بين الملكه والعدم كما يقول صاحب الكفايه(قدّس سرّه) ؟ أو هو من قبيل التقابل بين الضدين كما ذهب إليه السيد الخوئى(قدّس سرّه) ؟ قبل ذلك لابدّ من بيان شىءٍ، وهو اساساً فرض التقابل بين الضـرر وبين النفع الظاهر أنّ فيه نوع من المسامحه، باعتبار أنّ النفع مصدر وما يقابله هو الضـرّ لا الضرر، والضرر هو النتيجه وحاصل المصدر ويُعبّر عنه بـ (اسم المصدر)، فالضرر هو حاصل الضر، والمنفعه هى التى تكون حاصل النفع، فالنفع مصدر، والضـر مصدر، وحاصل النفع هو المنفعه، وحاصل الضـر هو الضرر، فإذاً: الضرر هو أسم مصـدر وما يقابله هو المنفعه، فجعل التقابل بين الضـرر الـذى هو أسم مصدر، وبين النفع الذى هو مصدر فيه نوع من المسامحه، فينبغى أن يُجعل التقابل بين الضـرر وبين المنفعه، فيقال: ما هو نوع التقابل بين الضـرر وبين المنفعه ؟ هل هو من تقابل الضـدّين، أو هو من تقابل الملَكه وعـدمها. الآيه الشـريفه تقول:(وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا). (۱) فجعل النفع فى مقابل الضـر، لكن ما يقابل الضرر هو المنفعه لا النفع. قد يقال أنّ المسأله ليست بهذه الدقّه، وأنّ الضرر وإن كان أسم مصدر، لكنّه قد يستخدم فى المصدر، والأمر سهل من هذه الجهه.

قلنا أنّ صاحب الكفايه(قدّس سرّه) قال أنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكه وعدمها، ومقصوده أنّ النفع هو ملكَه والضرر هو عباره عن عدم النافع، لكن لا عدم النفع مطلقاً، وإنّما هو عدم النفع فى المورد القابل للنفع، أمّا إذا لم يكن المورد قابلاً للنفع فالنقيصـه فيه لا يطلق عليها أنها ضـرر، كما أنّ العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، وإنما عدم البصر فى المورد القابل للبصر، أمّا إذا لم يكن قابلاً للبصر، فبفقده البصر لا يُسمّى أعمى.

۱- الفرقان/السوره۲۵، الآیه۳.

المحقق الأصفهانی(قدّس سرّه) أورد علی صاحب الکفایه(قدّس سرّه) فی حاشیته (۱) بأنه یسلّم أنّ الضرر هو أمر عدمی، لکنه ناقش صاحب الکفایه(قدّس سرّه) فی جعل التقابل بین الضرر الذی هو أمر عدمی وبین النفع الذی هو أمر وجودی، تقابل الملکه والعدم. یقول: الضرر هو عباره عن انتفاء ما یکون للشیء من الکمال والفائده، وهذا معناه أنّه یعتبر أنّ الضرر هو عدم لهذا المقدار وتلک المرتبه من الفائده والکمال أو نقصها، فالضرر هو أمر عدمی، لکنه عدم لهذه المرتبه من الکمال والفائده، لکن النفع هو عباره عن الزیاده الحاصله علی تلک المرتبه من الکمال والفائده، ویقول: من هنا یظهر عدم صحه ما ذهب إلیه صاحب الکفایه(قدّس سرّه)؛ لأنّ الضرر لیس هو عباره عن عدم تلک الزیاده التی یصدق علیها أنها نفع، وإنّما الضرر هو عباره عن عدم المرتبه التی یُفرض وجودها قبل الزیاده، یعنی الشیء فی حالته الطبیعیه له مرتبه من الکمال والفائده، إذا نقصت هذه المرتبه أو ارتفعت یصدق الضرر. إذاً: الضرر هو عدم هذه المرتبه من الکمال والفائده، والنفع لیس هو هذه المرتبه من الکمال والفائده، وإنّما هو عباره عن الزیاده علی تلک المرتبه من الکمال والفائده، والضرر لیس هو عدم تلک الزیاده حتی یکون التقابل بینهما تقابل الملَکه والعدم، وإنّما هو عدم شیء آخر، وهذا لا یحقق ان یکون التقابل بینهما تقابل الملَکه والعدم، لأنّ المفروض فی هذا التقابل أن یکون العدم هو عدم تلک الملَکه لا عدم شیء آخر، الضرر فی محل الکلام سیکون عدماً لشیء آخر لا للملکه، فالملکه هی عباره عن النفع ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ فیجب أن یکون العدم هو عدم تلک الملکه لا أن یکون عدماً لشیءٍ آخر، والضرر فی المقام هو عدم للزیاده علی تلک المرتبه ولیس عدماً لتلک المرتبه.

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، الشیخ محمد حسین الأصفهانی، ج۴، ص۴۳۶.

وبعباره أكثر وضوحاً: يقول أنّ الضـرر ليس هو عـدم النفع؛ لأنّه ليس هو عباره عن عدم الزياده التی يصدق عليها النفع، وإنما هو عـدم مرتبه خـاصه من الكمـال والفائـده، هـذا يصـدق عليه أنه ضـرر، فاستشـكل فی كون التقابـل بينهما هو من قبيل التقابل بين الملكه والعدم.

يمكن أن يقال: أنّ صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه) قـد يكون ملتفتاً إلى هذه الجهه، وإنّما إدّعى أنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكه والعدم، باعتبار أنّ العدم الذی هو الضرر لا يصدق إلاّ فی المورد القابل للنفع، لاحظ هذه الزاويه عندما ذكر أنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكه والعـدم، هذه الناحيه موجود فی العمى والبصـر أيضاً، بمعنى أنّ العمى هو عباره عن عدم البصـر فی الموضع القابل للبصـر، أمّا إذا لم يكن الموضع قابلاً للبصـر، فلا يصـدق على عـدمه أنه عمى، من هذه الناحيه يقول أنّ هذه الناحيه موجوده فی محل الكلام، بمعنى أنّ الضـرر لا يصـدق على موردٍ إلاّ إذا كان هذا المورد يصدق على الزياده فی كماله النفع. وأمّا إذا فرضـنا أنّ المورد لم يكن يصـدق على الزيـاده فيه النفع، يقول حينئـذٍ لا يصـدق على النقيصه فيه الضـرر كما هو الحال فی التراب وفی المـاء وأمثـال هـذه الأمور، لا يصـدق على الزياده فيه أنها نفع، فالنقيصه فيه أيضاً لا يصـدق عليها الضـرر، فمن هـذه الناحيه هی تشـابه العمى والبصـر وإن كـان هناك فرق بينهما من الجهه التی أشار إليها المحقق الأصـفهانی(قـدّس سـرّه) وهی أنّ العمى هو عـدم للملكه، أی عـدم البصـر، والضـرر ليس عـدمٌ للملكه، أی عـدم المنفعه، وإنما هو كما قلنا عدم للمرتبه الخاصه من الكمال والفائـده وليس هو عـدم للزياده فی الكما والفائده؛ لأنّ النفع لا يصدق إلا بالزياده على المرتبه الاعتياديه، فالضـرر ليس هو عدم تلـك الزيـاده، بينمـا العمى هو عـدم نفس الملكه، يبقى هـذا الفرق بينهمـا، لكن قـد يكون هو لا حظ تلك الجهه فی دعوى أنّ التقابـل بينهمـا هـو تقابـل الملكـه والعـدم. هـذا المطلـب لتـوجيه كلام صـاحب الكفـايه(قـدّس سـرّه) ودفـع إشـكال المحقق الأصـفهانی(قـدّس سـرّه) هـل هو تام، أو لا ؟ يمكن التشـكيك فی هـذا الجواب، باعتبار أنّ الضـرر يصـدق حتى مع عـدم قابليه المورد لصـدق المنفعه، يعنی لاـ يُشترط فی صـدق الضـرر قـابليه المورد لصـدق المنفعه، ولو بلحـاظ الزيـاده، فی بعض الأحيان يصـدق الضـرر حتى مع عـدم قابليه المورد لصـدق المنفعه؛ وحينئذٍ حتى من هذه الجهه لا نسـتطيع أن نقول أنّ التقابل بينهما هو من قبيـل تقابـل الملكه والعـدم، إذا لاحظنا الأضـرار الصـحيه أو الاقتصاديه نلاحظ صـدق الضـرر مع عـدم قابليه المورد لصـدق المنفعه، يعنی نقص فی حاله معينه فی صـحه الإنسان يصدق فيها الضرر، لكن ليس معلوماً أنّ الحاله الاعتياديه فی صحه الإنسان يصـدق عليهـا المنفعه، قـد يصـدق الضـرر على النقص فی صـحه الإنسـان من جهه من الجهـات من دون أن يكون المورد قـابلاً لصـدق المنفعه على الزياده، وقـد تكون الزياده فی بعض الأحيان مضـرّه، فی الحالات الاقتصاديه كما لو افترضـنا انخفاض سـعر العمله فيصدق الضـرر، لكن إذا ارتفع سـعر العمله ليس من المعلوم أنه نفع؛ بل قد يكون ضـرراً، فيصدق الضرر على النقيصه من دون أن يكون المورد قابلاً لصدق المنفعه، فی بعض الأحيان قد لا يكون المورد قابلاً لصدق المنفعه ومع ذلك يصدق الضـرر، وهـذا معناه أنّه لا يعتبر فی صـدق الضـرر قابليه المورد لصدق المنفعه، فحتى هذه الجهه التی حاولوا أن يقولوا يُلحق المقام بباب الملكه والعدم أيضاً غير موجوده، يعنی لا الضرر هو عدم الملكه، يعنی عدم المنفعه، الضرر ليس عدم المنفعه، المنفعه هی عباره عن الزيـاده الحاصـله فی درجه الكمـال، والضـرر ليس هو عـدمها. هـذا من جهه يفترق عن العمى والبصـر، وأيضاً لا يُشترط فی صـدق الضـرر قابليه المحل والمورد لصـدق المنفعه، فی بعض الأحيان قد يصدق الضـرر من دون أن يكون المورد قابلاً لصدق المنفعه وهناك أمثله كثيره عليه، فإلحاقه بالتقابل بين الملكه والعدم فيه هذه النقطه .

نعم، لا إشكال فى أنّ المعتبر فى صدق الضرر قابليه المورد لتلك الدرجه من الكمال التى تكون موجوده فى الحاله الاعتياديه، هذا لابدّ منه، أن يكون المورد قابلاً ـ لأن يكون فيه كمال فى حالته الاعتياديه، يعنى قبل النقص هو كامل، أو فيه درجه من الكمال، فإذا نقص يصدق الضرر، فى قبال ما إذا كان الشخص قبل النقص أصلاً لا كمال فيه، على هذا الأساس يمكن أن نقول عدم صدق هذا فى مثال التراب والماء؛ لأنّ التراب قبل النقص ليس فيه درجه من الكمال، فعلى نقيصته لا يصدق الضرر، كما أنه على زيادته لا يصدق المنفعه. إذاً: لا يُشترط فى صدق الضرر قابليه المورد لصدق المنفعه، لكن يُشترط فيه أن يكون المورد فيه درجه معينه من الكمال والفائده فى حالته الاعتياديه، قبل الزياده وقبل النقيصه هو له درجه من الكمال. هذا لابدّ منه حتى يكون نقصه ضرراً وزيادته منفعه، وعلى هذا الأساس يتضح الجواب عن النقض بمثال التراب، يعنى عدم صدق الضرر هناك لا لأجل أنّ الضرر يعتبر فيه قابليه المحل للزياده(للنفع) ، وإنما باعتبار أنه يشترط فيه أن يكون المحل قابلاً لأن يكون فيه درجه من الكمال فى حالته الاعتياديه قبل النقيصه وقبل الزياده، والتراب ليس فيه درجه من الكمال، فلا يصدق على نقصانه الضرر ولا على زيادته المنفعه.

من هنا يظهر أنّ التقابل بينهما ليس تقابل الملكه والعدم، فيأتى الاحتمال الآخر فى المسأله، وهو أنّ التقابل بينهما هو تقابل الضدين، الإشكال الذى ذكره المحقق الأصفهانى(قدّس سرّه) على التقابل بين الضدين هو أنّ الضرر أمر عدمى وليس أمراً وجودياً، فلا يكون التقابل بينه وبين النفع من تقابل الضدين، الضدان هما أمران وجوديان متنافيان، والضرر ليس أمراً وجودياً؛ بل هو أمر عدمى، فلا يصح هذا الكلام.

ص: ۵۷۷

وجوابه: أنّ الضـرر ليس أمراً عدمياً؛ بل هو أمر وجودى يُنتزع من نقصان الشـىء عن درجه الكمال الطبيعيه التى ينبغى أن يكون عليها ذلك الشيء، فيكون التقابل بينه وبين النفع هو تقابل الضدين لا تقابل الملكه وعدمها .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الأمر الثانى: ويقع الكلام فيه فى مفاد الهيئه الإفراديه للكلمات الوارده فى القاعده، فى الأمر الأول تكلمنا عن معنى ماده الكلمات والتى هى (ض ر ر) الآـن نتكلّم فى مفاد الهيئه، لكن ليس المقصود الهيئه التركيبيه للجمله كلّها ــــــــ هـذا سيأتى بحثه إن شاء الله ــــــــ وإنّما الهيئه الإراديه للكلمات الوارده فى القاعده، يعنى هيئه كلمه(ضـرر) وهيئه كلمه(ضـرار). أنّ الضرر كهيئه ما هو مدلولها وضرار كهيئه ما هو مدلوله.

بالنسـبه إلى الضـرر، الضـرر بهيئته لا بمادته، الظاهر أنّه أسم مصـدر وليس مصـدر، يعنى ليس هو معنى مصدرى، وإنما هو اسـم مصـدرى، والفرق بين المصـدر وأسم المصدر المعروف أنّ الفرق هو أنّ المصدر يدل على ذات المعنى، فيدل على نفس الفعل الصادر من الفاعل، أمّا أسم المصـدر، فهو حاصل هـذا المعنى المصـدرى ونتيجته. على هـذا الساس فرّقوا بين الوضوء والتوضؤ، وبين الغُسل وبين الاغتسال، وبين الضرّ وبين الضـرر كما تقـدّم، وبين النفع وبين المنفعه، (النفع، الضـرّ، التوضؤ، الاغتسال) هـذه كلّها مصادر؛ لأنّها تدل على الفعل الحاصل من الفاعل، هذا هو الفرق المعروف والمشهور بين المصدر وأسم المصدر.

هناك رأى آخر يفرّق بينهما بأنّ المصدر يتضـمن نسبه تقييديه، غايه الأمر أنّ هذه النسبه ليست نسبه تامّه، وإنما هى نسبه ناقصه على غرار النسبه الموجوده فى الأوصاف وأمثالها، (زيـد العادل) هـذه نسـبه غير تامّه، المصـدر يـدل على ذات المعنى، لكن مع نسبه تقييديه ناقصه، وأمّا أسم المصدر، فهو عباره عن نفس المعنى من دون نسبه إطلاقاً. فكلٌ منهما يدل على المعنى، لكن هذا المعنى مرّه يقترن بنسبه ناقصه، فيكون هو المصدر، ومرّه لا يقترن بنسبه ناقصه، فيكون هو أسم المصدر. مره يقال(علمت علماً) هـذا العلم(علماً) لا يتضـمن نسـبه، فهـذا يكون هو أسم المصـدر، ومره نقول(علم زيـدٍ أوسع من علم غيره) هذا العلم هو نفسه، لكنّه تضـمّن واشـتمل على نسبه إلى فاعل(علم زيـد) فهذا هو الذى يكون مصدراً. هذا هل هو عباره عن الفرق الأول المعروف والمشهور، أو شيء آخر غيره يختلف عنه ؟

ص: ٥٧٨

يمكن أن يقال: أنه يرجع إلى الأول؛ لأنّ المصدر حسب المعنى الأول المعروف يدل على نفس الفعل الصادر من الفاعل، وعلى الـوجه الثـانى فى التفريق يـدل على المعنى الملحوظ فيه النسـبه، تقريباً همـا شـىء واحـد؛ لأننـا إذا قلنـا أنّ المصـدر على الرأى المعروف هو عباره عن ذات الفعل الصادر من الفاعل، عباره(الصادر من الفاعل) هى التى تمثل النسـبه، أن يُفترض فيه نسبه فعل إلى فاعـل، لتكن نسبه تقييـديه وناقصه، لكن افتُرض فيه نسـبه فعلٍ إلى فاعل، كالتوضؤ، والاغتسال، فقولهم : المصـدر هو نفس الفعل الصادر من الفاعل يمكن إرجاعه إلى أنّه يشـتمل على نسبه، ولكن تاره نعبّر عنه بأنه(يشـتمل على نسبه) وتارةً نقول(يدل

على نفس الفعل الصادر من الفاعل). هذا بالنسبه إلى المصدر.

وأمّا بالنسبه إلى اسم المصدر، الرأى الأول كان يقول: أسم المصدر هو حاصل المعنى المصدرى ونتيجته، بينما الرأى الثانى يقول: أسم المصدر هو الذى يدل على ذات المعنى بلا نسبه، ومن دون أن تُلحظ فيه النسبه، وأيضاً يمكن إرجاعه إليه، بالنتيجه حاصل المعنى المصدرى هو عباره عن ذات المعنى من دون أن تُلحظ فيه النسبه، وإلا إذا لوحظت فيه النسبه يكون مصدراً، يعنى يكون هو عباره عن المعنى الصادر من الفاعل، وهذه نسبه، فعندما يقال أنّ أسم المصدر هو حاصل المعنى المصدرى ونتيجته لابدّ أن يكون هذا الحاصل هو ذات المعنى الذى لا تُلحظ فيه النسبه، ولا يقال: هو عباره عن المعنى الصادر من الفاعل، يعنى لو حظت فيه النسبه، فيكون مصدراً. على كل حال، الأمر لا تترتب عليه ثمره عمليه، لكن يمكن إرجاع المعنى الثانى إلى المعنى الأول.

فيما يرتبط بالضرر، الضرر بصيغته الظاهر أنّ المراد به أسم المصدر لا المصدر، سواء قلنا أنّ الفارق بينهما هو الأول، أو قلنا أنّ الفارق بينهما هو الثانى، وذلك باعتبار أنّ ما يُفهم من الضرر هو حاصل المعنى المصدرى، أو ذات المعنى الغير ملحوظ فيه النسبه، نفس المعنى، فالظاهر أنّ الضرر هو أسم مصدر. هذا بالنسبه إلى كلمه(الضرر).

ص: ۵۷۹

أما كلمه(الضرار)، فهی أیضاً من حیث الصیغه الإرادیه لهذه الکلمه ذُکرت فیه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن یکون الضرار مصدراً علی وزن (فِعال) من الثلاثی المجرّد، یعنی من(ضرّ)،نظیر کتب کتاب، حسب حساب، قام قیام، وأمثاله، فیقال: ضرّه، یضرّه، ضرار.

الاحتمال الثانی: أن یکون الضرار مصدراً للفعل المزید (فاعل) المأخوذ من الثلاثی المجرّد، ویدل علی المفاعله، تقول: ضارّه، یضارّه، ضرار.

بناءً علی الأول یکون(الضرار) مصدر آخر للفعل الثلاثی المجرّد، والمصدر الأول هو(الضرّ)، ضرّه، یضرّه، ضرّاً، أو ضرار. بینما علی الاحتمال الثانی أیضاً یکون مصدراً لضارّ، وهو أیضاً مصدر آخر لضارّ؛ لأنّ له مصدر آخر وهو(المضارّه) تقول: ضرّه، یضارّه، ضرار، أو مضاره، فکل من المضاره، والضرار یکون مصدراً لهذا الفعل المزید المأخوذ من الثلاثی المجرّد. هذان احتمالان فی صیغه(ضرار) .

کلمه(ضرار) علی الاحتمال الأول فیها احتمالات:

الاحتمال الأول: أن تکون بمعنی الضرّ والضرر؛ لأننا قلنا أنّ الفرق بین الضرّ والضرر هو الفرق بین المصدر وأسم المصدر، وقد تقدّم سابقاً أنهما مثل الإیجاد والوجود، یختلفان اعتباراً ولا فرق بینهما فی الخارج، فیکون المراد بالضرار علی هذا الاحتمال هو الضرر، ویفید نفس ما یفیده الضرر.

الاحتمال الثانی: أن یکون بمعنی الضرر لکن مع اشتماله علی إضافه، یعنی فیه خصوصیه یفترق بها عن الضرر، هذه الخصوصیه تاره نقول أنها عباره عن الشدّه والتأکد کما قیل، وأما أن یقال أنّ هذه الخصوصیه هی عباره عن التعمّد والقصد، بینما الضرر لیس فیه حیثیه التعمّد، وبهذا یفترق عن الضرر.

الاحتمال الثالث: علی تقدیر أن یکون مأخوذاً من الثلاثی المجرّد، أن یکون بمعنی فعل الأثنین، بالرغم من أنه مأخوذ من الفعل الثلاثی المجرّد، لکنّه فسّر بهذا، والذی ذکر هذا المعنی هو ابن الأثیر فی النهایه الأثیریه فی ماده ضرر، قال:(والضرار فعال من الضرّ، أی یجازیه علی إضراره بإدخال الضرر علیه، والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الأثنین). (۱) قد یُفهم من هذه العباره أنّ الضرار المأخوذ من الضر یکون عباره عن فعل الأثنین. هذا إذا کان مأخوذاً من الثلاثی المجرّد.

۱- النهایه فی غریب الحدیث والأثر، ابن الأثیر، ج۳، ص۸۱.

أمّا إذا كان مأخوذاً من الفعل المزید فیه المأخوذ من الثلاثی المجرّد، هذا أیضاً فیه احتمالان:

الاحتمال الأول: أنّ یكون بمعنی فعل الأثنین من(ضارّ، ضرار) ولیس من ضرّ ، وقلنا أنّ هناک مصدر آخر هو(مضارّه) ویدخل فی باب المفاعله، فیقال أنّ معناه هو فعل الأثنین، یعنی هذا یوقع الضرّ بهذا، وهذا أیضاً یوقع الضر بهذا....وهكذا، من قبیل قاتل، وضارب.

الاحتمال الثانی: أن یكون بمعنی تعمّد الضرر وتقصدّه، أن لا یكون المقصود بالضرار حتی إذا كان مأخوذاً من(ضار) هو فعل الأثنین والمشاركه، وإنما یكون المقصود به هو تعمّد الضرر.

هنا ذكروا أنه ینبغی استبعاد الاحتمال الأول، وهو أن یكون الضرار فی الحدیث الشریف بمعنی الضرر، واستبعاده یكون علی أساس أنّ هذا فیه تكرار فی الحدیث وركه فی التعبیر؛ لأنّه بناءً علیه سوف یكون معنی الحدیث هو(لا ضرر ولا ضرر)، وهذا من قبیل أن یقول(ما رأیت بشراً ولا إنساناً).

أمّا الاحتمال الثانی الذی هو أن یكون الضرار هو فعل الأثنین، فقد لوحظ علیه:

الملاحظه الأولی: أنّه لا یتناسب مع بعض الروایات التی تتحدث عن قصه سمره بن جندب؛ لأنّها استخدمت هذه الصیغه، والحال أنّه فی قصه سمره لا توجد مشاركه، ولیس هناک فعل الأثنین ولا توجد مضاره من الطرفین، وإنّما هناک ضرر علی الأنصاری من جانب سمره بن جندب، لكن لا یوجد ضرر من قبل الأنصاری یلحق بسمره، فالضرر من طرفٍ واحد لا من طرفین، فلا یتحقق معنی المشاركه ولا یصح أن نقول أنّ الضرار هو فعل الأثنین. وفی مقام تطبیقه علی روایه سمره بن جندب فی بعض الروایات استُعمل صیغه(المضارّه) فی روایه (إنّک رجل مضار) من المفاعله، فإذا كان المراد به هو فعل الأثنین، فلیس هناک فعل أثنین فی المقام. غایه الأمر أنّ الروایه التی ورد فیها هذا التعبیر غیر تامه سنداً.

ص: ۵۸۱

قد يقال: نحن غير معنيين بهذه الروايه، وكل الروايات الصحيحه التى تحدثت عن قصه سمره بن جندب ليس فيها (مضاره) ولا فعل من طرفين، وإنما فيها فعل واحد يصدر من قبل سمره فى حق الأنصارى.

ولكن الروايات طبّقت القاعده عليها. هذا وحده لا يمكن أن نعتمد عليه كشاهد على أنّ معنى المشاركه غير مراد، لاحتمال أن يكون النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) طبّق الحديث على هذا المورد بلحاظ(لا ضرر) وليس بلحاظ(لا ضرار)، ونحن كلامنا فى لا (ضرار). صحيح أنه استخدم العباره كلها، لكن تقدّم سابقاً أنّ القاعده عُرفت بهذا فيحصل تطبيق للحديث على هذا المورد، لكن يوجد احتمال أنّ التطبيق ليس بلحاظ كلمه(لا ضرار) حتى نقول أنّ كلمه(لا ضرار) طُبّقت على المورد، والمورد ليس فيه مشاركه، فنستبعد أن يكون المراد ب(الضرار) فى الحديث الشريف هو فعل الأثنين، بخلاف هذه الروايه، حيث طبّقت هذه الصيغه عليه(أنّك رجل مضار) من باب المفاعله، والحال أنّ الضرر لم يصدر إلاّ منه، فهذا يمنع أن نفسّر الضرار فى الحديث باعتبار هذا التطبيق وهذه الروايه، بأنّه عباره عن فعل الأثنين، لكن قلنا أنّ الروايه غير تامه سنداً.

الملاحظه الثانيه: أن يقال أيضاً يلزم منه التكرار كما قيل فى ما إذا كان المراد بالضرار هو الضرر، هنا أيضاً يلزم التكرار، باعتبار أنّ كل واحد من الضررين يمكن نفيه بلا ضرر، فما الداعى إلى الإتيان بكلمه(لا ضرار).

بعباره أخرى: لو سلّمنا أنّ فى المورد هناك مضارّه من قبل الطرفين، هذا لا يستدعى أنّ نفسّر الضرار بالمشاركه؛ لأنّ كلمه(لا ضرر) كما تنفى هذا الضرر الصادر من هذا هى أيضاً تنفى الضرر الصادر من الآخر، فهى تنفى كلا الضررين، لكن لا باعتبار أنّ المضاره من طرفين، فغذا كانت(لا ضرر) تنفى كلاً من الضررين؛ فحينئذٍ لا ملزم لنا بتفسير(الضرار) فى محل الكلام بالمشاركه وفعل الأثنين.

ص: ۵۸۲

قـد يقـال: الضـرر إذا كـان صـادراً من الآـخر بعنوان الجزاء، يعنى صـدر ضـرر من سـمره بن جنـدب ابتـداءً، وصـدر الضـرر من الأنصارى من باب الجزاء، هنا لا يصح أن يقال أنّ (لا ضـرر) تكفى لنفى كلا الضررين ولا حاجه إلى (لا ضرار)؛ لأنّ الضرر هو عباره عن الضـرر الابتدائى، والضـرر الذى يحصل من باب المجازاه هو ضـرار وليس ضرر، وأحد تفاسير الضرار هو الضرر الذى يصـدر من باب المجازاه، وأنّ الضـرر فى قباله هو الصادر ابتـداءً. بناءً على هـذا لا نسـتطيع أن ننفى كلا الضـررين بلا ضـرر. هل يمكن الالتزام بهذا المطلب، أو لا؟ وهل هذا يخالف بعض النصوص الشرعيه من جواز مقابله الاعتداء باعتداء مثله ؟ وهل يمكن أن نلتزم بـأنّ لا ضـرار تشـمل الضـرر الصادر من باب المجازاه وتنفيه، أو تحرمه بناءً على القول بأنّ مفادها الحرمه التكليفيه كما تحرّم الضـرر الابتـدائى، أو لا يمكن أن نقول بـذلك باعتبارها مخالفه للنص القرآنى ؟ قد يقال أنّ عدم الالتزام بذلك يمنع من هـذا التطبيق. على كـل حـال الإيراد الثانى على افتراض أنّ معنى الضـرار هو فعل الأثنين هو أنّ تطبيقه فى بعض الموارد لا يخلوا من شـىء، مضافاً إلى إمكان الاستغناء عنه بلا ضرر؛ لأنّ لا ضرر وحدها تنفى الضرر الصادر من هذا الطرف، والضرر الصادر من الطرف الآخر؛ وحينئذٍ لا ملزم لنا بأن نفسّـِر الضرار بأنه عباره عن فعل الأثنين؛ بل يمكن تفسير بالتفسيرات الأخرى كتعمد الضرر كما تقدّم، أو شدّه الضرر كما سيأتى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

ذكرنـا فى الـدرس السـابق المعـانى المحتمله فى معنى(الضـرار) سـواء كـان مصـدراً للفعـل الثلاـثى، أو مصـدراً للفعـل المزيـد. وللوصول إلى نتيجه يقال: ننفى الاحتمالات المطروحه واحداً بعد واحد حتى نصل إلى الاحتمال المختار الذى هو أنّ الضرار هو عباره عن الضرر، لكن مع التعمّد والتقصّد.

ص: ۵۸۳

أمّا الاحتمال الأوّل: وهو أن يُراد به نفس الضرر بلا أى إضافه أو عنايه، فيرِد عليه محذور التكرار بلا فائده وفيه شىء من الركاكه والاستهجان، فيقال: لماذا عطف الضرار على الضرر بلا وغيّر الصيغه إلى صيغهٍ أخرى مع أنّ المراد به هو نفس ما يُراد بالضرر ؟! فلابدّ من استبعاد هذا الاحتمال.

أمّـا الاحتمـال الثـانى: وهو فعل الأثنين، فهو أيضاً يُستبعد باعتبار أنّ تطبيقه بناءً على بعض الروايات فى مورد الروايه غير ممكن؛ لأنّه لا توجـد مشاركه فى مورد الروايه، وإنّما هناك ضـرر صادر من أحـد الطرفين. هناك محاولات لتوجيه المشاركه فى قصّـه سمُره بن جندب، من قبيل أن يقال: أنّ سـمُره عندما ألحق الضـرر بالأنصارى، نفس إضـراره بالأنصارى هو أيضاً يلحقه اجتماعياً وعرفـاً؛ لأنه باعتباره أضـرّ به وكان الضـرر واضـحاً للناس، فهو أيضاً لحقه الضـرر، فيكون الضـرر متبادلاً، أو يقال شـىء من هـذا القبيل. والظاهر أنّ كلّ ما قيل فى هـذا المجال لإثبات تحقق المشاركه فى مورد هـذه الروايه غير تامّ؛ بل الصـحيح هو أنّ هناك ضرراً واحـداً صـادراً من قِبل سـمُره فى حق الأنصارى، وأنّ الأنصارى لم يصـدر منه ضـرر فى حقّ سـمُره؛ بل الروايه لا تقول أنّ الأنصارى منع سـمُره من الـدخول إلى عـذقه، وإنّما جاء إلى النبى(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) وشـكا إليه ذلك، فلا يوجـد فعل

الأثنين ولا المشاركه فی مورد الروایه، مضافاً إلی ما ذکرنا فی الدرس السابق من لزوم التکرار؛ لأنّ (لا ضـرر) تکفی لنفی الضرر من الجـانبین، فهی کمـا تنفی الضـرر الصـادر من هـذا، کـذلک تنفی الضـرر الصـادر من ذاک، إذن: (لاـ ضـرر) تکفی فی نفی الضررین من الجانبین؛ وحینئذٍ لا حاجه إلی کلمه (لا ضرار)، فتبقی بلا فائده؛ لأنّ الضرر من الطرفین یمکن نفیه بلا ضرر.

ص: ۵۸۴

أمّا الاحتمال الثالث: والـذی هو أن يكون المراد بالضـرار هو الضـرر مع الشدّه والتأكد، فهو أيضاً يلزم منه التكرار، باعتبار أنّ (لا ضرر) كما تنفی الضرر غير الشديد أيضاً تنفی الضرر الشديد، فكل ضررٍ، سواء كان شديداً، أو غير شديد هو منفی بلا ضرر.

وبناءً على هذا؛ حينئذٍ يتعيّن الاحتمال الأخير الذی هو أنّ معنی الضـرار هو نفس معنی الضرر مع التعمّد والتقصّد. بناءً على تفسير القاعـده بنفی الحكـم الضــرری، يُلاحـظ بـأنّ بعض الأحكـام هی أحكـام ضــرريه فی نفسـها، يعنی يلزم منهـا الضـرر فی بعض الحالاـت، فيكون هـذا حكماً ضـررياً، والقاعـده تشـمل هـذه الأحكام التی يلزم منها الضـرر وتنفيها من قبيل وجوب الوضوء، أو وجوب الغُسل فی بعض الحالات التی يكون فيها حرج أو ضرر، مثل هذه الأحكام تُنفی بقاعده (لا ضرر)؛ لأنّها أحكام ضرريه.

الذی يُلاحظ بعض الأحيان أنّ الفقهاء ينفون حكماً بقاعده (لا ضـرر) والحكم فی حدّ نفسه ليس ضررياً من قبيل السلطنه، الناس مسلّطون على أموالهم، فهذا حكم شرعی بلا إشكال، أصل هذا الحكم ليس ضررياً، لكن بعض المالكين يتعسّف فی تطبيق هذا الحكم لغرض الإضـرار بالغير، يعنی يسـتخدم هـذا الحكم الشـرعی الـذی هو فی حدّ نفسه ليس ضـررياً ويجعله وسـيلةً للإضـرار بالغير من قبيل الشـريك، ويريد شريكه أن يبيع، لكنّه لا يأذن فی البيع، ولا يأذن فی أن يؤجّر العين المشتركه وينتفعون بإجارتها، أو قـد لاـ يأذن حتی فی التصرّف فيها، يعنی يمنع شـريكه من كل أنحاء الانتفاع بالعين المشتركه، وهـذا اسـتخدام للحق لقاعـده السـلطنه، الإنسان مسـلّط على أمواله، لكن هـذا يقصـد بتطبيق هذه القاعده والالتزام بها الإضـرار بشـريكه. هذا هو الذی يُنفی بلا ضرار وليس بلا ضـرر، هنا لا تشـمله فقره (لا ضـرر)؛ لأنّ الحكم فی نفسه ليس ضـررياً، لكن فقره (لا ضـرار) حيث فسّرناها بناءً على تفسـيرها بأنّ الضـرار هو الضرر مع التعمّد والتقصّد، هذا يُنفی بلا ضرار، فيقال أنّ الحكم الشرعی حيث أنّ هذا جعله وسيله لكی يضـر شـريكه مع قصـد وتعمّـد لـذلك؛ لذا يكون هذا الحكم منفياً بلا ضـرار، فلا ضـرر تنفی الأحكام الضـرريه، وهی غير شامله لمحل الكلام؛ لأنّ المفروض فی محل الكلام أنّ الحكم ليس ضـررياً، لا ضـرار تشمل هذه الحالات التی لا يكون الحكم فيها ضـررياً، لكن الإنسان يسـتخدم هذا الحق للإضـرار بغيره، لا ضـرار هی التی تنفی هذا الحكم وإن لـم يكن ضررياً، لو اكتفينا بلا ضـرر لما نفی هذا الحكم فی هذا المثال؛ لأنّ هذا الحكم ــــــــ بحسب الفرض ــــــــ ليس ضررياً فی نفسه، ولا يمكن نفيه بلا ضرر، فنحتاج إلى فقره (لا ضرار) لنفيه، فهذه فائده كلمه(لا ضرار) من دون أن يلزم من ذلك التكرار، أو عدم الفائده.

ص: ۵۸۵

ونفس الكلام يمكن تطبيقه على أمثلهٍ أخرى من قبيل الحق الثابت للزوج المستفاد من قوله(صلّى الله عليه وآله وسلّم): (الطلاق بيد من أخذ بالساق)، لا نستطيع أن نقول عنه أنه حكم ضررى، لو بقينا نحن ولا ضرر فقط لا يمكن استخدام هذه القاعده فى نفى هذا الحكم؛ لأنه ليس ضررياً بنفسه، لكن الزوج فى بعض الأحيان يتعسّف فى استخدام هذا الحق للإضرار بزوجته، فيمتنع عن أن يطلّق زوجته فى الحالات التى يُلزم بطلاقها كحاله امتناعه عن أداء الحقوق الزوجيه، فى هذه الحاله إذا امتنع عن الطلاق ويحتج بأنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق، هو يستخدم هذا الحق المُعطى له من قِبل الشارع لكى يضر بزوجته، فهو يتعمّد ويقصد هذا الضرر، ونفيه لا يكون بلا ضرر، وإنما يكون بلا ضرار، فتأتى قاعده لا ضرار وتنفى هذا الحكم الذى هو أساساً ليس ضررياً؛ لأنّ الضرار يُفسّر بإلحاق الضرر بالغير مع القصد والتعمّد.

قد يُشكل على هذا الكلام: كيف يمكن إثبات ظهور لغوى لكلمه لمجرّد عدم لزوم محذور من هذا الاحتمال ويلزم محذور من الاحتمالات الأخرى ؟ ما هو الدليل على أنّ الضرار فى الحديث الشريف هى ظاهره فى هذا المعنى ؟ لم يكن هناك دليل إلّا أنّ الاحتمالات الأخرى فيها محذور التكرار أو عدم الفائده أو الاستهجان، أو اللّغويه، بينما هذا الاحتمال ليس فيه ذلك المحذور، فيتعيّن هذا المعنى اللغوى ونقول أنّ الكلمه ظاهره فى هذا المعنى على أساس ذلك، هذا كيف يمكن قبوله ؟! وهل يمكن تعيين الأوضاع والظهورات اللغويه بما يشبه برهان السبر والتقسيم ؟! نذكر احتمالات ثم ننفى هذه الاحتمالات واحداً بعد واحد، فيتعين الاحتمال الأخير .

أجاب السيد الشهيد(قدّس سرّه) عن هذا الإشكال: (۱) نحن لا نعيّن هذا الظهور على أساس هذا البرهان، وإنّما نعيّنه على أساس الاستظهار العرفى، فعندما نعيّن هذا الاحتمال كظهورٍ لهذه الكلمه لا نستند إلى أنّه لا يلزم منه محذور، بينما يلزم المحذور من سائر الاحتمالات الأخرى، وإنّما ندّعى الاستظهار العرفى غايه الأمر أنه يستعان لإثبات الاستظهار العرفى بلزوم المحذور من الاحتمالات الأخرى وعدم لزومه من هذا الاحتمال. أو يمكن تفسير الجواب بشىءٍ آخر ليس هذا، وإنّما يدّعى أننا نعيّنه بالاستظهار العرفى، وهذه مسأله ثانيه غير مسأله لزوم المحذور من سائر الاحتمالات وعدم لزومه من هذا الاحتمال، وإنّما هى أشبه بالمؤيد، وإلّا أساساً نحن نعيّن الظهور لهذه الكلمه كاستظهار عرفى كما هو الموجود فى سائر الظهورات الأخرى عندما تُعيّن على اساس الاستظهار العرفى.

۱- مباحث الأصول، تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائرى، ج۴، ص۵۳۳.

هـذه المحـاوله هی للمحقق النـائینی(قـدّس سـرّه) حیث أشار لها بكلمات مختصـره جـداً وهی موجوده فی بحثه قاعـده لا ضـرر المطبوع، وذكرها بعباره صـریحه قال: (الفرق بین الضرر والضرار أنّه لو كان حكم أو فعل یلزم منه الضرر من دون تعمد وإصرار علیه، فهو الضرر، وأمّا إن كان عن قصد إلی ورود الضرر وتعمّد علیه فهو الضرار). الظاهر أنه نفس المعنی الذی تكلمنا عنه.

ولوحظ غلیه بأكثر من ملاحظه:

الملاحظه الأولی: لا یصح ولا یمكن إثبات المعنی اللغوی بعدم وجود محذور ووجود محذور فی الاحتمالات الأخری؛ بل حتی لو فرضـنا أنّ المقصود لیس الاسـتناد فی إثبات المعنی اللغوی إلی برهان السبر والتقسیم، وإنّما یُـدّعی إثباته بالاسـتظهار العرفی المسـتند إلی هذا البرهان، هذا أیضاً لیس مقبولاً، بالنتیجه هذا مرجعه إلی عدم الظهور العرفی، أی أنّ هذه الكلمه فی حدّ نفسـها لیس لهـا ظهور عرفی؛ لأـنّه مـا یـدرینا أننـا حصـرنا كـل احتمالاـت معنی هـذا اللفـظ ؟! نحن ذكرنا احتمالات، لكن لعل هناك احتمالاـت أخری لم تُـذكر فی كلامنا، فنفینا ثلاثه احتمالات وبقی الاحتمال الرابع، لعل هناك احتمالات أخری هی التی تكون معنیً لهذا اللّفظ، یعنی ادعاء الاسـتظهار العرفی المسـتند إلی برهان السبر والتقسـیم لیس صـحیحاً، فالاستظهار العرفی له ملاكاته وطریقته الخاصه لا أن نقول أنّ هـذا اللفظ فیه احتمالات ویلزم محذور من كل هذه الاحتمالات ما عدا احتمال واحد لا یلزم منه محذور، فیتعیّن الاحتمال الذی لا یلزم منه محذور، فیكون الكلام ظاهراً عرفاً فی هذا المعنی. هذه الدعوی لا تصح.

نعم، إذا ادُعی أننا نسـتظهر هـذا المعنی ابتـداءً بقطع النظر عن هـذا البرهان، فهذا ممكن وعهدته علی مدّعیه، لكن إثبات المعنی اللغوی استناداً إلی هذا البرهان لیس واضحاً.

الملاحظه الثانيه: وهى المهمّه، أنّ هذا الكلام من الواضح جداً أنّه لا يراد به أنّ معنى الضرار هو مجرّد تعمّد وتقصّد الضرر بقطع النظر عن تحقّقه خارجاً، ومن الواضح أنّ هذا ليس هو المقصود من الضرار؛ لأنّ من الواضح أيضاً أنّ الضرار ليس معناه هو تعمّد الضرر، فلابدّ أن يكون مرادهم من هذا الكلام أنّ ضرار هو نفس الضرر مع إضافه كونه مقصوداً وموردا للتعمد، الضرر المتعمّد المقصود هو الضرار، فيكون الفرق بينه وبين الضرر هو أنّ الضرر لا يوجد فيه قصد ولا تعمّد، فيصدق الضرر، بينما الضرار لا يصدق إلّا إذا كان الضرر فيه قصد وتعمّد، كما أشار إليه المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى عبارته.

إذن: بناءً على هذا الكلام سوف يكون الضرار هو عباره عن الضرر الذى يلحق بالإنسان مع قصد له وتعمّد؛ حينئذٍ ما المانع أن نقول نفس المحذور الذى أورد على الاحتمالات الأخرى أيضاً يرد على هذا بأن نقول أنّ هذا الضرر أيضاً يمكن نفيه بلا ضرر، كما كنّا نورِد على الاحتمال الثالث بأنّ تفسير الضرار بشدّه الضرر، أو الضرر الشديد المؤكّد بأنّه يمكن نفيه بلا ضرر؛ لأنّ لا ضرر لا تختص بالضرر غير الشديد وغير المؤكد، وإنّما تشمل حتى الضرر الشديد والمؤكّد، نفس هذا الإيراد يمكن إيراده فى المقام بأن نقول أنّ الضرار إن كان هو عباره عن الضرر مع العمد والقصد، فهو كما ينفى الضرر بلا عمدٍ ولا قصدٍ بلا ضرر هذا أيضاً يمكن أن يُنفى بلا ضرر، فلا فرقٍ بينهما من هذه الناحيه، يعنى لا فرق بين الضرر الذى يلحق الإنسان بلا عمدٍ، أو يلحقه مع عمدٍ، بالنتيجه كلٌ منهما ضرر متحقق خارجاً يلحق الإنسان، لكن مرّه يكون ضرراً بلا تعمّد وتقصد، ومرّه يكون ضرراً مع تعمد وتقصد.

قد يقال: سلّمنا هذا المعنى، لكن ما هو الحكم المنفى ؟ أصل الاستدلال الذى تقدّم ذكره مبنى على افتراض تفسير القاعده بنفى الحكم الضررى، هل نستطيع أن نحافظ على هذا المعنى عندما يكون الحكم ضررياً فى حدّ نفسه كما قيل، لكن عندما نأتى إلى مثال الشريك، أو مثال الزوج الذى ذُكر كمثال لهذا الاحتمال، والمفروض أننا أشكلنا عليه بأنّ لا ضرر تكفى لنفى الضرر غير المقصود وأيضاً تنفى الضرر مع تعمّده وتقصّده من قِبل الغير، السؤال هو : عندما تجرى لا ضرر فى مثال الشركه ومثال الزوج، ما هو الحكم الضررى الذى تنفيه فى هذه الأمثله، بناءً على أنّ معنى القاعده هو نفى الحكم الضررى ؟ وفى الأمثله ليس لدينا إلا حكم واحد، وهو السلطنه فى مثال الشريك، وحق الطلاق بيد من أخذ بالساق بالنسبه إلى مثال الزوج، المفروض أنّ هذا الحكم ليس ضررياً بنفسه، فإذن: كيف نقول أنّ لا ضرر تجرى هنا وتنفى الحكم الضررى ؟ أى حكم تنفيه هذه القاعده ؟ وهل هناك حكم آخر تنفيه هذه القاعده ؟ أو أنّ المقصود أنّها تنفى سلطنه الشريك على ماله فى حالةٍ من هذا القبيل ؟ أو تنفى وجود حقٍ للزوج فى طلاق زوجته فى حالات من هذا القبيل ؟ إذا كانت تنفى هذه السلطنه، وهذا الحق، فالمفروض أنّ هذا الحق وهذه السلطنه ليست حكماً ضررياً، وأنّ لا ضرر إنّما هى تنفى الحكم الضررى. إذن: ما هو الحكم الذى تنفيه قاعده لا ضرر عندما يقال بإمكان تطبيقها فى هذه الأمثله ؟ وأنّه يكفى فى مقام نفى الحكم الاستدلال على ذلك بقاعده لا ضرر، إذن: ما هو الحكم الذى تنفيه ؟ هذا غير واضح .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فی تفسير الضرار بالاحتمال المتقدّم وهو أن يكون المقصود به هو الضرر مع التعمّد والتقصّد. قلنا فی الدرس السابق أنّ الزوج عندما يتعمّد الإضرار بزوجته، أو الشريک عندما يتعمّد الإضرار بشريكه عن طريق امتناع الزوج عن طلاق زوجته فی الحاله التی فرضناها سابقاً، وامتناع الشريک عن الإذن لشريكه فی التصرّف والاستفاده من العين المشتركه، هذان الشخصان يُلحقان الضرر بالطرف الآخر. إذن: هذا ضرر لحق الشخص الآخر وكان هناک تعمّد وتقصّد لإلحاقه به، هذا يمكن نفيه بلا ضرر؛ إذ أيّ فرقٍ بين هذا الضرر وبين الضرر غير المتعمّد وغير المقصود، كلٌّ منهما ضرر يكون مشمولاً لقاعده لا ضرر، فلا يبقى لقاعده لا ضرار مورد حتى نقول بأنّ هذا المورد تشمله قاعده لا ضرار ولا تشمله قاعده لا ضرر، فيلزم الإشكال السابق.

قلنا بأنه قد تكون النكته فی التفريق بينهما هی أنّه فی الأمثله التی ذُكرت بأنها تنطبق عليها فقره (لا ضرار) ليس هناک حكم ضرری حتى يكون منفياً بلا ضرر، بناءً على أنّ المقصود بلا ضرر ولا ضرار هو نفی الحكم الضرری؛ حينئذٍ يقال فی محل الكلام فی الحالات الاعتياديه للضرر فی غير هذه الأمثله هناک حكم ضرری يمكن أن تتوجّه إليه لا ضرر لنفی هذا الحكم الضرری من قبيل وجوب الغُسل بالماء، ووجوب القيام فی الصلاه.....وأمثاله. عندما يكون حكم ضرری، فتكون فقره لا ضرر نافيه لهذا الحكم الضرری، فيكون التطبيق واضحاً.

وأمّا فی الأمثله السابقه ـــــــ مثال الزوج ومثال الشريک ـــــــ الحكم هو بنفسه ليس ضررياً، هكذا قيل، فقاعده السلطنه ليست حكماً ضررياً، والحكم الشرعی بأنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق ليس ضررياً، فإذا لم يكن ضررياً فما معنى تطبيق لا ضرر عليه ؟ ما هو الحكم الذی ننفيه عندما نريد أن نطبّق قاعده(لا ضرر) ؟ بعد الفراغ عن أنّ لا ضرر معناها نفی الحكم الضرری، ليس هناک حكم ضرری فی هذه الأمثله حتى يُنفى بقاعده(لا ضرر)، وإنّما الموجود فی هذه الأمثله هو عباره عن تعسّف فی تطبيق هذه الأحكام الشرعيه من قِبل الشخص. أو بعبارهٍ أخرى: عباره عن اتخاذ هذا الحكم الشرعی من قِبل هذا الشخص ذريعه للإضرار بالغير، وإلاّ هذا الحكم الشرعی ليس ضررياً حتى يُنفى بقاعده لا ضرر، مثل هذا يقال بأنّه لا يمكن نفيه بلا ضرر بعد افتراض أنّ لا ضرر معناها نفی الحكم الضرری. فی حالهٍ من هذا القبيل بعد أن امتنع تطبيق قاعده(لا ضرر) عليها؛ حينئذٍ تأتی لا ضرار وتنفعنا فی محل الكلام، فأنّها تنفی ذلک وتقول(هذا ضرار) وإن لم يكن الحكم ضررياً فی حدّ نفسه، لكن هذا ضرار، أی تعمّد للإضرار بالغير، وهذا يكون منفياً بلا ضرار، وبذلک انتهينا إلى نتيجه الفرق بين الفقرتين من دون أن يلزم من ذلک محذور التكرار ونحوه.

ص: ۵۹۰

يمكن أن يجاب عن هذا الكلام: بأنّنا لا نسلّم أنّ الحكم فی هذه الأمثله ليس حكماً ضررياً حتى يقال بامتناع تطبيق لا ضرر على هذه الأمثله، فی مثال الشركه نفس قاعده السلطنه تكون حكماً ضررياً، قاعده السلطنه بمعنى إعطاء السلطنه للشريک على العين المشتركه بالنحو الذی يسوّغ له أن يمنع شريكه من الانتفاع بالعين المشتركه بسائر أنحاء الانتفاعات هو حكم ضرری، فتنطبق

عليه فقره (لا ضرر) لنفى هذا الحكم الضررى.

بعبارهٍ أخرى: ما هو الفرق بين قاعده السلطنه وبين وجوب القيام فى الصلاه ؟ فكما أننا نقول أنّ وجوب القيام فى الصلاه ليس حكماً ضررياً فى نفسه، أيضاً نقول بأنّ السلطنه ليست حكماً ضررياً فى نفسه، كما قالوا أنّ السلطنه ليست حكماً ضررياً فى نفسه وجوب القيام فى الصلاه أيضاً ليس حكماً ضررياً فى نفسه. وجوب القيام فى الصلاه فى بعض الحالات يكون ضررياً، فى حالات المرض وفى حالات العجز يكون ضررياً، وجوب الغُسل بالماء فى بعض الحالات يكون ضررياً، وإلّا هو فى حدّ نفسه ليس حكماً ضررياً، فقاعده السلطنه هى أيضاً من هذا القبيل، فهى فى حدّ نفسها ليست حكماً ضررياً، لكن هذا لا ينافى أن تكون فى بعض الحالات حكماً ضررياً، كما نرفع وجوب القيام فى الصلاه بلا ضرر باعتباره حكم ضررى فى حالات العجز والمرض، بالإمكان فى محل الكلام أن نقول أنّ هذا الحكم الشرعى بالسلطنه فى حاله الشركه، وإعطاء الشريك السلطنه بهذا المستوى وبهذا الحد بحيث هو يمتنع من الإذن لشريكه ويبقى العين المشتركه معطّله من دون أن يستفيد منها الشريك أيضاً يكون حكماً ضررياً، وهو ضرر بالشريك، فيلزم من تطبيق هذا الحكم الشرعى إيقاع الضرر بالطرف الآخر، فكما أنّ ذاك حكم ضررى هذا أيضاً حكم ضررى، وكلٌ منهما يمكن نفيه بلا ضرر بلا أن نحتاج إلى لا ضرار، لو لم تكن لا ضرار موجوده يمكن نفى هذا الحكم الشرعى والتشريع الإلهى باعتبار لزوم الضرر منه، ليس هناك حكم شرعى هو دائماً لا يلزم منه الضرر، الأحكام الشرعى هى أساساً لا ـ يلزم منها الضرر لكن فى بعض الحالات يلزم منها الضرر، وليس هناك حكم شرعى هو دائماً ضررى، يعنى عندما نقول أنّ وجوب القيام فى الصلاه هو حكم ضررى، هذا لا يعنى أنّه فى حدّ نفسه حكم ضررى، وإنّما هو فى بعض الحالات يكون ضررياً، فيُنفى بلا ضرر، بالضبط نفس هذا الكلام نقوله فى قاعده السلطنه، فهى ليست حكماً ضررياً، لكن هذا لا ينافى أن يكون هذا حكماً ضررياً فى بعض الحالات، وحالتنا هى من هذا القبيل، فإعطاء السلطنه لهذا يلزم منه الإضرار بالغير، فيكون حكماً ضررياً؛ وحينئذٍ يمكن أن يكون هو الحكم المنفى، ولا مشكله فى نفيه بلا ضرر، فيعود المحذور، أنّ كل ضررٍ نفترضه يمكن نفيه بلا ضرر، سواء كان مقصوداً، أو لم يكن مقصوداً، والحكم الذى ننفيه فى هذه الأمثله موجود كما هو موجود فى سائر الموارد التى تجرى فيها قاعده(لا ضرر)، والحكم فى هذا المثال هو عباره عن قاعده السلطنه؛ بل يمكن أن يقال نفس الكلام فى المثال الثانى وهو مثال الزوج وكون له الحق فى الطلاق، نفس الكلام يقال، أنّ هذا الحق تشريع إلهى وحكم شرعى، وإعطاء الحق للزوج فى حدّ نفسه ليس حكماً ضررياً، لكن هذا لا ينافى أن يكون فى بعض الأحيان حكماً ضررياً، بمعنى أنّ إعطاء الحق للزوج بهذا الشكل بحيث يمتنع عن الطلاق مع امتناعه عن القيام بالواجبات الزوجيه هو حكم ضررى، يمكن تفسيره بهذا الشكل، ويكون هذا هو الحكم المنفى، ويُنفى بلا ضرر وبلا حاجهٍ إلى أن نلتجأ إلى نفيه بلا ضرار.

وأمّا ما قـد يخطر فى الـذهن من أنّ المسأله ليست بهـذا الشـكل، يعنى لعلّ المقصود بالكلام السابق هو أنّ الضـرار هو عباره عن الضـرر مع التعمّد؛ وحينئذٍ يكون الضرر هو عباره عن الضرر بقيد عدم التقصّد والتعمّد؛ حينئذٍ يرتفع المحذور؛ لأنّ لدينا فقرتان، لا ضـرر، ولا ضـرار، لا ضـرر تنفى الضرر المقيّد بعدم التعمّد والتقصّد؛ لأنّ الضرر فُسّر بأنّه مأخوذ فيه عدم التقصّد والتعمّد، فإذا كان هناك ضرر ليس فيه تعمّد وتقصّد، فأنّه يُنفى بلا ضرر، أمّا الضرر الذى فيه تعمّد وتقصّد فلا نستطيع أن ننفيه بلا ضرر؛ لأنّ معنى الضـرر هو ما اشتُرط فيه عـدم التعمّـد والتقصّد، وهذا ضـرر فيه تعمّد وتقصّد، فلا يشـمله لا ضـرر؛ فحينئذٍ لابد من نفيه بلا ضرار. فيكونان مختلفين ومتباينين وكلٌ منهما له مورد، فالضـرر إن كان ليس فيه تعمّد وتقصّد يمكن نفيه بلا ضـرر، أمّا إذا كان فيه تعمّد وتقصّد، فلا يمكن نفيه بلا ضـرر؛ لأنّ الضـرر أُخذ فيه عدم التعمّد والتقصّد، فنضطر إلى نفيه بلا ضرار، ويكون هذا هو المقصود لهذا القائل. هذا توجيه للكلام السابق.

أقول: هـذا الكلام لا يظهر من السيد الشـهيد(قـدّس سرّه) الـذى ننقل عنه الكلام، الظاهر أنّه لا يظهر منه أنّه يقيّـد الضـرر بعـدم التعمّـد والتقصّـد، هو ذكره فى سياق الاحتمالات الأخرى، فى سياق الاحتمال الثالث الذى هو أنّ الضـرار هو عباره عن الضـرر المؤكـد الشديـد، والضـرر هو مطلق الضـرر، سواء كان مؤكـداً أو لم يكن مؤكـداً، وسواء كان شديداً، أو لم يكن شديداً، لا أنّ الضـرر هو عباره عن الضـرر المقيّد بعدم الشدّه، أو المقيّد بعدم التأكّد حتى يحصل تباين بينه وبين الضرار بدليل أنّه أشكل عليه بالإشـكال السابق، قال بأنّه يلزم منه التكرار، وقال: فليكن الضـرار هو الضـرر الشديـد المؤكـد، لكن هـذا الضـرر الشديد المؤكد يمكن نفيه بلا ضـرر، فيبقى لا ضـرار بلا مورد. الاحتمال الرابع الذى التزم به هو من قبيل الاحتمال الثالث، بمعنى أنّ الضـرار هو عباره عن الضـرر مع التعمّـد والتقصّد، الضـرر ليس المقيّد بعدم التعمّد والتقصّد، وإنّما هو عباره عن مطلق الضـرر، ولا يُفهم من عبارته هـذا المعنى، وإنّما هو كان ناظراً إلى شـىءٍ آخر، تمام كلامه كان مركزاً على هذه المسأله التى طرحناها وهى مسأله عدم وجود حكم ضررى فى هذه الأمثله حتى يمكن أن يُنفى بلا ضرر بعد البناء على تفسير القاعده بأنّها بمعنى نفى الحكم الضررى، فنلجأ إلى لا ضـرار، فيرتفع المحذور، هو لا يريد أن يقول أنّ الضـرر مقيّد بعدم التعمّد والتقصّد، وإنّما يريد أن يقول أنّ لا ضرر تشـمل موارد، وهناك موارد أخرى لا تشملها لا ضرر، لا لأنّ الضرر مقيّد بعدم التعمّد والتقصّد، وأنّ عدم شمولها لموارد التعمّد والتقصّـد لأنّها مقيّـده بعـدمه، وإنّما عـدم شـمولها لموارد التعمّد والتقصّد باعتبار أنّه فى موارد التعمّد والتقصّد وهى الأمثله التى ذكرها لا يوجد حكم ضـررى، فلا تشـملها لا ضرر، وهذا هو الذى دعاه للقول بأنّ لا ضرر لا تشمل جميع الموارد، هناك موارد لا تشـملها لا ضرر وهى الموارد التى قلنا عنها أنّها التى يتعسّف المكلّف فى تطبيق الحكم الشرعى، ويتخذ الحكم الشرعى ذريعةً للإضـرار بالغير، هو قال هنا لا يوجـد حكم ضـررى حتى يُنفى بلا ضـرر، فهنا يظهر أنّ المحذور يندفع فى أمثال هذه الموارد، لا ضرر هى التى تجرى وتنفى حـاله الإضـرار بـالغير نتيجه التعسّف فى استخدام الحكم الشرعى، فـإذن: لاـ يظهر من كلامه تقييد الضـرر بعـدم التعمّـد وعـدم التعسّف حتى يكون بينهمـا تبـاين وينـدفع الإشـكال بهـذا الشـكل. قـد يظهر هـذا من عباره المحقق النائينى(قدّس سرّه) التى نقلناها، لكن السيد الشهيد(قدّس سرّه) لا يظهر منه هذا الكلام.

حتى لو فرضنا أنّه ادُعى هذا الكلام كما قد يظهر من كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه)، أنّ الضرار مقيّد بعدم التعمّد والتقصّد، ما هو الشاهد على تقييد الضرر بذلك ؟ من الصعب إثبات تقييد الضرر بعدم التعمّد والتقصّد بحيث أنّ الضرر مع التعمّد والتقصّد لا يُسمى ضرراً، وأنّ الضرر مأخوذ فى مفهومه عدم التعمّد والتقصّد. هذا أمر من الصعب إثباته ولا شاهد عليه ــــــــ هذا بناءً على إراده نفى الحكم الضررى كما هو مفروض الكلام ــــــــ لا إشكال فى أنّ الضرر يصدق على الضرر الخالى من التعمّد والتقصّد، لكن الكلام فى أنّه هل أُخذ فى مفهومه عدم التعمّد والتقصّد، أو لا ؟ هذا لا قرينه ولا شاهد عليه إطلاقاً.

من جههٍ أخرى نحن نريد أن نفسّر الضرر فى الحديث كما ذكر، هو مبنى على أن يكون المقصود بالحديث الشريف هو نفى الحكم الضررى، وأمّا إذا التزمنا بالتفاسير الأخرى للحديث كالتفسير المشهور والمعروف الذى هو تفسيره بالحرمه التكليفيه، يعنى حرمه الضرر تكليفاً، وحرمه الضرار تكليفاً، بناءً على هذا لا يتم هذا التفسير؛ لأنّ الحرمه التكليفيه مشروطه بالإراده والعمد والقصد، فالحرمه التكليفيه لا تكون مع عدم الإراده وعدم القصد، دائماً متعلّق النهى مشروط لا محاله بالإراده والعمد والقصد، فإذا قلنا أنّ مفاد الحديث هو حرمه الضرر، فلابدّ أن يكون المتعلّق للضرر مع عمدٍ وقصدٍ، فيعود المحذور، وهو أنّ الضرر مع العمد والقصد يكفى فى نفيه، أو شمول الحديث له لا ضرر؛ لأنّ لا ضرر تشترط فى متعلّق النهى العمد والقصد، فهى تدل على حرمه الضرر المقصود والمتعمد، أصلًا الضرر الغير مقصود والغير متعمد خارج عن حريم الحديث ولا يدخل فى لا ضرر ولا يدخل فى لا ضرار؛ لأنه ليس مقصوداً وليس مراداً ولا معنى لأن يشمله النهى إذا فسّرنا الحديث بالنهى والحرمه التكليفيه.

ص: ۵۹۳

إذن: يختص الحـديث بما إذا كان هناك تعمّـد وتقصّـد وإذا كان هناك تعمّـد وتقصّد يكفى لا ضـرر فى تطبيق الحديث عليه، فيبقى لا ضـرار بلا مورد، فهو كلّه مبنى على أحـد التفاسير فى تفسـير هـذا الحديث. على كل حال هذا احتمال يُذكر فى تفسير الضرار.

الآن نأتى إلى أنّ المعروف بين علماء الصرف وعلماء النحو أنّ باب المفاعله موضوع للمشاركه بمعنى فعل الأثنين الذى هو احد الاحتمالات المتقدّمه، بمعنى أنّ هذا الطرف يفعل بالطرف الآخر ما يفعله الطرف الآخر به. ويسـتدلون بأمثله واضحه بهذا المعنى من قبيـل(ضارب زيـدٌ عمراً) يُفهم منه أنّ كلّاً منهما اشترک فى العمل، هـذا ضـرب ذاک، وذاک ضـرب هـذا؛ فحينئـذٍ تصـدق المضـاربه، وضـارب التى هى من بـاب المفـاعله. لكن المتـأخرين من المحققين لاحظوا بأنّ هـذا لا يصـح على نحو الإطلاق بأن نقول أنّ بـاب المفـاعله دائمـاً هو للمشـاركه وفعل الأثنين؛ بل قالوا أنّ تتبع موارد الاسـتعمال يشـهد بخلاف ذلک، وذكروا على ذلـک أمثله كثيره، منهـا من الآيـات القرآنيه فقـط وفقط ممّا يرتبط بمحل الكلام، يعنى باب المضاره والضـرار التى هى من باب المفاعله، من الآيات القرآنيه ذكروا أمثله لذلک:

من قبيل قوله تعالى: (ولا تمسـكوهن ضـراراً لتعتدوا). (۱) يعنى الأزواج. هنا لا يوجد طرفين، الزوج يضـر الزوجه والزوجه تضـر الزوج، وإنّما هناک إضرار من جانب واحد وليس هو فعل الأثنين ولا تكون هناک مشاركه فى هذه الآيه الشريفه.

وهكـذا قوله تعالى: (ولا تضار والده بولدها). (۲) هنا أيضاً لا يوجـد تبادل الضـرر من الطرفين، وإنما المضاره من جانبٍ واحد، أى من جانب الزوج بالنسبه إلى الزوجه.

وهكذا قوله تعالى: (ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن). (۳)

۱- البقره/السوره۲، الآیه۲۳۱ .

۲- البقره/السوره۲، الآیه۲۳۳.

۳- الطلاق/السوره۶۵، الآیه۶.

وقوله تعالى: (ولا يضارّ كاتب ولا شهيد). (۱)

وقوله تعالى: (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً). (۲) حيث لا توجد مضاره من الجانبين، وإنما هناك مجموعه من المنافقين يريدون أن يلحقوا الضرر بالمسلمين.

وقوله تعالى: (من بعد وصيهٍ يوصى بها أو دينٍ غير مضار). (۳) هنا أيضاً المضاره من جانبٍ واحدٍ وهو الذى يُلحقه صاحب الوصيه بالورثه بأن يدّعى على نفسه ديناً ليس له واقع لكى يضر بالورثه، لكن ليس هناك فى الطرف المقابل إضرار بصاحب الوصيه.

فى كل هذه الموارد الضرار والمضارّه التى هى من صيغ المبالغه لا يُراد بها معنى المشاركه كما هو واضح؛ بل أكثر من هذا، باب المفاعله من غير مادّه المضاره والضرر، أيضاً أمرها هكذا كما لوحظ هذا بالتتبع وذُكرت لذلك أمثله كثيره من قبيل(شاور، وجادل، عاند، وسامح، وراجع، وعاين، وشاهد......) إلى عشرات الأمثله من هذا القبيل، هنا لا يُراد بذلك معنى المشاركه. من هنا اتجه جماعه ممن أنكر ما ذكره علماء الصرف وعلماء النحو، أتجهوا إلى تفسير باب المفاعله بوجوه أخرى غير المشاركه بعد أن وجدوا أنّ المشاركه لا تصدق فى جميع الموارد.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

ذكرنا فى الدرس السابق أنّ جماعه من المحققين لاحظوا أنّ ما اشتهر عن النحويين والصرفيين من أنّ باب المفاعله يدل على المشاركه بكل صيغه، لاحظوا أنّ هذا غير تام فى كثيرٍ من الموارد وذكروا جمله من الآيات والروايات وذكروا بعض صيغ المفاعله وبيّنوا عدم دلالتها على المشاركه، وإنّما هى تدل على صدور الفعل من واحد لا أنه فعل الأثنين كما ذُكر، ومن هنا استبعدوا دلاله صيغ المفاعله على المشاركه. وقلنا أنّ هذا انتج أن يتجّهوا اتجاهاً ويُفسّروا باب المفاعله بتفسير آخر غير المشاركه، نستعرض بعض التفسيرات وبعض الآراء فى تحديد معنى باب المفاعله. مضافاً إلى ما تقدّم سابقاً من آراء نستعرض بعض الآراء فى تفسير هيئه المفاعله:

۱– البقره/السوره۲، الآيه۲۸۲.

۲– التوبه/السوره۹، الآيه۱۰۷.

۳– النساء/السوره۴، الآيه۱۲.

الرأى الأوّل: ما ذهب إليه السيد الخوئى(قدّس سرّه) (۱) وغيره أيضاً، قالوا أنّ معنى هيئه المفاعله هو كون الفاعل بصدد إيجاد الفعل، أو ما عُبّر عنه فى لسان بعضهم بالسعى إلى الفعل؛ ولذا هناك فرقٌ بين المجرّد وبين باب المفاعله، فإذا قيل(قتل زيد)

کـان فی الواقع هـذا إخبـار عن وقوع القتل وصـدوره من الشـخص. أمّا إذا قلت(قاتل) اختلف المعنی عن المجرّد، ویکون إخبار عن السـعی إلی القتـل، أو قل إخبار عن کون الفاعل بصـدد تحقیق الفعل وإیجاده، فالفرق بین(قتل) و(قاتل) هو أنّ (قتل) إخبار عن وقوع الفعـل، بینما(قاتل) هی إخبار عن السـعی إلی الفعل، وکون الشـخص بصـدد إیجاد الفعل، أمّا أنّ الفعل یقع، أو لا یقع هـذه مسـأله أخری، هو أعم من ذلـک، فقـد یقع الفعـل وقـد لا یقع، واستشـهدوا علی ذلک ببعض الآیات القرآنیه من قبیل قوله تعـالی:(یخـادعون الله والـذین آمنوا وما یخـدعون إلاّ أنفسـهم). (۲) باعتبـار أنّ الآـیه فی مقـام بیـان أنّ المنـافقین بصـدد إیجاد الخدعه، لکنّ خدعتهم لا تقع، وإنّما تقع خدعتهم علی أنفسهم، وما یخدعون إلاّ أنفسهم، الله(سبحانه وتعالی) لا یکون مخدوعاً بخـدعتهم؛ لـذا لاـ یقع الفعل؛ ولـذا عبّرت الآیه فی الجمله الأولی(یخادعون)، بینما فی الثانیه لأنّ الخـدیعه حصـلت ووقعت علی أنفسـهم عبّرت الآـیه بـــــ(یخـدعون) أی بالفعـل المجرّد ولیس بصـیغه(خـادع)، (یخـادعون الله والـذین آمنوا) هـذه محاوله للخــدیعه وســعی نحو الخــدیعه، لکنّهـا لـم تقـع، بینمـا خــدیعتهم ترتــد علیهـم، فهـم یخــدعون أنفســهم، فعُبّر عنـه بـالفعل المجرّد(یخدعون) لا بالفعل المزید. فیُخادعون لیس فیها دلاله علی أکثر من السعی نحو الفعل وکون الفاعل بصدد إیجاد الفعل ولیس أکثر من ذلک.

ص: ۵۹۶

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۵۲۳.

۲- البقره/السوره۲، الآیه۹.

وكذا قوله تعالى: (إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنه يقاتلون في سبيل الله، فيقتلون ويُقتلون). هنا أيضاً الآيه ذكرت في ذيلها تحقق القتل الفعلي من الطرفين وعبّرت عنه بـ(يقتلون ويُقتلون) وهذا هو الفعل المجرّد، وهو إخبار بتحقق القتل الفعلي من الطرفين، لكن في صدر الآيه لم تعبّر بذلك، وإنّما قالت(يقاتلون في سبيل الله) يعني هناك سعى نحو القتل؛ ولذا عطفت الجمله الأخيره التي فُرض فيها تحقق القتل وليس مجرّد السعي، عطفته بالفاء، وهذا قد يُفهم منه المغايره بين المعطوف والمعطوف عليه، فالمعطوف فُرض فيه تحقق القتل، بينما المعطوف عليه(يقاتلون) التي هي من صيغ المفاعله، فمقتضى المغايره أنّه لم يُفرض فيه تحقق القتل، وإنّما هي إشاره إلى مجرّد السعي نحو القتل، فقد يقتِلون، وقد يُقتَلون. هكذا قيل في مقام تفسير الآيه وكونها شاهداً على ما ذُكر.

السيد الخوئي(قدّس سرّه) اكتفى بهاتين الآيتين وقال أنّ دلاله هذه الآيات على مجرّد السعي نحو الفعل، أو حسب تعبيره كون الفاعل بصدد إيجاد الفعل واضحه وليس فيها دلاله على المشاركه، أو فعل الأثنين وما شاكل ذلك.

هذا المعنى لباب المفاعله، وبالتالي يُراد تفسير الضرار في محل الكلام به، يعني يُراد أن يقال أنّ الفرق بين الضرر والضرار في الحديث الشريف هو أنّ الضرر يمثّل الفعل المتحقق والضرار يكون دالاً على السعي نحو إلحاق الضرر بالغير من قبيل (يخادعون) سعى نحو الخديعه، و(يقاتلون) سعى نحو القتل، و(ضرار) أيضاً من صيغ المفاعله، هذه الهيئه لا تدل إلّا على السعي نحو الضرر وإلحاق الضرر بالغير.

ويُلاحظ على ذلك:

الملاحظه الأولى: أنّ المراد هل هو السعي المجرّد عن افتراض وقوع الفعل، أو أنّ المراد هو السعي المقارن لصدور الفعل من الفاعل ؟ إذا كان المراد هو مجرّد السعي بقطع النظر عن استتباعه للضرر، هذا لا يلتزم أحد بأنّه مشمول لحديث (لا ضرر) ومرفوع به؛ لوضوح عدم تحقق الضرر، وإنما نفترض مجرّد السعي نحو الضرر من دون فرض تحققه، هنا لا يمكن أن نقول أنّ هذا مشمول لحديث (لا ضرر)؛ إذ لا ضرر في البين ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ إذن: لابدّ أن يكون المقصود هو السعي المقارن لحصول الضرر، المقصود بالضرار هو السعي نحو الضرر مع فرض تحققه، إذا كان هذا هو المقصود؛ حينئذٍ يرد الإشكال السابق وهو أنّ هذا يكفي (لا ضرر) في نفيه؛ لأنّ (لا ضرر) كما تنفي الضرر من دون فرض السعي كذلك تنفي الضرر المسبوق بالسعي نحوه، و(لا ضرر) تنفي كلا الضررين، فيُكتفى بلا ضرر، فيكون لا ضرار بلا مورد. وهذا هو الإشكال السابق، فالإشكال السابق هو عدم وجود موردٍ نحتاج فيه إلى التمسك بلا ضرار؛ بل كل مورد تجري فيه لا ضرر ويمكن نفيه بلا ضرر.

الملاحظه الثانيه: قد يقال أنّ الأمثله التى ذكرها السيد الخوئى(قدّس سرّه) معنى المشاركه متحقق فيها ولا يمكن أن نقول أنّ هيئه المفاعله الموجوده فى لأمثله التى ذكرها نستبعد احتمال المشاركه ونطرح مسأله السعى نحو الفعل؛ بل يمكن أن يقال أنّ معنى المشاركه موجود فيها، وذلك باعتبار أنّ استبعاد معنى المشاركه فى هذه الآيات الشريفه ناشئ من افتراض أنّ المبدأ لهذه المشتقات هو عباره عن نفس القتل فى(يقاتلون) والخديعه فى (يخادعون) ؛ حينئذٍ يأتى كلام السيد الخوئى(قدّس سرّه) يقول هنا فى القتل وفى الخديعه لا يوجد مشاركه، وإنما الخديعه والقتل يصدر من طرف واحد ولا يوجد مشاركه؛ فلذا لابدّ من استبعاد معنى المشاركه واستبداله بمسأله السعى، فـــ(يقاتلون) لا يعنى صدور القتل من كلٍ منهما، وكذلك(يخادعون) لا يعنى صدور الخديعه من كلٍ منهما، وإنّما الخديعه صدرت من طرفٍ واحد ولم تصدر من الطرف الآخر؛ حينئذٍ يُستبعد معنى المشاركه ويقال بأنّ المعنى هو السعى نحو الخديعه.

بناءً على هذا الكلام يرِد الاعتراض الثانى الذى يقول: أننا إذا طعّمنا المبدأ بعنصر السعى وقلنا أنّ المبدأ هو عباره عن الخديعه، لكن مع تطعيمها بالسعى نحوها، بحيث يكون المبدأ هو السعى نحو الخديعه، أو السعى نحو القتل، بمجرّد أن نفترض أنّ المبدأ هو هذا؛ حينئذٍ سوف يتحقق معنى المشاركه؛ لأنّ كلًا منهما وإن لم يصدر القتل إلّا من أحدهما ولم تصدر الخديعه إلّا من أحدهما، لكن كلٌ منهما لابدّ من افتراض أنّه سعى نحوها، وإلّا إذا افترضنا أنّه لم يسعَ نحوها إلّا أحدهما؛ حينئذٍ لا يصدق عليه باب المفاعله، لا تستطيع أن تقول(قاتل) إلّا إذا افترضت أنّ هذا يسعى لقتل ذاك، وذاك يسعى لقتل هذا. صحيح أنّ القتل لم يصدر منهما، وإنّما صدر من أحدهما، لكن لابدّ من افتراض اشتراكهما فى السعى، وإلّا إذا افترضنا أنّ أحدهما أصلًا لم يسعَ للقتل بأن كان هذا قتله على حين غِرّه، أو قتله وهو غافل لا يصح استعمال (قاتل) وإنّما الذى يصح استعماله (قتل زيدٌ عمرواً) وليس (قاتل زيدٌ عمرواً)، فإذا قلت (قاتل) فهذا يعنى أنّ هناك مشاركه فى السعى، بمعنى أنّ هذا يسعى لقتل ذاك، وذاك أيضاً يسعى لقتل هذا. نعم، القتل لم يصدر إلّا من واحد، لكن هذا سعى لقتل ذاك وذاك سعى لقتل هذا، وهذا يصحح استعمال قاتل، وهكذا خادع، لابدّ من فرض أنّ هناك سعياً نحو القتل، لكن الخديعه لا تحصل إلّا من أحدهما، فإذا طعّمنا المبدأ بمسأله السعى وقلنا بأنّ السعى نحو الفعل هو المعنى؛ حينئذٍ سوف يتحقق معنى المشاركه الذى استبعده وذهب إلى أنّ المقصود به هو السعى. بناءً على تفسير باب المفاعله بالسعى؛ حينئذٍ لنقل بأنّ هذه الهيئه تدلّ على المشاركه، وهذه الأمثله لا تصلح أن تكون شاهداً على عدم المشاركه وأنّ المقصود بها هو السعى من دون مشاركه، كلا، هى أمثله على المشاركه فى الحقيقه؛ لأنّ السعى يصدر من كلٍ منهما ومن دون افتراض صدور السعى من كلٍ منهما، الظاهر عدم صدق باب المفاعله؛ بل يصدق باب الفعل المجرّد، فيقال(قتل زيدٌ عمرواً) و(خدع زيدٌ عمرواً) مخادعه، وعندما نقول (مخادعه) فهذا يعنى أنّ هناك نوعاً من التصدّى والسعى من كلٍ منهما، وإن لم تقع الخديعه إلّا من أحدهما.

الرأی الثانی: رأی المحقق الأصفهانی(قدّس سرّه). حیث لدیه رأی معروف فی هذا الباب، ویقال أنّه أول من تنبّه إلی أنّ باب المفاعله لا یدل علی المشارکه، واستعرض القرآن الکریم بتمامه واستعرض الروایات ووجد أنّ کثیر من صیغ باب المفاعله لیس فیها دلاله علی المشارکه، وإنّما هی تدل علی صدور الفعل من أحد الطرفین. هو رتّب علی هذا الرأی الذی یختاره. یقول(قدّس سرّه) هیئه المفاعله تدل علی التعدیه بمعنی إسراء الماده إلی الغیر، بمعنی أنّ الفعل قبل دخول باب المفاعله علیه، یعنی الفعل المجرّد فی بعض الحالات قد لا یتعدی إلی الغیر اصلاً، لکن عندما تدخله فی باب المفاعله سوف یتعدّی إلی الغیر، ومن هنا تکون فائده باب المفاعله هی إسراء الفعل إلی الغیر فی الموارد التی لا تقتضی ذات الفعل المجرّد التعدی إلی الغیر، ویمثّل بـ(جلس) الذی هو فعل لازم لا یتعدی بذاته إلی الغیر، لکن حینما نقول (جالس) یصیر متعدیاً إلی الغیر، فتقول:(جالست زیداً). فی بعض الأحیان هو ملتفت إلی أنّه قد یکون الفعل المجرّد متعدیاً، هنا دور باب المفاعله هو أنّها تکون موجبه لتعدیته إلی أمرٍ آخر فی بعض الحالات لم یکن متعدیاً إلیه لولا إدخاله فی باب المفاعله، ویمثّل لذلک بـ(کتب) و(کاتب)، مثلاً (کتب الحدیث) هو فعل متعدٍّ، لکن عندما نقول(کاتب) سوف یتعدّی نفس هذا الفعل الذی کان یتعدّی إلی الحدیث فقط، سوف یتعدّی إلی شیءٍ آخر، فتقول (کاتبه الحدیث)، أی (کاتب زیدٌ عمرواً الحدیث) هنا تعدی کاتب إلی الضمیر الذی لم یکن الفعل المجرّد متعدیاً إلیه، وإنّما یتعدی إلی الحدیث فقط، ففی هذا المثال باب المفاعله أیضاً تفید معنی التعدیه، لکن التعدیه تختلف باختلاف الموارد، ففی المورد الأول التعدیه إلی المفعول الذی لم یکن الفعل المجرّد أساساً متعدیاً إلیه، فتفید التعدیه إلی المفعول. وفی المورد الثانی الفعل أساساً یتعدی إلی مفعوله، وباب المفاعله یفید التعدیه إلی شیءٍ آخر لم یکن المجرّد متعدیاً إلیه. یقول: فی بعض الحالات هیئه المفاعله لا- توجب أخذ مفعول إطلاقاً أکثر مما کان یأخذه المجرّد، وهذا یشکّل نقضاً علی کلامه، ویُمثل لذلک بـ(ضرب زیدٌ عمرواً) وتقول(ضارب زیدٌ عمرواً)، ضرب تتعدی إلی مفعول، وضارب أیضاً یتعدی إلی نفس ما کان المجرّد متعدیاً غلیه لا أنّها أوجبت التعدیه إلی ما لم یکن المجرّد متعدیاً إلیه حتی تفید فائده التعدیه. ماذا أفاد باب المفاعله هنا ؟

یجیب عن هـذا: یقول حتی هنا توجـد فائـده لباب المفاعله، وهی أنّ التعـدیه فی المجرّد هی تعـدیه ذاتیه، بینما التعـدیه فی باب المفـاعله هی تعـدیه غیر ذاتیه، ویُفرّق بینهمـا بأنّ التعـدیه الـذاتیه فی المجرّد غیر ملحوظه علی وجه الاسـتقلال، بینما التعـدیه فی المزید تکون ملحوظه علی نحو الاستقلال، فإذن: باب المفاعله حتی فی هذا المثال أفاد فائده وهی أنّه تعدّی إلی شیءٍ علی نحو الاسـتقلال ومع کونه ملحوظاً علی نحو الاسـتدلال، وهذا شیء لم یکن متحققاً فی حال کون الفعل مجرداً، إذا کان الفعل مجرّداً صحیـح أنه یتعـدّی إلی(عمرو) عندما نقول(ضـرب زیدٌ عمرواً) لکن هذه التعدیه ذاتیه فی الفعل المجرّد، بینما فی ضارب تکون تعدیه مسـتقله وملحوظه علی نحو الاسـتقلال، وهذه فائده حصلت ببرکه إدخال الفعل فی باب المفاعله. فإّن: هو دلّ علی التعدیه لکن بهذا المعنی.

ثمّ یقول: فإذا فرضنا أنّ المکلّف فعل فعلًا وکان أثر هذا الفعل هو خداع الغیر، هنا لا یصدق إلّا الفعل المجرّد، تقول (خدع زیدٌ عمرواً) ولاـ یصـح هنـا الفعـل المزیـد، أی بـاب المفـاعله، فلا تقول(خادعه) وإنّما تقول(خـدعه) لأنّ (خادعه) لا تصـدق إلّا إذا تصـدّی لخـدیعته، أمّا إذا یُفرض التصـدّی للخـدیعه، وإنّما هو صـدر منه فعل أوجب خدیعه الغیر، هنا لا یصح إلّا الفعل المجرّد تقول(خـدعه)، أو(قتله). أمّا (قاتله) فلا یصـح إلّا إذا تصدّی لهذا الفعل؛ لأنّ (قاتل) و(خادع) علی ما ذکر تفید التعدیه إلی ما لم یکن الفعل المجرّد متعدیاً إلیه بأحد هذه المعانی الثلاثه التی ذکرها. ووصل إلی هذه النتیجه، یقول: (فیکون حاصل قوله (صـلّی الله علیه وآله وسلّم): لا ضـرر ولا ضـرار هو نفی أصل الضـرار ولو بدون التصدی، ونفی التصدّی للإضرار). [(۱)] فلا ضرر تنفی أصل الضرر ولو من دون تصدّی کالأمثله التی ذکرها، فعل فعلًا، فترتب علیه القتل، هنا قتل، ولا ضرار تنفی التصدی للضرر.

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، الشیخ محمد حسین الأصفهانی، ج۴، ص۴۳۹.

خلاصه الکلام: أنّ المحقق الأصفهانی(قدّس سرّه) یری أنّ هیئه المفاعله تقتضی تعدّی الماده وإسرائها إلی ما لم تکن هیئه المجرد تقتضی إسراءها إلیه.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر

کان الکلام فی الوجه الأخیر الذی نقلناه عن بعض الأعلام، هذا الوجه علی تقدیر تمامیته یسلم من المحذور السابق؛ لأنّ لا ضرر حینئذٍ تکون مختصه بنفی الضرر المادی؛ وحینئذٍ نفی الضرر بغیر ذلک یکون بلا ضرار، فلا یلزم الاستهجان ولا التکرار ولا أی محذور آخر مما تقدّم، لکنّ تمامیه هذا الوجه محل تأمّل وإشکال، وذلک من جهتین:

الجهه الأولی: یظهر أنّ هذا الکلام لیس تامّاً فی جمیع الموارد، قد یکون تامّاً فی ما ذکره من الأمثله، لکنّه لیس تامّاً فی جمیع الموارد، حیث یدّعی بأنّ الضرر مختص بالضرر المالی، وأنّ الضرار یختص بغیر ذلک، بینما نجد أنّ الضرار ومشتقاته فی باب المفاعله استُعمل فی الضرر المالی فی بعض الأحیان کقوله تعالی: (من بعد وصیهٍ یوصی بها أو دینٍ غیر مضارٍ). (۱) وفُسّر بأنّ المقصود بذلک هو الذی یستدینه هذا الشخص لکی یضر بالورثه، وهذا نقص مالی یلحق الورثه، فهو مضار بالورثه لکی یُلحق بهم نقصاً مالیاً، فاستعمل الضرار هنا فی النقص المالی، وهو قد تنبّه إلی ذلک وذکر أنّ هذا یخرج عن القاعده التی یرید تأسیسها.

ومن جهه أخری الضرر غیر مختص بالضرر المادّی، فقد یستعمل الضرر ومشتقاته فی غیر الضرر المادی، لعله فی بعض الأحیان یُستعمل فی مطلق الضرر الأعم من المادی وغیره ولا داعی لتخصیصه بخصوص الضرر المادی، ولعل منه قوله تعالی: (قل لا أملک لنفسی نفعاً ولا ضرّاً إلاّ ما شاء الله). (۲) وهذا المعنی متکرر فی کثیر من الآیات الشریفه، فلا داعی لتخصیص الضر هنا بخصوص الضرر المادی، کما هو الحال فی النفع المقابل له، فالنفع أیضاً لا داعی لتخصیصه بالنفع المادی، فیشمل کلّاً منهما، والضرر أیضاً یشمل کلّاً منهما، ومنه قوله تعالی: (إنّهم لن یضّروا الله شیئاً). (۳) هذا المعنی أیضاً متکرر فی کثیر من الآیات الشریفه. الظاهر أنّ الضرر المنفی عنه (سبحانه وتعالی) هو لیس من سنخ الضرر المادی، ولابدّ أن یکون المقصود به هو الإضرار بالشریعه التی شرعها، أو بالمرسل الذی أرسله...ونحو ذلک من الأضرار. وکذلک قوله تعالی: (لن یضروکم إلاّ أذی، وإن یقاتلوکم یولّوکم الأدبار). (۴) والظاهر أنّ المقصود به هنا هو غیر الضرر المادی. وهکذا قوله تعالی:(علیکم أنفسکم لا یضرّکم من ضلّ إذا اهتدیتم). (۵) الظاهر أنّ الآیه تتحدّث عن الهدایه، والضلال فی قِبال الهدایه، فالضرر یکون مناسباً لذلک، ولا یُقصد به الضرر المادّی.

ص: ۶۰۱

۱- النساء/السوره۴، الآیه۱۲.

۲- الأعراف/السوره۷، الآیه۱۸۸.

۳- آل عمران/السوره۳، الآیه۱۷۶.

۴- آل عمران/السوره۳، الآیه۱۱۱.

۵- المائده/السوره۵، الآیه۱۰۵.

علی کل حال یبدو أنّ ما ذکره لیس ثابتاً فی جمیع الموارد، فلا نستطیع أن نقول کقاعده عامّه أنّ الضرر یُستعمل فی الضرر المادی، والضرار تُستعمل فی غیر الضرر المادی.

من جههٍ أخری: أنّ ما ذکره لا- یدفع المحذور المتقدّم، وإن قلنا لأول وهله یمکن دفع المحذور بما ذکره، لکن الظاهر أنّه لا یدفع المحذور وذلک لأنّ دفع المحذور موقوف علی دعوی اختلاف معنی الضرر ومعنی الضرار، بأن یکون معنی الضرر هو النقص المادی، ومعنی الضرار هو النقص غیر المادّی؛ حینئذٍ یندفع المحذور؛ لأنّ ما یُنفی بلا ضرر غیر ما یُنفی بلا ضرار، فتبقی لا- ضرار لها موارد تختص بها ولا یُنفی الضرر فیها إلاّ بلا ضرار ولا ینفع نفیه بلا ضرر، فلابدّ من افتراض اختلاف المعنی فی الضرر وفی الضرار، القائل بهذا المعنی لم یدّعِ اختلاف المعنی الذی یتوقف علیه دفع المحذور، وإنّما ما إدّعاه هو شیوع الاستعمال، أنّ الضرر شاع استعمالها فی الضرر المادی، وشاع استعمال الضرار فی غیر الضرر المادی، فهو لم یدّعِ أکثر من شیوع الاستعمال لا أنّ المعنی مختلف. یُضاف إلی ذلک لأنّ ما ذکره من الموارد والأمثله لا یثبت اختلاف المعنی، وإنّما غایه ما یثبته أنّ الضرر استعمل فی الضرر المادی کثیراً، وأنّ الضرار استعمل فی الضرر غیر المادی کثیراً إذا سلّمنا الکثره، ولا یثبت أنّ النقص المادی صار معنیً للضرر، وأنّ الضرر غیر المادی صار معنیً للضرار، وقد تقدّم سابقاً أنّ الأقرب فی تفسیر ماده (الضرر) هو مطلق النقص الأعم من النقص المادی والنقص الغیر مادی. غایه الأمر أنّ هذا النقص قُیّد بأن یکون موجباً ومستتبعاً لنوع من الحرج والضیق والشدّه، إذا کان یوجب هذا المقدار یُطلق علیه ضرر فی قِبال النقص الذی لا یؤثر بالإنسان شیئاً ولا یوجب له نوع من الضیق والحرج کما لو أنّ الثری یذهب منه مقدار دینار ـــــــ مثلاً ـــــــ هذا نقص، لکنه لا یوجب الضیق؛ لذا لا یصدق علیه الضرر، فإذا قیدنا الضرر بهذا القید؛ حینئذٍ یکون معنی ماده (الضرر) هو النقص الذی یوجب ویسبب نوعاً من الضیق والحرج للشخص.

ص: ۶۰۲

فإذن: معنى الماده واحد وهو مطلق النقص، سواء كان مادياً، أو غير مادى، وهذا المعنى الواحد الذى تدل عليه ماده (ضـرر) كما هو واضـح لا يتعـدد بتعـدد الهيئه، فإذا فرضـنا أنّه كان هناك تعـدد فى المعنى حتى ينـدفع المحذور، فلابدّ أن يكون التعدد فى المعنى ناشـئاً من الهيئه لا أن يكون ناشـئاً من الماده، فالماده واحده كما أسـلفنا فى الضرر وفى الضرار، وكل المحاولات السابقه أيضـاً لم تكن تـدّعى أنّ اختلاف المعنى ينشأ من المـاده، وإنمـا ينشـأ من الهيئه، فيقـال: أنّ هيئه الضـرار على الضـرر المقصود المتعمد، أو هيئه الضرار تدل على الضرر الشديد، أو هيئه الضرار تدل على النسبه المستتبعه لنسبهٍ أخرى، هذه كلّها استفادات من الهيئه لا من نفس الماده، وإلاّ الماده واحـده فى كلٍ منها، فلو كان المعنى متعـدداً حتى ينـدفع المحـذور السابق، فلابدّ أن يدّعى أنّ هذا مستفاد من الهيئه بأن يقال: أنّ هيئه (الضرر) تدلّ على الضرر المالى، يعنى الضرر المقيّد بكونه مادياً، بينما هيئه (الضرار) تـدل على الضـرر المقيّـد بكونه معنويـاً، أو غير مادى، اسـتفاده هـذا من الهيئه كما ترى، يعنى لا يمكن أن نسـتفيد من الهيئه أنّ الضـرر مادى فى الضـرر، وأنّ الضرر غير مادى فى الضرار، فإذن: كلامه ومدّعاه تاره يقول أنّ هذا مجرّد استعمال والمعنى واحد وغير متعدد لا بلحاظ الماده ولا بلحاظ الهيئه، هذا لا يندفع به المحذور، فحتى لو فرضـنا أنّ الضـرر اسـتُعمل فى الضـرر المادى، لكن هذا لا يعنى أنّ الضرر فى موارد الضرار لا يرتفع بلا ضرر. وتارهً أخرى يدّعى أنّ المعنى متعدد، الضرار تدل على معنى غير ما تـدل عليه الضـرر حتى ينـدفع المحـذور، لكن إثبات تعدد المعنى بهذا الشـكل من الماده غير صـحيح، فأنّ معنى الماده واحد وليس متعدداً، وأيضاً لا يمكن إثباته من الهيئه.

ص: ۶۰۳

إذن: بالنتيجه لا يندفع المحذور بناءً على ما ذُكر فى الوجه السابق.

قد يقال: نحن نعلم أنّ كثره الاستعمال فى بعض الأحيان قد توجب وضعاً جديداً تعيّنياً، وتوجب نشوء علاقه خاصه فى طول العلاقه بين اللّفظ ومعناه، توجب نشوء علاقه خاصه بين نفس اللّفظ وبين معنىً آخر، أو حصّه من حصص المعنى الموضوع له اللّفظ، فى بعض الأحيان قد يكون اللّفظ موضوعاً للطبيعه، لكن يُستعمل كثيراً فى بعض حصص الطبيعه، كثره الاستعمال فى بعض حصص الطبيعه قد توجب تحقق علاقه لغويه دلاليه بين اللفظ الموضوع للطبيعه وبينه وبين تلك الحصه التى كثر استعمال اللفظ فيها، بحيث يكون له ظهور فى هذه الحصّه وفى بعض الأحيان يكون موضوعاً لهذه الحصه بالوضع التعيّنى، وفى بعض الأحيان أكثر من هذا كما قالوا قد يُهجر المعنى الأول وينعقد له ظهور فى المعنى الجديد وهى الحصه.

فى المقام قد يكون مقصوده أنّ كثره استعمال كلمه (الضرر) فى الضرر المادى الذى هو حصّه من مطلق الضرر، أوجب نشوء هذه العلاقه، فكأنه صار ظاهراً فى الضرر المادى ومختصّاً به، وهكذا يقال فى باب (الضرار) أنّ كثره استعمال الضرار فى الضرر غير المادى أوجب حصول هذه العلاقه بينه وبين الضرر غير المادى. النتيجه هى أنّ كلّاً منهما يكون له ظهور فى معنىً غير ما يكون الآخر ظاهراً فيه؛ وحينئذٍ يندفع المحذور؛ لأنّ لا ضرر بحسب هذا الظهور الجديد يختص بالضرر المادى، فهو إنما ينفى الضرر المادى وما كان من سنخه، وأمّا الضرر غير المادى، فهذا لا يُنفى بلا ضرر، وإنّما لابدّ من نفيه بلا ضرار، فيندفع المحذور. قد يُدّعى هذا.

لكن ليس واضحاً بلوغ الاستعمال إلى درجه بحيث يصل إلى مرحله الوضع التعيّنى ومرحله نشوء علاقه لغويه ودلاليه بين اللّفظ وبين خصوص تلك الحصّه، كثره الاستعمال لم يبلغ إلى هذه الدرجه، خصوصاً ما ذكرنا من أنّ الضرر استُعمل فى الضرر غير المادى والضرار أيضاً استُعمل فى الضرر المادى، فإذن: كثره استعمال الضرر فى الضرر المادى لا تبلغ إلى درجه بحيث تحقق الوضع التعيّنى، لم تبلغ كثره الاستعمال تلك الدرجه من الشيوع والكثره بحيث يكون ظاهراً فى الحصّه الخاصّه من الضرر، وبالتالى يندفع المحذور السابق.

ص: ۶۰۴

الـذى يتلخص من جميع ما ذكرناه ـــــــ كلامنا فى ما هو مدلول الهيئه ـــــــ أنّ كل الوجوه المتقدّمه التى قيلت لتفسير كلمه(الضـرار) وما هو معنى هيئه(الضـرار) والمفاعله، الظاهر أننا لا نريد أن ننفى صحتها، وإنما نريد أن نقول أنه يلزم عليها هذا المحذور، لا مانع من اختيار أحد هذه الوجوه فى تفسير هيئه(الضـرار) ولا مشكله فى هذا، وإنّما المشكله فى حديث لا ضرر ولا ضرار، أنّ ظاهر الحديث هو التأسيس وعدم التكرار وعدم التأكيد، وإنما يؤسس لقاعدتين، قاعده تُسمّى لا ضرر، وقاعده تُسمّى لا ضـرار، وهذا يستلزم أن يكون المنفى بأحدهما غير الضرر المنفى بالآخر، بمعنى أنّه لا معنى لأن نفترض أنّ الضرر يمكن نفيه بإحدى القاعدتين، إذا كان الضـرر مطلقاً يمكن نفيه بلا ضـرر، إّن: لا ضـرار تبقى بلا مورد. هذا هو الإشكال. وهذا لا ينافى أنّ نختار أنّ معنى الضـرر غير معنى الضـرار بأحد الوجوه المتقدّمه، ولنقل أنّ الضـرر هو ذات الضـرر، والضـرار هو نفس الضـرر مع تقصّده وتعمّده، لكن بالنتيجه يرِد عليه محذور أنّ الضـرر سواء كان مع تقصّد أو بدون تقصّد، وسواء كان مع التكرار أو بدون تكرار، وسواء كان فعل الأثنين، أو ليس فعل الأثنين، هذا الضرر يمكن نفيه بلا ضرر، الضرر الذى يصدر من هذا ننفيه بلا ضرر، والضـرر الذى يصدر من ذاك أيضاً ننفيه بلا ضـرر، فإذن: لا يبقى لنا مورد خاص يُنفى الضـرر فيه بلا ضرار. هذه هى المشكله، وهى غير مسأله ماذا نختار فى تفسير الضـرار، قد نختار أحد الوجوه السابقه، وأقربها هو الوجه الذى يقول بأنّه يدل على التكرار والاستمرار. على كل حال هـذا غير الإشكال الـذى طُرح فى المقام، هذا الإشكال لابدّ من حله، هل هناك موردٌ لا يمكن نفى الضـرر فيه بلا ضـرر ؟ وإنما ينفى الضرر فيه بلا ضرار ؟ يبدو أنّ كل التفاسير السابقه للضرار يرد عليها هذا الإشكال ولعلّه نضطر إلى الالتزام بأنّ هذا الكلام يُحمل على أنه نوع من التأكيد لا بمعنى أنّه لا فرق بينهما بلحاظ المعنى، المعنى متعدد، والضـرر غير الضـرار، ولنفترض أنّ الضـرر هو الضـرر مع عـدم التعمّد والتقصّد والضـرار هو ضـرر مع تعمّده وتقصّده، وإنّما السؤال هو: لماذا أسـس قاعـده تُسـمّى بلا ضـرار والحال أنّه فى موارد تعمّد الضـرر وتقصّده يمكن نفى الضـرر فيه بلا ضـرر ؟ إذن: لماذا قال: لا ضرر ولا ضـرار ؟ ليكن هـذا من بـاب التأكيـد، ويمكن فرض، ولو بصـعوبه، من قبيـل أن يقال: (لا يمين ولا حلف إلاّ بالله)، قد تكون هناك فوارق جزئيه بين اليمين وبين الحلف، أو يقول: (لا طلاق ولا فراق إلاّ فى طهرٍ لم يواقعها فيه) ممكن افتراض حمله على نوع من التأكيد؛ وحينئذٍ تنتهى المشكله.

ص: ۶۰۵

وإلى هنا ينتهى البحث عن مدلول الضرر كهيئه إفراديه بعد ذلك ندخل فى بحث مدلول الهيئه التركيبيه .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الأمر الثالث: مدلول ومفاد الجمله التركيبيه لهذا الحديث الشريف، الجمله المركبه من(لا) و (الضرر)، ما ذا يُفهم من هذه الجمله التركيبيه ؟ يبدو أنّ المحتملات الرئيسيه فى المقام، ثلاثه أو أربعه، وإنّما نقول رئيسيه باعتبار أنّ هناك محتملات أخرى فرعيه طوليه هى فى طول واحدٍ من هذه المحتملات الرئيسيه وليس فى عرضها، بمعنى أنّ أحد المحتملات قد يتفرّع إلى احتمالين:

الاحتمال الأول: ما ذهب إليه الفاضل التونى فى الوافيه وتعرّض إليه الشيخ فى الرسائل، وحاصله: أن يكون المقصود بهذه الجمله التركيبيه (لا ضرر) هو نفى الضرر غير المتدارک، الضرر على نحوين، مرّه يُتدارک هذا الضرر، والحديث ليس ناظراً إلى الضرر المتدارک، وإنّما هو ناظر إلى الضرر غير المتدارک، فهو ينفى الضرر غير المتدارک. وهذا الاحتمال الأول له تقريبان: (١)

التقريب الأول: أن يقال أنّ المراد بالضرر المنفى بالحديث هو عباره عن الضرر الخاص، الذى هو حصّه خاصّه من الضرر، وهى عباره عن الضرر غير المتدارک، ويكون المراد الجدّى من نفى الضرر غير المتدارک هو بيان لازم نفى الضرر غير المتدارک، أنّ الضرر غير المتدارک لا ـ وجود له، ولازمه هو أنّ كل ضرر موجود فهو متدارک؛ لأنّ الحديث ينفى وجود الضرر غير المتدارک ولازم ذلک أنّ كل ضرر موجود هو ضرر متدارک، وإلاّ يكون خلاف الحديث؛ لأنّ الحديث يقول لا وجود لضرر غير متدارک، فكل ضرر موجود لابدّ أن يكون متداركاً، ومن هنا يستفاد من الحديث وجوب الضمان والتدارک، فيكون هذا هو مفاد الحديث، غايه الأمر أنّ الحديث عبّر عن ذلک بهذا الأسلوب، بدلاً من أن يقول يجب الضمان وتدارک الضرر، عبّر عن ذلک بنفى الضرر غير المتدارک، أى لا يوجد ضرر غير متدارک، هذا معناه أنّ كل ضرر موجود لابدّ أن يكون ضرراً متداركاً، وهذا كنايه عن وجوب التدارک، فهذا هو معنى الحديث . هذا هو التقريب الأول لما يريد أن يقوله صاحب الوافيه.

١- الوافيه فى أصول الفقه، الفاضل التونى، ص١٩۴.

التقريب الثانى: أنّ المقصود بالضرر المنفى فى الحديث الشريف ليس هو حصّه خاصه من الضرر، وإنّما هو مطلق الضرر، لكن هذا النفى إنما يصح مع أنه فى الخارج يوجد ضرر غير متدارک، والضرر فى الخارج على قسمين، قسم منه متدارک، والقسم الآخر غير متدارک، فكيف يصح نفى وجود الضرر، يعنى مطلق الضرر ؟ إنّما صح هذا النفى للطبيعه باعتبار تحقق التدارک فى الخارج، الأضرار التى تقع فى الخارج فُرض تحقق التدارک فيها؛ ولذا صحّ بهذا اللّحاظ نفى الضرر مطلقاً؛ لأنّ الضرر فى الخارج إذا تحقق التدارک فيه لا يصدق عليه أنه ضرر عرفاً، وإن كان بالدقه العقليه هو ضرر، لكنّه إذا تمّ تداركه لا يصدق عليه أنه ضرر عرفاً. إذن: يصح أن ننفى وجود الضرر فى الخارج مطلقاً؛ لأنّ الضرر المتدارک ليس ضرراً، فيتوجه النفى إلى الضرر

غیر المتـدارک، ویکـون المقصـود من نفی الضـرر غیر المتـدارک هو مـا تقـدّم سابقـاً من أنّه کنـایه عن لزوم التـدارک، فکـأنّ الحدیث الشـریف فی التقریب الأول یقال بأنه ابتداءً هو نفی الضـرر غیر المتدارک، أی أنّ الضرر غیر المتدارک لا وجود له فی الخارج، وهذا معناه أنّ کل ضـرر موجود فی الخارج هو متدارک، وهذا یصـیر کنایه عن وجوب التدارک ووجوب الضمان. أمّا التقریب الثانی، فیقول لا داعی لتخصیص الضرر المنفی فی الحدیث بالحصّه الخاصه، وإنّما الضرر المنفی هو طبیعه الضرر، لکن حیث أنّ الضـرر المتـدارک فی الخارج هو بحکم العـدم، فکأنّ الضـرر المتـدارک لا وجود له فی الخارج؛ لعـدم صدق الضـرر علیه، فیبقی الضرر غیر المتدارک، وهو ما ینفیه الحدیث. فبالنتیجه علی کلا التقدیرین یکون الحدیث الشریف کنایه عن وجوب التدارک. هذا هو تقریب ما ذکره صاحب الوافیه، وقد ذکره فی الوافیه بعباره مختصره جداً، یعنی تحتمل کلا التقریبین.

ص: ۶۰۷

بناءً على الاحتمال الأول بكلا تقريبيه قد يقال أنّ الحديث حينئذٍ سوف يختص بموارد الإضرار بالغير ولا يشمل الضرر على النفس، حيث أنّ الضرر على نوعين، تاره الضرر على زيد ـــــ مثلاً ـــــ يأتيه من الغير، وتاره أخرى هو يلحقه الضرر، اى يلحقه نقص فى بدنه أو فى ماله ليس من الغير، كما لو تمرّض، أو ضاعت أمواله.....وهكذا، فلا يوجد ضرر من الغير، الحديث الشريف يختص بالأول، أى بالإضرار بالغير، هذا الضرر هو الذى ينفيه الحديث ويقول بوجوب تداركه، بقرينه وجود التدارك، فلا معنى للقول بالتدارك فى النوع الثانى من الضرر، وهو الضرر الذى يلحق الإنسان ليس من الغير، فإذا تمرّض ـــــ مثلاً ـــــ فمن الذى يقوم بالتدارك، أو يسد النقص الذى لحقه ؟ الحديث بناءً على هذا الكلام سوف يختص بخصوص الإضرار بالغير، فيقال: أنّ الغير إذا أضر بالإنسان وألحق به الضرر والنقص يجب عليه أن يتدارك هذا النقص، فيكون الحديث مختصّاً بهذه الحاله ولا يشمل الضرر الذى يلحق بالإنسان، فلا معنى لأن ينفيه بهذا المعنى؛ لأنّه لا معنى للتدارك فى الحاله الثانيه.

لكن هناك محاولتان لتعميم الحديث حتى للحاله الثانيه وعدم اختصاصه بحاله الإضرار بالغير:

المحاوله الأولى: أنّ (لا) فى الحديث نافيه وليست ناهيه كما هو مقتضى القواعد الأوليه؛ إذ أنها لم تدخل على الفعل المضارع حتى تكون ناهيه، وإنّما دخلت على الاسم، ومقتضى الظهور الأولى حينئذٍ أن تكون نافيه. وهذا معناه أنّ الحديث يكون نافياً للضرر غير المتدارك بناءً على هذا الاحتمال، سواء قلنا بالتقريب الأول أو قلنا بالتقريب الثانى، على كل حال هو ينفى الضرر غير المتدارك؛ فإذا كان هذا الضرر من فعل الغير؛ حينئذٍ يثبت وجوب التدارك ولا مشكله فى هذا. وأمّا إذا كان الضرر ليس من الغير، وإنّما كان الضرر مسبباً عن الحكم الشرعى، إمّا أن يكون نفس الحكم الشرعى فيه ضرر، أو امتثاله والالتزام به يكون فيه ضرر، على كلا التقديرين الضرر يكون مسبَباً عن الحكم الشرعى، فى هذه الحاله يكون لازم نفى الضرر غير المتدارك فى هذه الحاله هو نفى الحكم الضررى؛ لأنّ المفروض أنّ الضرر مسببٌ عن الحكم الشرعى، فيكون الحكم ضررياً كوجوب الغسل بالماء ووجوب القيام فى الصلاه فى حالات معينه وأمثاله، فإذا قلنا بأنّ هذا الحكم الشرعى لا ينتفى، فهذا معناه أنّ الضرر غير متدارك، وهذا ينافى الحديث الذى ينفى الضرر غير المتدارك، فأنه ينفى الضرر غير المتدارك، وكل ضرر هو متدارك، وهذا فى باب الإضرار بالغير قلنا أنّه يجب على الغير التدارك، فلا يكون الضرر غير متدارك، وإنما يكون متداركاً، لكن فى باب المرض وعدم تمكنه من الاغتسال بالماء وأمثاله، الحكم الشرعى يقول له يجب عليك أن تغتسل بالماء، هنا الضرر يأتيه من الحكم الشرعى؛ وحينئذٍ نكون بين أمرين: إمّا أن نقول أنّ الحكم الشرعى ينتفى، وإمّا أن نقول أنّ هذا الحكم الشرعى باقٍ، لكن يكون الضرر غير المتدارك موجود، وهذا ينافى الحديث؛ لأنّ الحديث يقول(لا ضرر) ينفى الضرر غير المتدارك، وطريقه تصديق الحديث هو كون الضرر فى المقام غير متدارك، أى لا وجود للضرر غير المتدارك هو أن نقول أنّ الحكم الضررى منتفٍ، فلا يجب عليه الغسل فى حالهٍ معينه، وبهذا يكون الحديث دالاً على وجوب التدارك فى موارد الإضرار بالغير، ويدلّ على نفى الحكم الضررى فى موارد الضرر على الشخص نفسه، وهذا تعميم للحديث لغير موارد الإضرار بالغير، حتى فى باب الضرر على النفس يمكن تطبيق الحديث، لكن ينتج نفى الحكم الضررى.

ص: ۶۰۸

المحاوله الثانيه: هذه المحاوله تفترض أنّ الضـرر المنفى فى الحديث هو الضرر غير المحكوم بوجوب تداركه، بمعنى أنّ الضرر الذى يحكم الشارع بوجوب تداركه ليس ضرراً، خصوصاً إذا افترضنا أنّ الشارع له قوه إجرائيه ويمكنه الإلزام بالتدارك.

بعبارهٍ أخرى: ما قلناه سابقاً من أنّ الضـرر مع تداركه خارجاً لا يصدق عليه الضـرر، هنا توسعه لهذا، فيقال أنّ عدم صدق الضرر عرفاً لا يتوقف على التـدارك الخارجى، وإنّما يكفى فيه أن يحكم الشارع بوجوب التـدارك مع وجود قوه إجرائيه، هـذا الحكم الشرعى هو كافٍ لأن يقال أنّ الضرر هذا ليس ضرراً؛ لأنّه ضرر حكم الشارع على العباد بوجوب تداركه، فلا يكون ضرراً. إذن: الضـرر المنفى بالحديث هو الضرر الذى لا يحكم الشارع بوجوب تداركه، أمّا الضرر الذى يحكم الشارع بوجوب تداركه فليس ضرراً، فكما أننا كنّا نقول أنّ الضرر المُتدارك خارجاً ليس ضرراً، هنا أيضاً نقول أنّ الضرر الذى يحكم الشارع بوجوب تداركه هو ليس ضرراً.

بناءً على هذا، الضـرر الذى لا يحكم الشارع بوجوب تداركه، الحديث الشـريف يقول أنّه منفى. يعنى كل ضـرر موجود لابدّ أن يحكم الشارع بتداركه؛ لأنّ الضرر الذى لا يحكم الشارع بوجوب تداركه منفى بالحديث (لا ضرر)، يعنى (لا ضرر) غير محكوم عليه بوجوب التـدارك من قبل الشارع، يعنى ليس هناك ضـرر لا يحكم الشارع بوجوب تداركه. إذن: كل ضـرر يحكم الشارع بوجوب تداركه.

وحينئـذٍ يقال فى محل الكلام: إذا كان الضـرر فى الحاله الأولى بسـبب الغير، فالشارع يحكم بوجوب تداركه على الغير، وأمّا إذا كان الضرر فى الحاله الثانيه ناشئاً من الشارع، أى من الحكم الشرعى، هنا أيضاً يجب التدارك على الشارع، فكما أنّ الغير يجب عليه أن يتدارك إذا كان الضـرر ناشـئاً من الغير، كذلك الضرر الذى ينشأ من الحكم الشرعى أيضاً لابدّ من ان يتداركه الشارع، فالشارع هو الذى يسد هذا النقص؛ لأنّ الضرر نشأ من ناحيته، إذا لم نقل فى المحاوله الأولى أنّ الحكم الضررى ينتفى، إذا كان الحكم الضررى ينتفى؛ فحينئذٍ سوف لن يقع فى الضرر، أمّا هنا فالحكم الضررى لا ينتفى، فيجب عليه أن يلتزم بالحكم الشرعى، لكن الشارع هو الـذى يتدارك هذا الضـرر، فبالنتيجه يصح أن يقال: لا ضـرر غير محكوم بوجوب التدارك موجود فى الخارج، وهذا يشـمل الحاله الأولى وينتج وجوب التدارك على الغير، ويشمل الحاله الثانيه وينتج وجوب التدارك على الشارع، وهذا قد يؤيّـد ببعض الروايات الموجوده التى تقول أنّ الإمام(عليه السـلام) هو مسـئول عن كثير من الأمور التى تحصل للمكلفين، ويسـد النقص الحاصل للمكلّف من بيت المال، هناك الكثير من الروايات بهـذا المضـمون، أنّ الدوله تتحمّل بعض الخسائر التى تلحق بالمسلمين.

ص: ۶۰۹

الاعتراضات والمناقشات التی أَثیرت حول الاحتمال الأول:

الاعتراض الأول: وهو ما ذکره الشیخ(قدّس سرّه) فی الرسائل، حیث ذکر بأنّ بعض الفحول ـــــــ حسب تعبیره ـــــــ ذهب إلی هذا الرأی، ولکنّ الشیخ(قدّس سرّه) جعله أردأ الاحتمالات، وناقشه بهذه المناقشه: وهی أنّ التدارک إنما یمنع من صدق الضرر عرفاً إذا تحقق فی الخارج، وأمّا مجرّد أنّ الشارع یحکم بوجوب التدارک، فهذا سوف لن یمنع من صدق الضرر عرفاً، فیکون الضرر صادقاً، وإنّما الذی یمنع من صدق الضرر هو تحقق التدارک خارجاً، وکأنّ الذی یفهمه الشیخ من صاحب الوافیه، أنّ صاحب الوافیه یرید أن یقول أنّه بمجرّد أن یحکم الشارع بوجوب التدارک، هذا یصحح نفی الضرر. (1)

أجیب عن هذه المناقشه:

الجواب الأول: افتراض وجود قوه إجرائیه مع الحکم الشرعی کأنّه یجعل التدارک مضمون التحقق، فلا فرق بینه وبین التدارک خارجاً، کما أنّ الشیخ(قدّس سرّه) اعترف بأنّ التدارک خارجاً یمنع من صدق الضرر، الحکم الشرعی زائداً وجود قوه إجرائیه أیضاً یمنع من صدق الضرر وإن لم یُتدارک خارجاً بالفعل، لکنّه یوجد حکم شرعی بوجوب تدارکه، فیصح کلامه فی نفی الضرر غیر المتدارک بالحکم الشرعی بوجوب التدارک.

الجواب الثانی: أنّ الحکم الشرعی بوجوب التدارک فی المقام المقصود به هو الضمان، یعنی أنّ هذا الذی ألحق الضرر بالغیر یکون ضامناً، یعنی أنّ المضمون له یملک فی ذمّه الضامن هذا النقص، هذا سوف یحقق التدارک ویمنع من صدق الضرر، الحکم الشرعی لیس حکماً شرعیاً تکلیفیاً، یجب التدارک تکلیفاً حتی نقول أنّ هذا الحکم الشرعی لوحده لا یکفی فی تحقق التدارک وبالتالی منع صدق الضرر، وإنّما المقصود بذلک هو الحکم الوضعی، أی اشتغال الذمّه، هذا الذی یُلحق الضرر بالغیر تشتغل ذمّته بالنقص الحاصل علی الغیر، بمعنی أنّ المضمون له یملک فی ذمته هذا المقدار. إذن: المضمون له عُوّض، غایه الأمر لم یُعوض بشیءٍ خارجی، لکن هو ملک فی ذمّه الضامن هذا المقدار، فیکون ضرره متدارکاً، وإذا کان متدارکاً، فهو یمنع من صدق الضرر ویصحح النفی فی الحدیث الشریف بأن یقول (لا ضرر غیر متدارک)، فکل ضررٍ هو متدارک، ویکفی فی ذلک الحکم الشرعی، لکن الحکم الشرعی الوضعی ولیس التکلیفی، فیندفع إشکال الشیخ(قدّس سرّه) من أنّ مجرّد الحکم الشرعی لا یمنع من صدق الضرر، فیصدق الضرر بالرغم من وجود حکمٍ شرعی؛ لأنّ هذا مبنی علی افتراض أنه حکم تکلیفی، فلا یمنع من صدق الضرر، حتی لو فرضنا أنّ الذی ألحق الضرر بالغیر یجبُ علیه التدارک، لکنّ وجوب التدارک لوحده لا ینفع الشخص الذی لحق به الضرر والنقص، لکن إذا حوّلنا الحکم إلی حکمٍ وضعی، بمعنی اشتغال الذمّه؛ حینئذٍ هذا ینفع فی نفی الضرر، وبالتالی فی منع صدق الضرر فی محل الکلام.

ص: ۶۱۰

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج۲، ص۴۵۵.

الجواب الثالث: حتى لو سلّمنا أنّ الحكم الشرعی لوحده من دون افتراض شیءٍ فيه لا يمنع من صدق الضرر، لکن إذا افترضنا أنّ من حکم الشارع عليه بوجوب التدارک هو عبدٌ مؤمن ملتزم ومطيع؛ حينئذٍ هذا سوف يکون کافياً فی ضمان تحقق التدارک فی الخارج، فالحکم الشرعی موجود، والمُخاطب العباد المؤمنين الملتزمين المطيعين، إذن: سوف يتحقق التدارک فی الخارج، وهذا يوجب نفی الضرر ويمنع من صدقه. فيندفع إشکال الشيخ(قدّس سرّه) بأحد هذه الوجوه الثلاثه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

کان الکلام فی الاعتراضات والمناقشات التی أُثيرت حول الاحتمال الأول من الاحتمالات التی ذُکرت فی مدلول ومفاد الجمله الترکيبيه لحديث (لا ضرر)، وقد تقدّم الاعتراض الأول الذی ذکره الشيخ(قدّس سرّه) فی الرسائل، وذکرنا أيضاً ثلاثه أجوبه أجيب بها عن هذا الاعتراض .

لکن المظنون أنّ الشيخ(قدّس سرّه) لا يقنع بهذه الأجوبه؛ لأنّ هذه الأجوبه کلّها لا تحقق الشیء الذی ادّعاه، فالشيخ(قدّس سرّه) يقول أنّ نفی الضرر عرفاً مع وجود الضرر خارجاً ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــ لا يکون إلّا بالتدارک المتحقق فی الخارج، هذا هو الشیء الوحيد الذی يراه رافعاً للضرر، التدارک الخارجی، أضرّه بمائه، فإذا أعطاه مائه؛ فحينئذٍ العرف يقول أنّ هذا ينفی الضرر، فنفی الضرر عرفاً فی نظر الشيخ(قدّس سرّه) موقوف علی تحقق التدارک فی الخارج، وکل هذه الأجوبه الثلاثه لم يُفترض فيها تحقق التدارک فی الخارج، وإنّما فی الجواب الأوّل يفترض أنّ هناک قوه إجرائيه تضمن تطبيق الحکم الشرعی.......وهکذا فی الثانی والثالث. لعلّ الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) لا يرضی بهذه الأجوبه ويبقی مصرّاً علی أنّ نفی الضرر إنّما يصح إذا تحقق التدارک فی الخارج، وأمّا بمجرّد تشريع وجوب التدارک، حتی إذا فسّرنا التدارک بالضمان بمعنی اشتغال الذمّه، وافترضنا أنّ المخاطَب بذلک هو العبد المطيع، کلّ هذه الأمور لا تحقق التدارک فی الخارج، وبالتالی العرف يری أنّ هذا تضررّ من دون أن يکون هناک تدارک، فکيف يصحّ نفی الضرر فی الحديث الشريف مع وجود الضرر ؟!

ص: ۶۱۱

لکن يمکن أن يقال: الجواب الأوّل ، خصوصاً إذا طعّمناه بالجواب الثانی لا يبعُد أن يقال فی هذه الحال العرف يری أنّ الضرر متدارک وأنّ الضرر منفی، إذا فرضنا أنّ الشارع حکم بالتدارک، وافترضنا أنّ المراد بالتدارک هو الضمان، بمعنی اشتغال الذمّه، وجعل نفس الحاکم قوه إجرائيه لتنفيذ ذلک، لا يبعُد أنّ هذا من وجهه نظر الحاکم يکون التدارک متحققّاً تنزيلاً، أی أنه بحکم المتحقق من وجهه نظر الحاکم؛ لأنّ الحاکم حکم بالتدارک وباشتغال الذمّه ووضع سلطه إجرائيه لتنفيذ ذلک؛ فحينئذٍ يکون التدارک مضمون التحقق من وجهه نظر الحاکم، فکأنّه متحقق فعلاً ـ لکن تنزيلاً ـ لا حقيقه، فکأنّ المتضرر عُوّض وتم تدارک ما فاته من النقص، هنا لا يبعُد أن يقال أنّ نفی الضرر متحقق من وجهه نظر الحاکم الذی حکم بالتدارک وجعل قوه إجرائيه لتنفيذه، وأيضاً فی نظر العرف، فالعرف أيضاً عندما يفهم هذه القضيه أيضاً يقول أنّ هذا لم يتضرر، وإن کان لم يتم التدارک خارجاً بالفعل ، لکن مع وجود هذه الأمور لا يبعُد أنّ العرف فی هذه الحاله أيضاً يمکنه أن ينفی الضرر استناداً إلی

ذلک. ومن هنا هذا الاعتراض الذی ذکره علی الفاضل التونی (قدّس سرّه) لا یکون تامّاً.

الاعتراض الثانی: ما أشار إلیه فی الکفایه، حیث تعرّض إلی ما ذکره الفاضل التونی (قدّس سرّه) بعباره مختصره، ویظهر منه أنه یرید أن یقول: الضرر المنفی فی (لا ضرر) هو خصوص الضرر الغیر المتدارک، یعنی لا یوجد ضرر خارجاً غیر متدارک، وهذا معناه أنّ کل ضررٍ فی الخارج متدارک، وهذا مرجعه کنایه عن تشریع وجوب التدارک، فإذن: هو عندما یقول(لا ضرر) فهو یرید حصّه خاصّه من الضرر، ولا یرید أن ینفی الضرر مطلقاً، وإنّما یرید أن ینفی الضرر غیر المتدارک؛ لأنّ الضرر المتدارک بمنزله العدم، فیصح له أن یقول لا یوجد فی الخارج ضرر غیر متدارک؛ لأنّ کل ضررٍ فی الخارج هو متدارک، وقلنا أنّ هذا أسلوب من أسالیب تشریع التدارک. صاحب الکفایه (قدّس سرّه) یقول إنّ إراده خصوص الضرر غیر المتدارک لیس صحیحاً، فعباره (لا ضرر) مطلقه، وحمل الضرر المطلقه علی حصّه خاصّه من الضرر وهی خصوص الضرر غیر المتدارک، یُعبّر عنه بأنه (هذا الحمل لا ـ یخلو من بشاعه) خصوصاً إذا فرضنا أنه بلا قرینه؛ إذ لیس هناک قرینه تدلّ علی هذا التخصیص، ولا موجب لتخصیص الضرر بالضرر غیر المتدارک، هذا لا وجه له، ومستهجن مع عدم وجود قرینه تدل علی ذلک، سواء قلنا أنّ هذا من باب التجوّز فی الکلمه بأن یُستعمل الضرر فی حصّه خاصّه من حصصه، أو قلنا أنّه من باب تعدد الدال والمدلول، علی کلا التقدیرین هو مجاز بحاجه إلی قرینه، وحیث لا قرینه، فالالتزام بأنّ المراد بالضرر خصوص الضرر غیر المتدارک لا وجه له . (۱)

ص: ۶۱۲

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۸۱.

هـذا الاـعتراض الثـانى إنّمـا يرِد على التقريب الأـول من التقريـبين المتقـدمين لهـذا الاحتمـال، حيث قلنـا أنّ الاحتمـال الأـوّل له تقريبـان، التقريب الأـوّل أن نلـتزم بـأنّ المنفى هـو الضـرر غير المتـدارک، والمراد بالضـرر المنفى فى (لاـ ضـرر) ليس هو مطلق الضـرر، وإنّما هو خصوص الضرر غير المتدارک، فيرِد هذا الاعتراض، ويقال: بأى وجهٍ تحملون الضرر وهو مطلق على حصّةٍ من حصصه مع عدم وجود قرينهٍ على ذلک ؟

وأمّا إذا قرّرنا الاحتمال الأوّل بالتقريب الثانى؛ حينئـذٍ لا يلزم هـذا المحذور؛ لأنّه بحسب التقريب الثانى المنفى هو طبيعى الضـرر وليس حصّـ ه خـاصّه من الضـرر، فالضـرر لم يسـتعمل إلاّـ فى معنـاه الحقيقى وليس هنـاک تجوّز، لاـ فى الكلمه ولاـ تعـدد دال ومـدلول. غايه الأمر أنّ المصـحح لنفى الضـرر مطلقاً هو ما تقـدّم سابقاً من أنّ المصـحح هو تشـريع وجوب التدارک، بمعنى أنّ الشارع حكم بوجوب التـدارک، فإذا حكم بوجوب التـدارک؛ فحينئذٍ يسـتطيع أن يقول لا يوجد ضـرر فى الخارج مطلقاً، لا أنه ينفى خصوص الضـرر غير المتـدارک، وإنّمـا يقول لاـ ضـرر فى الخـارج بلحـاظ تشـريع وجوب التـدارک، فإذن: كل ضـرر فى الخارج هو متدارک ، باعتبار حكم الشارع بوجوب التدارک، وقلنا أنّ هذا يسوّغ نفى الضرر مطلقاً، مع وجود سلطه إجرائيه على تنفيـذ هذا الحكم، والمراد بالتدارک هو الضـمان واشـتغال الذمّه، فمع كل هذه الخصوصـيات، إذن: لا يوجد ضـرر فى الخارج؛ لأنّ كل ضرر يكون متداركاً.

بنـاءً على هـذا التقريب إذا تم ـــــــ وسـيأتى الكلاـم فيه ـــــــ لاـ يرد عليه الاعتراض الثانى الـذى ذكره صاحب الكفايه (قـدّس سرّه)؛ لأـنّه هنـا لم يُسـتعمل الضـرر فى حصّهٍ من حصـصه، لاـ على نحـو التجوّز فى الكلمه ولاـ على نحـو تعـدد الـدال والمدلول، وإنّما المنفى هو طبيعى الضرر، لكن بلحاظ تشريع التدارک مع وجود سلطه تنفيذيه لإجرائه. فإّن: هذا الإيراد إنّما يرِد على التقريب الأوّل لهذا الاحتمال.

الاعتراض الثالث: ما هو موجود فی کلمات المحقق النائینی (قدّس سرّه) فی قاعده لا ضرر حسب نقل المقرر لبحثه، وحاصل ما ذکر المحقق النائینی (قدّس سرّه) فی هذه القاعده هو: ما یُفهم من کلام الفاضل التونی (قدّس سرّه) من أنّ مفاد لا ضرر هو لزوم التدارک، ویجعل لزوم التدارک مفاداً کنائیاً للا ضرر، فتدل علیه کمدلول التزامی، لزوم التدارک الذی جعله کنایه ومعنیً کنائی للا ضرر، تارهً یُفسّره علی أنه مجرّد حکم تکلیفی(وجوب التدارک) أی أنّ الذی یضر غیره یجب علیه التدارک، فإذا کان هذا مقصوده؛ فحینئذٍ یرد علیه ما تقدّم، أی یرد علیه الاعتراض الأوّل للشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) بأنّ مجرّد تشریع التدارک لا یکفی لنفی الضرر، وإنّما الذی یکفی لنفی الضرر هو التدارک المتحقق فی الخارج، هذا هو الذی یصحح نفی الضرر، أمّا مجرّد تشریع وجوب التدارک تکلیفاً، فلا یصحح نفی الضرر. إذن: لا یصح نفی الضرر استناداً إلی تشریع وجوب التدارک تکلیفاً، فلا نستطیع أن نقول لا ضرر؛ لأنّ هذا تضرر ودخله نقص ولم یحصل علی شیء، مجرّد أنّ الشارع شرّع وجوب التدارک تکلیفاً، هذا لا یفیده شیئاً ولا یسد علیه النقص حتی یقال أنّه لم یتضرر، فکیف یُنفی الضرر فی الحدیث ؟!

وأمّا إذا کان مراده من وجوب التدارک لیس وجوب التدارک تکلیفاً، وإنّما مقصوده من وجوب التدارک هو الحکم الوضعی، أی الضمان واشتغال ذمّه الضامن للمضمون له ، فإذا کان هذا مقصوده، فهذا فیه بناءً علی هذا الکلام سوف تکون قاعده(لا ضرر) مدرکاً لقاعده فقهیه لا عین لها ولا أثر فی کلمات الفقهاء، باعتبار أنّ الفقهاء لم یذکروا الإضرار من أسباب الضمان إطلاقاً، ذکروا الاتلاف من أسباب الضمان، وذکروا التلف من اسباب الضمان، لکن الإضرار لم یُذکر کسببٍ من اسباب الضمان، ویؤکد هذا المطلب أنّ هناک روایات صحیحه ومعتبره تقول أنّ فی حاله الإضرار هناک ضمان(من أضرّ بطریق المسلمین شیئاً فهو ضامن) (۱) ومضمون هذا الحدیث موجود فی روایات صحیحه، وحتی لو کانوا ______ مثلاً ______ فی غفلهٍ عن کون الإضرار من أسباب الضمان، لکان المفروض أنّ هذا الحدیث وأمثاله یُنبههم علی أنّ أسباب الضمان لیست منحصره بالإتلاف وأمثاله، وإنّما هی تشمل الإضرار، بالرغم من هذا نجدهم مصرّین علی أنّ الإضرار لیس من أسباب الضمان، الإضرار بعنوانه لیس من أسباب الضمان، حتی فی باب مسأله(من حفر بئراً فی طریق المسلمین یکون ضامناً) یلتزمون بالضمان، لکن یخرّجوه علی أساس الإتلاف بالتسبیب لا علی أساس الإضرار، باعتبار أنّ التلف الحاصل هنا یُنسب إلی هذا السبب ولا یستند إلی المباشر، والمباشر غیر السبب، لکن فی هذه الحاله التلف یستند إلی السبب، فکأنّ الذی حفر البئر فی طریق المسلمین یکون هو السبب، وقد أتلف مال غیره، فإذا أتلف یکون هناک ضمان، فخرّجوا الضمان حتی فی مسألهٍ یمکن تطبیق هذا الحدیث علیها(من أضر بطریق المسلمین فهو له ضامن) خرّجوا الضمان علی أساس الإتلاف لا علی اساس الإضرار، فمن هنا یُفهم أنّه فی کلمات الفقهاء لا یوجد لا عین ولا اثر لکون الإضرار من أسباب الضمان بحیث یکون حاله حال الإتلاف، بینما بناءً علی ما یقوله الفاضل التونی (قدّس سرّه) من أنّ المراد من لزوم التدارک هو الضمان واشتغال الذمّه؛ حینئذٍ سوف یکون الإضرار من اسباب الضمان واشتغال الذمّه، وهذا مما لم یلتزم به الفقهاء.

۱- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۹، ص۱۵۸.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

قد يقال في مقام ردّ الاعتراض الثالث الذي أورده المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ حديث لا ضرر لو كان مفاده إنشاء التدارک وإنشاء الضمان، فهذا الإيراد الذي أورد عليه لعلّه يكون تامّاً، باعتبار أنّ الحديث بنفسه يتكفّل إنشاء الضمان وإنشاء التدارک في مورد الضرر، فلابد أن يكون الضرر من أسباب الضمان كما هو الحال في الإتلاف، كما أنّ هناک أدله مفادها إنشاء الضمان في مورد الإتلاف، فاستفاد الفقهاء منها أنّ الإتلاف من أسباب الضمان، كذلک إذا فرضنا أنّ الحديث كان يتضمّن إنشاء التدارک والضمان في مورد الضرر، هنا أيضاً لابد أن يُستفاد أنّ الضرر من اسباب الضمان، يقول المحقق النائيني (قدّس سرّه) أنّ هذا غير واقع، الفقهاء لم يقولوا أنّ الضرر من أسباب الضمان، قالوا أنّ الإتلاف من أسباب الضمان، لكن لم يقولوا أنّ الضرر من أسباب الضمان، وهذا معناه أنّ هذا الوجه الذي فُسّر به الحديث والذي هو أنّ الحديث كنايه عن تشريع التدارک غير صحيح، ولا يجب أن نفهمه بهذا الشكل؛ لأنّه لو كان في مقام تشريع التدارک، لكان الضرر من اسباب الضمان، لازم تشريع التدارک بهذا الحديث؛ لأنّه تشريع للتدارک في مورد الضرر، فيكون حاله حال تشريع التدارک والضمان في مورد الإتلاف، فكما أنّ الإتلاف يكون سبباً للضمان، الضرر أيضاً يكون سبباً للضمان، وهذا لا يرضى به الفقهاء ولم يقل به أحد منهم. فهذا يشكّل إشكالاً على الاحتمال الأوّل، لكن هذا كله لو فرضنا أنّ الحديث كان مفاده تشريع التدارک والضمان في مورد الضرر. لكن الواقع ليس هذا، الحديث ليس في مقام تشريع التدارک في مورد الضرر، وإنّما مفاد الحديث الشريف هو الإخبار عن نفي الضرر وليس مفاده تشريع التدارک والضمان، وإنّما مفاده الإخبار عن نافي الضرر وعدم ترتبه. ما هو المصحح لهذا الإخبار عن نفي الضرر ؟ كيف يصح له أن ينفي الضرر والحال أنّ الضرر متحقق ؟

يقول الفاضل التوني(قدّس سرّه): أنّ المصحح لنفي الضرر هو تشريع التدارک بناءً على ما تقدّم من أنّ تشريع التدارک وحده والضمان وحده مع وجود قوه إجرائيه لتنفيذه يكفي في نفي الضرر، فإذن: هو يقول: مفاد الحديث هو الإخبار عن نفي الضرر، والمصحح لنفي الضرر هو تشريع التدارک.

الجواب عن الإعتراض الثالث يقول أنّ هذا لا يجب أن نفهم منه أنّ الضرر من أسباب التدارک والضمان، هو ليس بصدد إنشاء التدارک وتشريعه في مورد الضرر حتى يكون على غرار التدارک والضمان في مورد الاتلاف، الحديث يخبر عن نفي الضرر، والمصحح لنفي الضرر من قبل المتكلم هو تشريع التدارک، هو شرّع التدارک والضمان؛ لذا يصح له أن يقول لا ضرر، هذا لا ينحصر تفسيره بأن يكون الضرر من أسباب الضمان حتى نقول أنّ الضرر ليس من أسباب الضمان، فلابدّ أن لا يكون هذا الوجه تاماً، من الممكن أنّ الشارع المقدس ينفي الضرر والمصحح لنفي الضرر هو تشريع التدارک والضمان، لكن الضرر ليس من أسباب الضمان، وإنّما الذي يكون من اسباب الضمان هي الموارد الخاصه في مواردها، ويقول الشارع بأني أقول لا ضرر؛ لأني شرّعت التدارک في مورد الإتلاف وفي مورد التغرير .....الخ من اسباب الضمان المعروفه، فإذن: بإمكان الشارع أن ينفي الضرر

باعتبـار تشـريع التـدارك من دون أن يلزم من ذلك أن يكون الضـرر من أسـباب الضـمان، تبقى أسـباب الضـمان هى الأسـباب المعروفه والتى منهـا الإتلاـف والتغرير....ونحوهـا، هـذه هى اسـباب الضـمان فقـط، ومع ذلـك يصـح للشارع فى هـذا الحـديث الشـريف؛ لأنّ الحـديث الشـريف ليس مفاده هو إنشاء التدارك فى مورد الضـرر، وإنّما الإخبار عن عدم الضـرر بملاك تشـريع التـدارك، لاـ ينبغى أن نفهم من هـذا أنّ الضـرر لابـدّ أن يكون من أسـباب الضـمان حـتى نقول أنّ الفقهـاء لم يلتزموا بـذلك، ويكون هـذا مؤشـراً على بطلان هـذا الوجه، وهـذا نظير ما يقال فى روايه مسـعده بن صـدقه المتقدّمه التى تقول(كل شـىءٍ لك حلاـل حتى تعرف أنه حرام). هنا يقال أنّ الروايه ليست فى مقام إنشاء الحلّيه، وإنّما هى فى مقام الإخبار عن الحليه المجعوله فى الموارد الأـخرى، فى بـاب الاستصـحاب توجـد حلّيه، وفى بـاب اليـد توجـد حليه، هى تخبر عن حليه مجعوله فى تلك الموارد، فتكـون الحليه مجعوله فى تلـك الموارد، وهـذه الروايه تكون مجرّد إخبـار عن حلّيـات متعـدده مجعوله فى موارد متعـدده، هـذا يكـون من هـذا القبيـل، الحـديث الشـريف هـو ينفى الضـرر، والمصـحح لهـذا النفى هو تشـريع التـدارك. هـذا هو الجواب عن الاعتراض الثالث.

ص: ۶۱۶

لكن بالرغم من هذا يبقى هذا الجواب غير واضح، باعتبار أنّ هذا الجواب مهما كان يبقى لدينا روايات ظاهرها تشريع التدارک فی مورد الضرر، فيبقى السؤال على حاله، فحتى لو فرضنا أنّ حديث لا ضرر ليس مفاده هو تشريع التدارک فی مورد الضرر، وإنّما مفاده الإخبار عن نفی الضرر كما ذكر، لكن هناک روايات ظاهرها تشريع التدارک فی مورد الضرر كما يظهر فی كتاب الغصب، هناک روايات تقول(من أضر بشیءٍ، فهو له ضامن) أیّ فرقٍ بينها وبين ما ورد فی باب الاتلاف من تشريع التدارک فی مورد الاتلاف، كيف هناک يُستفاد أنّ الاتلاف من أسباب الضمان، فی مثل هذه الأحاديث أيضاً لابدّ أن يُستفاد أنّ الضرر من أسباب الضمان، فتبقى المشكله على حاله، بمعنى أنّ الفقهاء أيضاً لم يلتزموا بأنّ الضرر من أسباب الضمان.

ما أريد قوله هو أنّ المشكله ليست فقط فی حديث (لا ضرر ولا ضرار) وإنّما هی موجوده فی الأحاديث التی تصرّح وتكون ظاهره فی مقام إنشاء الضمان والتدارک فی مورد الضرر، هناک أيضا لم يلتزموا بأنّ الضرر من أسباب الضمان، وإنّما كما ذكر المحقق النائينی (قدّس سرّه) أنّ الفقهاء خرّجوا ذلک فی بعض المصاديق والمسائل على اساس التسبيب الذی هو من فروع الإتلاف، كما فی مسأله من حفر بئرا فی الطريق، فوقع شخص فيه، أو وقعت دابه شخصٍ فيه، هو يكون ضامناً، لكن لم يخرّج الضمان على أساس الضرر، وإنّما خرّج الضمان على اساس التسبيب؛ إذ أنه اتلاف، باعتبار أن الفعل يُسند إلى السبب لا إلى المباشر، فالسبب هو الذی يكون أقوى، ومتى كان السبب أقوى فيسند إليه التلف، فيتحقق الإتلاف؛ ولأنّ الإتلاف متحقق التزموا بالضمان وليس من جهه الضرر، فتبقى المشكله على حالها ولا تُحل بهذا الشكل، يعنی حتى لو قلنا أنّ حديث نفی الضرر لا يُراد به هذا المعنى الذی يرِد عليه الإيراد الثالث، حتى إذا وجّهنا ما يقوله الفاضل التونی(قدّس سرّه) مع ذلک ما أورده المحقق النائينی (قدّس سرّه) يبقى على حاله، بمعنى أنّه يبقى سؤال لماذا لم يُجعل الضرر من أسباب الضمان ؟ افترض أننا تخلّصنا من المشكله بلحاظ حديث لا ـ ضرر، بأنّ قلنا أنّ حديث لا ضرر ليس مفاده هو إنشاء الضمان فی مورد الضرر، وإنّما مفاده هو الإخبار عن عدم الضرر بلحاظ جعل التدارک وتشريعه، لكن بالنتيجه هناک أحاديث ظاهرها هو تشريع الضمان فی مورد الضرر. إذن: هناک مشكله عند الفقهاء فی جعل الضرر من أسباب الضمان.

الاعتراض الرابع على ما ذكره الفاضل التونى(قدّس سرّه) هو أنّ هذا الوجه لا يناسب مورد تطبيق الحديث الشريف الذى هو قصه سمُره بن جندب ، وذلک باعتبار أنّ الضرر الواقع على الأنصارى من قبل سمُره بن جندب هو غير قابل للتدارک؛ لأنه ضرر معنوى؛ إذ أنّ سمُره سبب له الضيق، وقيّد حريته فى التحرّک هو وعياله، فإذا قلنا أنّ الحديث کنايه عن لزوم التدارک کما يقول الفاضل التونى(قدّس سرّه) فهذا معناه عدم إمکان تطبيق هذا الحديث على المورد الذى طُبّق عليه هذا الحديث، وهو قصه سمُره بن جندب؛ لأنّ الضرر فى قصه سمُره بن جندب الذى أورده على الأنصارى هو ضرر غير قابل للتدارک، فلا معنى لأن يقال بوجوب التدارک وأنّ هذا الحديث هو کنايه عن وجوب التدارک، فهذا يجبرنا على أن نتجه فى تفسير الحديث اتجاهاً آخر غير ما ذكره الفاضل التونى(قدّس سرّه) .

الاعتراض الخامس: هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ هذا الوجه الذى ذكره لازمه اختصاص الحديث بموارد الإضرار بالغير، يعنى بموارد الضرر الحاصل للإنسان من قِبل الغير، وأمّا الإضرار التى تعرض على الإنسان لا من الغير، وإنّما لأسباب أخرى طبيعيه كما لو غرق ماله أو احترق.....الخ من الإضرار التى تحصل للإنسان من دون أن تكون حاصله من الغير، مثل هذا التفسير للحديث لا يشملها؛ لأنّ هنا لا معنى للتدارک ولا محصل له، فالتدارک إنّما يقال به عندما يکون الضرر ناشئاً من الغير، فنقول إنّ هذا الغير الذى أوقع الضرر بهذا يجب عليه أن يتدارک هذا الضرر ويکون ضامناً له. أمّا الضرر الذى يحصل للإنسان نتيجه الحرق أو الغرق أو غيره من الأمور الطبيعيه، هنا لا معنى أصلًا للتدارک. إذن: بالنتيجه لابدّ من الالتزام باختصاص الحديث بخصوص الضرر الحاصل للإنسان من قِبل الغير، فقط هذا يشمله الحديث ويدل على وجوب التدارک، ومن الصعب جداً الالتزام بهذا الاختصاص، وذلک بنکته أنّ هذا الاختصاص بالنسبه إلى فقره(لا ضرار) يمکن الالتزام به، أى يمکن الالتزام بأنّ(لا ضرار) ظاهره فى الضرر الناشئ من الغير، لکن بالنسبه إلى فقره(لا ضرر) من الصعب الالتزام به، بناءً على ما تقدّم سابقاً من أنّ الضرر ليس مصدراً، وإنّما هو اسم مصدرٍ، الذى هو حاصل المعنى المصدرى، فالضرر اسم مصدر، وهذا معناه أنّه لا يستبطن نسبه صدوريه حتى نقول لا مانع من أن يکون مختصاً بالإضرار الحاصل من الغير؛ لأنه يستبطن نسبه صدوريه فيناسبه أن يقال باختصاصه بالضرر الحاصل من الغير، هو ليس هکذا، هو حاصل المعنى المصدرى لا يستبطن نسبه صدوريه، وهذا معناه أنّ الضرر مطلق ولا داعى لتخصيصه بالإضرار الحاصل من الغير؛ بل هو مطلق الضرر، فيشمل الضرر من قِبل الغير، ويشمل الضرر الحاصل للإنسان نتيجه أسباب طبيعيه، هو بإطلاقه يشمل کل ضرر، خلاف ظاهر کلمه(الضرر) أن نخصه بخصوص الضرر الحاصل من الغير ، وإن کان ليس خلاف ظاهر کلمه(الضرار)، ومن هنا يکون عدم إمکان الالتزام بهذا الاختصاص على أساس أنه خلاف ظاهر کلمه لا ضرر، هذا تقييد لکلمه لا ضرر بلا قرينه وبلا موجب.

يبقى لـدينا المحاولتـان المتقـدمتان لتعميم الحـديث الشـريف للضـرر الحاصـل للإنسـان لا من قِبل الغير، كانت هناك محاولتان لتعمم الحديث لهذه الحاله وعدم اختصاصه بالضرر الحاصل من قِبل الغير. هاتان المحاولتان يمكن التأمّل فيهما:

أمّا المحاوله الثانيه، فالتأمّل فيها واضـح، وهـذه المحاوله تقول نحن بإمكاننا أن نفسّـِر الحـديث على أنّه كنايه عن لزوم التدارك فى كل ضـررٍ، فنلتزم بإطلاق الضـرر، غايه الأمر أنّ هذا الضرر إن حصل من الغير، فالضامن والذى يتدارك هذا الضرر هو الغير، وأمّا إذا حصل من الحكم الشـرعى؛ حينئـذٍ يكون الضامن هو الشارع، فبالتالى كل ضـررٍ متـدارك، وبهـذا يعمّ الحـديث الضـرر الحاصـل مـن الغير، والضـرر الحاصـل لا ـ بسـبب الغير، وإنّمـا بسـبب الحكم الشـرعى. ومن الواضـح أنّه لا ـ يمكن الا ـلتزام بهـذه المحاوله؛ لأنه ليس هناك وضوح فى أنّ الشريعه تضمن كل ضرر يحصل للإنسان، وليس هناك أدله تساعد على هذا، قد يُلتزم فى بعض الموارد بـأنّ الـدوله تكون ضامنه لبعض الأمور إذا كان حصل منها تقصـير فى بعض الجهات، لكن هـذا ليس معناه أنّ كل ضرر يلحق بالإنسان تضمنه الشريعه من بيت المال، مثلاً لو أنّ تاجراً خسر فى تجارته، أو احترق بيته، أن يضمن هذا من بيت المال ويكون الشارع هو الضامن، هذا ليس ثابتاً بهذا الشكل الواسع لأىّ ضرر كان، ولأى سبب كان ولأى شخص كان، لم يثبت هذا بهذا الشـكل الواسع بلا إشـكال، ولم يقل أحد بثبوته، وإنّما هناك موارد معينه التُزم فيها بضـمان الدوله لوجود الأدله الداله على ذلك.

بالنسـبه إلى المحاوله الأولى، كانت تحاول أن تعمم باعتبار أنّ الفاضل التونى(قـدّس سـرّه) يريد أن يقول أنّ الحديث كنايه عن لزوم التـدارك، الآن نعممّ هـذا، أنّ مقصود الفاضل التونى(قدّس سرّه) ليس هو فقط لزوم التدارك، وإنما نعمّمه، يعنى يسـتفاد من الحديث الحكم التكليفى والحكم الوضـعى معاً، بأن يقال: فى موارد الضـرر، إن كان الضـرر ناشئاً من الحكـم الشرعى، هنا لا نقول كمـا فى المحـاوله الثانيه بأنّ الشارع هو الـذى يكون هو الضامن والمتـدارك، وإنّما نقول: هنا نلتزم بنفى الحكم الشـرعى، وهذا هو الحكم الوضعى، أنّ الضرر إن كان حاصلاً بسبب الغير، هنا يلتزم بوجوب التدارك، وهذا هو الحكم التكليفى، وأمّا إذا كان الضـرر ناشـئاً من الحكم الشـرعى؛ فحينئذٍ نلتزم بنفى الحكم الشرعى؛ لأنه إذا بقى الحكم الشرعى موجوداً ولم ننفه، فسوف يقع الضرر، بينما الحديث يقول لا ضـرر، فمقتضـى نفى الضـرر فى ما إذا كان الضـرر ناشئاً من قِبل الغير، هو الالتزام بالتدارك، والتدارك يصـحح نفى الضرر، أمّا إذا كان الضرر ناشئاً من الحكم الشرعى، وفى هذه المحاوله لا يوجد تدارك؛ لأنّه إنّما يلتزم بالتـدارك فى المحـاوله الثـانيه، أمّـا فى المحاوله الأولى، فلا يلتزم بالتـدارك، فلابـد أن نلتزم بنفى الحكم الشـرعى حتى لا يقع الضـرر بمقتضـى نفى الضـرر فى الحديث الشـريف، فكأنّ الحديث فيه جانب يثبت فيه الحكم التكليفى(وجوب التدارك)، وفيه جانب آخر أيضاً ينفى الحكم الشرعى الذى يسبب الضرر.

ص: ۶۱۹

وبناءً على هـذا؛ حينئذٍ نسـتطيع أن نقول: الحديث الشـريف لا يختص بخصوص الضـرر الواقع على الإنسان من الغير، وإنّما أيضـاً يشـمل الضـرر الحاصـل بسـبب الالتزام بالحكم الشـرعى وتطبيقه، وكيفيه شـموله له هى بأن ننفى الحكم الضـررى. هـذه محاوله بالرغم من أنّه غير معلوم أنّ صاحبها يقبل بها، صاحب هـذا الوجه وهو الفاضل التونى(قـدّس سـرّه) الظاهر أنه لا يريد هذا، وإنّما هو يريـد أن يقول أنّ هـذا الحـديث كنـايه عن وجوب التـدارك، ولم يكن ناظراً إلى مسأله نفى الحكم الضـررى، فإمّا أن نلتزم بالاختصاص بالضـرر الحاصل من الغير، ونلتزم فيه بوجوب التـدارك، فيختص الحـديث بـذلك، وهو يكون مقصوده أيضاً هذا، وإمّـا أن نلتزم بالتعميم بالطريقه الثانيه، فنلتزم بأنّ الشارع يكون هو المتـدارك والضامن، وبالتالى يجب التـدارك فى كل ضـرر، لكن الـذى يتـدارك تارهً يكون هو الغير، وأخرى يكون هو الحاكم الشـرعى. الظاهر أنّ الفاضل التونى(قـدّس سـرّه) لا يريد أن يقول بنفى الحكم الضررى بهذا المعنى، فيكون هذا تحميلاً على كلام الفاضل التونى(قدّس سرّه). هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: إنّ هـذا التوجيه بالرغم من هـذا سوف لن يشـمل كل ضـرر؛ لأنّ هناك بعض الأضـرار التى تحصل وتقع على الإنسـان لاـ بسـبب الحكم الشـرعى، فليست هى قابله للتـدارك حتى نلتزم بوجوب التـدارك، وليس هناك حكم شـرعى سـبب الضـرر حتى نلتزم بنفى الحكم الضـررى، من قبيل خساره التاجر، أو من قبيل احتراق الدار، هذا ضـرر لأسباب طبيعيه وليس سببه الحكم الضـررى، فى هكـذا حاله لا معنى للتـدارك؛ إذ ليس هناك غير سـبّب الضـرر حتى نقول له يجب عليك التـدارك. ولا التزمنا بأنّ الشارع هو الـذى يجب عليه التـدارك، ولا الضـرر نشأ من حكم شـرعى حتى نقول بشـمول الحـديث له، ويكون نافياً للحكم الشرعى الذى كان سبباً فى إلحاق الضرر بالإنسان، فيبقى هذا الضرر، ومثل هذا الضرر غير مشمول للقاعده.

هـذا بالنسبه إلى الاـعتراض الخـامس، فيبقى الاعتراض الخامس على حاله، وهو أنّ هـذا الوجه لتفسـير القاعـده ______ لو تم ______ فهو يقتضى الاختصاص بالضرر الواقع على الإنسان من قِبل الغير .

الاـعتراض السـادس: أصـل تبنّى هـذا الوجه لاـ دليل عليه، وهو لم يقم دليلا عليه، وليس هناك قرينه أُبرزت فى داخل الحـديث لتبنّى هـذا الوجه فى تفسـير الحديث، هناك وجوه متعدده لتصـحيح نفى الضـرر مع وقوعه خارجاً، حيث أنّ المشـكله نشأت من كيفيه نفى الضـرر مع أنّه واقع فى الخـارج ؟ لاـ ينحصـر تصـحيح نفى الضـرر وتفسـيره بما ذكره الفاضل التونى(قـدّس سـرّه)، لا ينحصـر بافتراض نفى الضـرر بلحاظ تشـريع التـدارك وتشـريع الضـمان، صـحيح هـذا وجهٌ قبلناه أنه يكون موجباً لتصـحيح نفى الضـرر، يمكن أن ينفى الضرر باعتبار أنه شرّع التدارك وشرّع الضمان، فبلحاظ تشريع الضمان ووجود قوه إجرائيه لتطبيقه يصح نفى الضـرر، لكن لا ينحصر تصحيح نفى الضرر فى الحديث الشريف بهذا الوجه، فالالتزام به وتعينه من دون إقامه دليلٍ أو قرينه عليه، هو بلا وجه، فنقول كما يمكن هذا يمكن نفى توجيه وتصـحيح نفى الضرر بالوجوه الأخرى لا على أساس تشريع الضمان، فرضـاً أنّ أحـد الآـتيه يقول أنّ الضـرر هنـا منفى، لكن منفى وجوده فى الإسـلام، أى لاـ ضـرر موجود فى الإسـلام، فيكون على غرار(لا رهبانيه فى الإسلام) أى أنّ الشارع منع من الرهبانيه، هنا أيضاً نقول أنّ الشارع منع من الضرر، فتكون داله على النهى عن الضـرر وتحريمه (كما سـيأتى) ونوجّه بها نفى الضـرر، والمقصود بنفى الضـرر ليس هو نفى الضـرر خارجاً حتى يقال بأنّ الضرر موجود فى الخارج، فكيف يصـح نفيه، وإنّما المقصود هو نفى وجود الضـرر فى الشـريعه؛ وحينئذٍ يصح نفى الضـرر وننتهى إلى نـتيجه أخرى غير مـا انتهى إليـه الفاضـل التـونى(قـدّس سـرّه)، ننتهى إلى نـتيجه تحريـم الضـرر كمـا يقـول شـيخ الشـريعه الأصفهانى(قدّس سرّه)، وننتهى إلى نتيجه تشريع التدارك والضمان وأمثالهما.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

فرغنا عن الكلام عن الاحتمال الأوّل فی تفسیر الحدیث الشریف، وتبیّن أنّه غیر تام ولا یمکن الرکون إلیه لورود بعض ما ذکرناه علی الأقل إذا تمّ، إن کانت هناک مناقشه فی بعض ما ذکرناه، فالبعض الآخر یکفی فی عدم الرکون إلی هذا الاحتمال.

الاحتمال الثانی: ما ذهب إلیه جمله من الأعلام، منهم صاحب العناوین المحقق المراغی (قدّس سرّه) ، وکذلک شیخ الشریعه (قدّس سرّه) صاحب کتاب(لا ضرر). هذان العلمان ذهبا إلی الاحتمال الثانی والذی حاصله: أنّ المقصود بالحدیث هو النهی عن الضرر وتحریمه تکلیفاً. وافتراض أنّ (لا ضرر) تدل علی النهی عن الضرر وتحریمه، یمکن تقریبه بعده وجوه:

الوجه الأول: أنّ جمله(لا ضرر) هی نفی، فهی جمله خبریه داخله علی اسم الجنس، ولکنها مستعمله فی مقام الإنشاء، فهی جمله خبریه مدلولها ومعناها الإخبار، لکنها مستعمله فی مقام الإنشاء.

بعبارةٍ أخری: یکون الغرض من استعمال هذه الجمله فی معناها الحقیقی هو إفاده النهی وإنشاء التحریم نظیر ما یقال فی الجمل الإخباریه الواقعه فی الروایات من قبیل قول الإمام(علیه السلام): (یعید الصلاه) جواب عن سؤال، هنا أحد الوجوه التی تُذکر أنّ هذه جمله خبریه مستعمله فی مقام الطلب، فی ما نحن فیه أیضاً تکون جمله إخباریه مستعمله فی مقام إنشاء النهی؛ لأنّ هذه جمله نافیه وتلک جمله مثبته موجبه، فتلک مستعمله فی مقام الطلب، وهذه مستعمله فی مقام النهی، بمعنی أنّها جمله خبریه مفادها هو الإخبار عن وقوع الإعاده فی جمله(یعید الصلاه)، هذا هو مفادها وهی مستعمله فی هذا المفاد، لکن الغرض من ذلک هو إنشاء الوجوب، کذلک فیما نحن فیه تکون مستعمله فی الإخبار عن نفی الضرر، ولکنّ الغرض من ذلک هو إنشاء النهی عن الضرر.

ص: ٦٢٢

الوجه الثانی: أن یقال أنّ الجمله خبریه مستعمله فی الإخبار عن نفی الضرر، لکن المقصود الأصلی لیس هو إنشاء النهی کما فی الوجه الأول، وإنّما المقصود الأصلی هو الإخبار عن ملزوم نفی الضرر، ویُقصد به فی المقام الحرمه والنهی، فالفرق بین الوجه الأول والوجه الثانی هو أنّه علی الوجه الأول الحدیث یکون فی مقام إنشاء النهی، فهی جمله خبریه مستعمله فی مقام إنشاء النهی، فهی تشتمل علی إنشاء النهی، المقصود الأصلی من(یعید) هو (أعد الصلاه) والمقصود الأصلی من(لا ضرر) هو النهی عن الضرر، لکن فی الوجه الثانی لیس هذا هو المقصود، وإنّما المقصود هو الإخبار عن الملزوم الذی هو عباره عن المنع والنهی عن الضرر، باعتبار أنّ النهی الشرعی عن الضرر یعتبر مانعاً من تحقق الضرر فی الخارج، باعتبار أنّ هذا النهی الشرعی متوجّه إلی المکلّف الذی یُفترض أنه مطیع، وعلی هذا الافتراض یقال أنّ التحریم یمنع من تحقق الضرر، فیکون لازم التحریم عدم تحقق الضرر خارجاً، فالروایه تخبر عن عدم اللازم(عدم تحقق الضرر) والغرض الأصلی من ذلک هو الإخبار عن الملزوم الذی هو عباره النهی والتحریم وبهذا تثبت حرمه الضرر، وأنّ الروایه تدل علی حرمه الضرر والمنع منه.

الوجه الثـالـث: أن يقال أنّ الجمله مستعمله فی الإخبار عن نفی الضـرر والمقصود الأصـلی هو أيضاً الإخبار عن نفی الضـرر، ولا نقول أنّ المقصود الأصـلی هو إنشـاء النهی كمـا فی الوجه الأول، ولا الإخبار عن الملزوم كما فی الوجه الثانی، وإنّما المقصود الأصـلی هو الإخبـار عن نفی الضـرر، لكن هنا باعتبار أنّ (لا) نافيه للجنس، فتحتاج إلی جواب، فنفترض أنّ جواب (لا) ليس هو موجود، لا نقول(لا ضـرر موجود) وإنّما نفترض أنّ جواب(لا) هو ما كان من قبيل مشروع ومستساغ، يعنی(لا ضرر مشروع)، فإذا قال الشارع: (لا ضـرر مشـروع) فهذا يعنی أنه غير مشـروع، وبهذا يثبت تحريم الضـرر، فيكون هذا تقريباً آخر لدلاله الروايه علی التحريم، وهنـا لم نفترض أنّ الغرض الأصـلی من الروايه هو إنشـاء النهی كما فی الأول، ولا أنّ الغرض الأصـلی منها هو الإخبار عن التحريم، وإنّما نفترض أنّ خبر(لا) هو مشـروع، فلا ضـرر مشـروع، يعنی كل ضـررٍ هو غير مشـروع، يعنی محرّم؛ بل أكثر من هذا قد يقال لا داعی لأن نغيّر الخبر من موجود إلی مشـروع؛ بل بإمكاننا أن نحافظ علی موجود، ونقول أنّ الروايه تقول(لا ضرر موجود) وهی إخبار عن نفی وجود الضـرر، لكن ليس نفی وجود الضـرر فی الخارج، وإنّما نفی وجود الضـرر فی الإسـلام وفی الشـريعه، ونفی وجوده فی الإسـلام يساوق عـدم كونه مشـروعاً؛ لأنّ الضـرر إذا كان مشـروعاً يكون موجوداً، وله نحو وجودٍ فی الشـريعه، فإذا قيل هو غير موجود، فهذا يعنی أنه لا يكون مشروعاً، أو مستساغاً، من قبيل أن يقال: أنّ الرهبانيه موجوده فی الدين المسـيحی وغير موجوده فی الدين الإسلامی، يعنی مشروعه فی الدين المسيحی وليست مشروعه فی الدين الإسلامی، فيمكن أن نفترض أنّ خبر(لا) هو (موجود) وليس (مشـروع)؛ إذ ربمـا يُعترَض علی هـذا بأنّ ظاهر الجمله هو نفی الوجود؛ فلماذا نغيره إلی (نفی المشـروعيه) ؟ هذا التغيير يحتاج إلی قرينه؛ فحينئذٍ لا نغيّر(نفی الوجود)، ونقول أنّ (لا ضـرر) تعنی (لا ضـرر موجود) لكن نقيّد هذا الوجود بأنّه لا ضـرر موجود فی الشـريعه وليس لا ضـرر موجود فی الخارج، و(لا ضرر موجود فی الشريعه) يساوق نفی المشـروعيه ونفی الاستساغه الذی يُفهم منها التحريم؛ لأنّه إذا كان مشروعاً وكان مستساغاً يكون له نحو من الوجود فی الشريعه، فإذا قيل هو غير موجود فی الشريعه، فهذا يعنی أنه غير مشروع، نظير الرهبانيه كما مثّلنا.

ص: ۶۲۳

الوجه الرابع: هو نفس الثالث، بأن تكون الجمله مستعمله فی نفی الضرر والغرض الأصلی منها هو نفی الضرر، ونفترض أن خبر (لا) هو موجود، ویکون المقصود به هو نفی الوجود الخارجی ولیس نفی الوجود فی الشریعه وفی الإسلام کما فی الوجه السابق، فالجمله مستعمله فی نفی الضرر الموجود فی الخارج، والمقصود هو أیضاً نفی الضرر الموجود فی الخارج، لکن یُفترَض أنّ المصحح لهذا النفی مع أنّ الضرر موجود فی الخارج، فکیف تنفی الروایه وجود الضرر فی الخارج ؟! مع تحقق الضرر فی الخارج بلا إشکال یکون المصحح لهذا النفی هو المبالغه فی النهی عن الضرر، باعتبار أنّه إذا اُرید المبالغه، فکأنّ الآمر أو المشرّع الذی یرید المبالغه فی الزجر عن هذا، کأنّه یفترض أنّ هذا الشیء غیر موجودٍ فی الخارج، وهذا نفسه أیضاً یقال فی الجمله الخبریه المستعمله فی مقام الطلب، هناک أیضاً قد یُفسّر غیر ما تقدّم بأن یقال: (یُعید) یعنی إخباراً عن تحقق الإعاده فی الخارج، لکن الغرض منه المبالغه فی وجوب الإعاده وکأنّ المتکلّم یفرغ عن تحققها خارجاً، وبعد أن یفرغ عن تحققها خارجاً هو یخبر عن تحققها فی الخارج، فی المقام بعد أن یفرغ عن عدم تحقق الضرر فی الخارج؛ حینئذٍ هو یخبر عن عدم التحقق فی الخارج؛ وحینئذٍ کأنه یرید أن یقول هذا الضرر غیر متحقق فی الخارج؛ لأنّ الشارع منع منه، ومبالغه فی المنع والتحریم، إذن: هناک تحریم ومنع عن الضرر؛ ولأجل أنّ المتکلّم یفترض أنّ هذا التحریم أثّر أثره ومنع من تحقق الضرر فی الخارج هو أخبر عن نفی الضرر فی الخارج. هذه وجوه أربعه تقال فی مقام تقریب الاحتمال الثانی.

الظاهر أنّ هذا الاحتمال هو من الاحتمالات المهمه فی المقام فی تفسیر هذا الحدیث الشریف؛ بل کثیر منهم جعل الأمر دائر بینه وبین الاحتمال الثالث الذی سیأتی الحدیث عنه الذی اختاره الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه). وهناک بعض الأمور التی یُستدل بها علی هذا الاحتمال فی قِبال سائر الاحتمالات؛ ولذا نحتاج إلی أن نرجع إلی کلمات هذین المحققین لنطّلع علی الأمور التی جعلتهما یختاران هذا الاحتمال فی قِبال الاحتمال السائد والمطروح واللّذان یشیران إلیه ویدفعانه وهو الاحتمال الذی ذهب إلیه الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه). الذی یُفهم من کلمات صاحب العناوین وکذلک کلمات شیخ الشریعه، أنهما یحاولان أن یستدلا علیه بجمله من الأمور:

الأمر الأول: دعوى أنّ سياق الروايات التى ورد فيها هذا الحديث الشريف (لا ضرر ولا ضرار) يرشد إلى إراده النهى التكليفى، مضافاً إلى أنّ هـذا هو الأنسب بملاحظه كون الشارع فى مقام الحكم والتشريع من حيث كونه شارعاً وليس هو فى مقام بيان ما يوجد فى الدين وما لا يوجد، وهذا إشاره إلى احتمال الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) الذى يقول أنّ مفاد الحديث هو نفى الحكم الذى يكون سبباً فى الضرر.

لكنّ مسأله السياق ليس واضحاً ما هو المقصود بها، يعنى تاره نفترض أنّ السياق الحديث نفسه بقطع النظر عن تطبيقاته، سياق الروايات التى يُذكر فيها هـذا الحديث تقتضى إراده النهى التكليفى. إذا كان هـذا هو المقصود، فالجواب واضح، وهو أنّ حديث(لا ضرر ولا ضرار) ليس فيه سياق يقتضى النهى التكليفى فى قِبال الاحتمالات الأخرى. الاحتمال الآخر أن يكون مقصوده هو سياق الروايات بملاحظه تطبيق القاعده على مواردها المختلفه قضيه سمُره بن جندب، وباب الشفعه، وباب منع فضل الماء....وغيرها، يُدّعى أنّ سياق هـذه الروايات يقتضى النهى التكليفى، فإذا كان هذا هو المقصود، فهو أيضاً غير واضح، كيف يقتضى سياق هـذه الروايات النهى التكليفى ؟ ونحن نجد أنّ بعض الموارد من الصعب جداً أن نفترض فيها أنّ المقصود هو النهى التكليفى، من قبيل تطبيق الحديث الشريف فى باب الشفعه، هناك لا يمكن الالتزام بالنهى التكليفى، يعنى الشريك لو باع الحصه المشتركه بينه وبين شريكه، لم يفعل حراماً، وإنّما هناك يتعيّن أن يكون المقصود هو نفى لزوم البيع، أو نفى صحه البيع، سياق تطبيق الحديث الشريف على هـذا المورد يمنع من إراده الهى التكليفى؛ بل قد يقال، كما يظهر من كلمات الميرزا (قدّس سرّه) هو أنه يمنع من الالتزام به حتى فى قضيه سمُره بن جندب، يعنى افتراض أنّ الحديث ناظر إلى النهى التكليفى فقط سياق الروايه لا يساعد عليه؛ لأنّ فى الروايه أمره بقلع الشجره وأمثالها، بناءً على أنّ هذه أيضاً يمكن استفادتها من لا ضرر ولا ضرار، فإذن: الالتزام بأنّ سياق الحديث الشريف يقتضى أن يكون المراد هو النهى التكليفى لا غير كما هو المدّعى فى هذا الاحتمال، هذا يكون مخالف حتى لتطبيق الروايه على قضيه سمره بن جندب، فليس واضحاً ما هو مقصوده من أنّ سياق الروايات يقتضى النهى التكليفى فى قِبال سائر الاحتمالات.

أمّا مسأله الأنسبيه، أنّ الأنسب للشارع بما هو شارع هو أن يكون المراد هو النهى التكليفى فى قِبال رأى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) وهو نفى الحكم الضررى، هذا أيضاً ليس واضحاً لماذا هو أنسب ؟ إذا تحدّث الشارع عن الأحكام الشرعيه وبيّن أنّ هذه الأحكام الشرعيه تثبت فى هذه الحاله وتنتفى فى هذه الحاله، هل هذا ليس مناسباً لشأن الشارع بما هو شارع ؟! بالنتيجه الحديث عن أحكام شرعيه، ويقيّد هذه الأحكام الشرعيه بالضرر، يقول: فى موارد الضرر تنتفى الأحكام الشرعيه، وهذا شأنٌ من شئون الشارع بما هو شارع، فلا نستطيع القول أنّ الأنسب للشارع بما هو شارع أن يكون مراده هو النهى التكليفى فى قِبال نفى الحكم الضررى، ليس هناك أنسبيه اكثر، يعنى أنّ هذا أنسب من ذاك؛ وإنما كل منهما مناسب للشارع بما هو شارع أن يصدر منه كلا الأمرين، النهى التكليفى أو نفى الحكم الضررى.

الأمر الثانى : الذى يستفاد من كلماتهم الاستدلال به على الاحتمال الثانى هو مسأله التبادر، أيضاً ذُكرت فى كلماتهم، وخصوصاً شيخ الشريعه (قدّس سرّه) يدّعى أنّ المتبادر من هذه التركيبه(لا ضرر) يعنى لا النافيه للجنس، هو النهى التكليفى.

هذا الكلام أيضاً ليس واضحاً، نحن قرأنا فى محله أنّ التبادر علامه على الحقيقه عند الشكّ فى الوضع، أمّا عندما نعلم بالوضع ونشك فى المراد، هناك قالوا لا يُرجع إلى التبادر، ولا معنى للرجوع إلى التبادر، وإنما لابدّ من الرجوع إلى القرائن. ومن الواضح فيما نحن فيه ليس لدينا شك فى الوضع؛ إذ ليس لدينا شك فى المدلول الوضعى للا النافيه للجنس، ولمن هى موضوعه ؟ وعلى ماذا تدلّ لغه ؟ لا إشكال فى أنها تدل على نفى الجنس حقيقه فى الخارج، وليس لدينا شك فى المدلول الوضعى للا ضرار حتى نستخدم التبادر لتعيين معنىً آخر، هذا مما نعلم فيه بالوضع ونعلم فيه بالعلقه الوضعيه بين هذا الوضع وهذا التركيب للجمله، وبين هذا المعنى، لا يوجد عندنا شك فى ذلك إطلاقاً، وإنّما الشك فى أنّه فى حاله من قبيل ما نحن فيه حيث يتعذّر إراده المعنى الحقيقى؛ لأنه يصطدم بالخارج، حيث فى الخارج يوجد ضرر، فمن غير الممكن أن يكون المراد بهذا الحديث الصادر من الشارع هو نفى الضرر فى الخارج حقيقه؛ لأنّ الضرر واقع فى الخارج بلا إشكال، فحيث يتعذّر إراده المعنى الحقيقى، يتعذر إراده المعنى الموضوع له اللّفظ؛ حينئذٍ يقال: ماذا يريد المتكلّم بهذه الجمله، فيدور الأمر بين احتمالات اربعه أو أكثر أو أقل، هنا لا مجال لاستخدام التبادر لتعيين واحدٍ من هذه الاحتمالات، هذا ليس مورداً للتبادر، ولا مورداً لسائر علامات الحقيقه؛ لأنّ هذا ليس شكاً فى الوضع، وإنّما شك فى ما يريده المتكلّم بهذه الجمله بعد فرض تعذر حمل الجمله على معناها الحقيقى الموضوع له، طريق علاج هذا هو الرجوع إلى القرائن ونرى ماذا ترجّح، فالمسأله مسأله الرجوع إلى القرائن، قد يقول هو أنّ القرائن تساعد على النهى التكليفى، هذا ممكن، لكن أن نرجع إلى التبادر لإثبات النهى التكليفى فى قِبال سائر الاحتمالات الأخرى، الظاهر أنّ هذا غير صحيح فى محل الكلام.

الأمر الثالث: يقول شيخ الشريعه أنّ قول الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) لسمُره بن جندب(إنّک رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار)يتناسب وينسجم جداً مع النهی التکلیفی؛ لأنه یتضمّن صغری وکبری، والکبری مناسبه جداً للصغری، لأنّ الصغری تقول أنّک رجل مضار، والکبری تقول: الضرر حرام، فالکبری مناسبه جداً للصغری، وتکون جمله کامله ولیس فیها أی خلل، ولیس فیها أی مخالفه للذوق والفهم العرفی، بینما إذا قلنا بمقاله الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه) فی أنّ المقصود هو نفی الحکم الضرری، فسوف یختل الأمر ولن نکوّن کبری وصغری؛ لأنّ الجمله حینئذٍ سوف یکون معناها الصغری هی (إنّک رجل مضار)، والکبری هی(والحکم الضرری منفی فی الشریعه) وهذا ممّا لا یقبله الذوق السلیم.

هذا الأمر أیضاً یمکن التأمل فیه، باعتبار أنه سیأتی أنّ أحد الاحتمالات فی القضیه هو التفریق بین لا ضرر وبین لا ضرار، هناک دعوی تقول أنّ لا ضرار یُستفاد منها تحریم الضرر بالغیر، وأمّا لا ضرر فیستفاد منها نفی الحکم الضرری. بناءً علی هذه الدعوی؛ حینئذٍ لا۔ یتم کلامه هذا؛ لأنّنا حینئذٍ یمکن أن نحافظ علی الکبری والصغری بسهوله، لکن نستفیدها من لا۔ ضرار، فکأنّ الرسول(صلّی الله علیه وآله) یقول له إنک رجل مضار، والإضرار بالغیر حرام، لکن لا ضرر تبقی علی حالها، فیمکن أن تُفسر بنفی الحکم الضرری، ما ذکره من المناسبه لا یجبرنا علی القول أنّ المراد بالحدیث هو النهی التکلیفی والحرمه التکلیفیه لا غیر، کلا۔، إذ یمکننا أن نحافظ علی المناسبه، لکن بلحاظ فقره لا ضرار، وأمّا لا ضرر، فیمکن أن تفسّر بما قاله الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه) من أنها فی مقام نفی الحکم الضرری.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

ص: ٦٢٧

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الأمر الرابع: من الأمور التی استدل بها علی الاحتمال الثانی هو ما ذکره شیخ الشریعه الأصفهانی (قدّس سرّه) من شیوع إراده النهی من أمثال هذا الترکیب، یعنی (لا النافیه للجنس). ثمّ ذکر أمثله علی ذلک کثیره جداً، حیث ذکر أکثر من عشر أمثله علی ذلک، وأهم هذه الأمثله هی الآیه الشریفه: (فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِی الْحَجِّ). (۱) باعتبار أنّ المستفاد من هذه الآیه هو تحریم الرفث والفسوق والجدال فی الحج. وذکر أمثله أخری، من قبیل قول الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم): (لا سبق إلاّ فی خفٍ أو حافر، أو نصل). (۲) وقوله الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) (لا غش بین المسلمین) وقوله (صلّی الله علیه وآله وسلّم): (لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق). (۳) وقوله: (لا شغار فی الإسلام). (۴) وقوله: (لا هجر بین المسلمین فوق ثلاثه أیام). وقوله: (لا خِصا فی الإسلام). ......الخ ما ذکره من الأمثله التی یری بأنّ المراد بهذا الترکیب فیها هو التحریم والنهی، فلا سبق إلاّ فی خفّ، أو حافر أو نصل، یعنی تحریم السبق فی غیر هذه الأمور تحریماً تکلیفیاً، وکذا لا غش بین المسلمین .....وهکذا فی سائر الأمور.

لکن یمکن التشکیک فی استفاده النهی التکلیفی من علی الأقل بعض ما ذکره، الأمثله التی ورد فیها قید(فی الإسلام) لعلّ التشکیک فیها یکون واضحاً؛ لأنّ (فی الإسلام) هو بنفسه یکون قرینه علی أنّ المراد هو النفی بلحاظ عالم التشریع، حینما یقال(لا شغار فی الإسلام) یعنی نفیٌ فی عالم التشریع، وفی الحقیقه هذا یرجع إلی نفی الحکم بلسان نفی الموضوع، ولا علاقه له بالنهی التکلیفی، أو التحریم التکلیفی، وإنّما یرید أن یقول أنّ هذا لم یقع موضوعاً للحکم الشرعی المناسب له، فإذا کان عقداً ـــــــ مثلاًـ ــــــــ لا یقع موضوعاً للنفوذ والصحه، فیستفاد منه الفساد لا أنه یرید أن ینفی وجود هذا فی الخارج حتی یستفاد منه التحریم التکلیفی، هذا لیس هو المنظور، ولا یناسب أن یقول(فی الإسلام)، عندما یقول (فی الإسلام) معناه أنّ هذا الشیء منفی بلحاظ عالم التشریع، لو لم تکن عباره فی الإسلام موجوده یمکن أن نقول أنّه منفی بلحاظ وجوده خارجاً، وهذا النفی بلحاظ الوجود الخارجی یکون بداعی النهی والتحریم، هذا ممکن. لکن عندما قیده بقید(فی الإسلام) یکون هذا القید قرینه علی أنّ النفی بلحاظ عالم التشریع، یعنی أنّ هذا لم یقع موضوعاً لحکم شرعی، وهذا یختلف باختلاف المنفی فی الحدیث، المهم أنه یرجع إلی نفی الحکم، لکن بلسان نفی الموضوع، وهذا غیر مسأله استفاده النهی التکلیفی والحرمه التکلیفیه. لو فرضنا (لا سبق إلا فی حافر أو فی نصل) أو (لا شغار فی الإسلام) بقطع النظر عن(فی الإسلام)، یعنی عندما یکون شغار، والشغار عقد من العقود، وهو نکاح خاص کان معروفاً فی الجاهلیه، لا یستفاد من (لا شغار) النهی التکلیفی، وهکذا(لا سبق إلاّ فی حافر) لأنّ السبق أیضاً من جمله العقود. الظاهر أنّ الغرض من نفی هذه العقود التی هی أمور اعتباریه، هو نفی الصحه، فلا شغار یعنی أنّ العقد لیس صحیحاً، فالغرض منه هو نفی الصحه، غایه الأمر أیضاً یکون من باب نفی الحکم بلسان نفی الموضوع، وبدلاً من أن ینفی صحه العقد ـــــ الشغار ـــــ هو ینفی الموضوع، وهذا شیء متعارف، وهذا أیضاً لیس له علاقه بالنهی التکلیفی والتحریم التکلیفی، وإنّما یستفاد من(لا شغار فی الإسلام) أنّ نکاح الشغار لیس صحیحاً، هذا بقطع النظر عن قید(فی الإسلام) أمّا مع لحاظ هذا القید؛ فحینئذٍ تکون القضیه أوضح، وهذا یمکن تطبیقه علی کثیر من الموارد التی ذکرها. علی کل حال، یمکن التشکیک فی استفاده النهی التکلیفی والحرمه التکلیفیه من کثیر من الأمثله التی ذکرها.

ص: ۶۲۸

۱- البقره/السوره۲، الآیه۱۹۷.

۲- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۵۰، باب فضل ارتباط الخیل وإجرائها والرمی، ح۱۴.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۶۲۱، باب الحقوق، ح۳۲۱۴.

۴- دعائم الإسلام، القاضی النعمانی المغربی، ج۲، ص۲۲۳.

نعم، بعض الأمثله ظاهرها النهی التکلیفی والتحریم التکلیفی من قبیل(لا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج) وهناک مثال آخر قد یصلح لأن یکون کذلک، لکنّه حتی مثل(لا خصا فی الإسلام) فما دام قید(فی الإسلام) موجوداً؛ حینئذٍ تأتی فیه القرینه السابقه، یعنی أنّ (الخِصا) لم یقع موضوعاً للحکم الشرعی، والحکم الشرعی المناسب له هو الجواز. نعم، نستفید منه التحریم، لکن لیس بمعنی أنّ مدلول العباره هو النهی التکلیفی والتحریم التکلیفی، کلا ـ، العباره هی نفی الحکم بلسان نفی الموضوع، لکن حیث أنّ الحکم المناسب لعباره(لا ـ خصا فی الإسلام) هو الجواز، فتدلّ الجمله علی أنّ الخصا لم یقع موضوعاً للجواز، فیفهم منه التحریم، ویُلتزم بالتحریم، لکن لیس من الجهه التی ذکرها هو، أی لیس معناه أنّ العباره هی بنفسها تدلّ علی التحریم التکلیفی، وإنّما العباره کسائر العبارات الأخری التی ورد فیها قید(فی الإسلام)، المقصود هو النفی بلحاظ عالم التشریع، بمعنی أنّ هذا لم یقع موضوعاً لحکم فی عالم التشریع، الحکم المناسب لهذا هو الجواز، فیُستفاد التحریم، بینما فی مثل (لا شغار) الحکم المناسب هو الصحه، فیُستفاد الفساد.....وهکذا فی سائر الموارد الأخری . وإن بقی موردٌ نسلّم فیه بظهور الجمله فی التحریم التکلیفی، فهذا لا یستطیع أن یثبت ما یدّعیه من الشیوع.

الأمر الخامس: ما سیأتی الحدیث عنه مفصّلاً فی تنبیهات القاعده، هناک اعتراض علی الاستدلال بالقاعده علی نفی الحکم الضرری، هذا المعنی المشهور الذی اختاره الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه) والکثیر من المحققین، والاعتراض هو لزوم تخصیص الأکثر؛ لأننا إذا بنینا علی أنّ الحدیث الشریف یدل علی نفی الأحکام الضرریه، فما أکثر الأحکام الضرریه؟! فهل یُلتزم بنفیها جمیعاً ؟ قیل أنّ نصف الأحکام الشرعیه تسبب الضرر وتکون موجبه للضرر، ولا ـ یمکن الالتزام بنفیها، الجهاد، الدیّات، القصاص، الحدود، الضمان، حتی العبادات التی تستلزم صرف المال، مثل الحج، الزکاه، الخمس.....الخ، کلّها أحکام ضرریه، وقطعاً لا یمکن الالتزام بنفیها، فتخرّج من القاعده بناءً علی هذا المعنی الذی ذکره بالتخصیص، فیلزم تخصیص الأکثر المستهجن عرفاً.

ص: ۶۲۹

هو يريد أن يستفيد من هذه النقطه، يريد أن يقول: أنّ هذا الإشكال إنّما يرِد على القول الآخر، أى إذا فسّرنا الجمله بنفى الحكم الضررى، إذا قلنا أنّ مفاد الحديث هو نفى الأحكام الضرريه، الأحكام الضرريه كثيره فى الشريعه ولا يمكن الالتزام بنفيها، فلابدّ من التخصيص وهو مستهجن، فنقع فى هذا المحذور، يقول: إنّ هذا المحذور إنّما يرِد على ما يقولونه ، أى على التفسير الذى اختاره الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، وأمّا بناءً على التفسير الذى اختاره هو من أنّ مفاد الحديث هو النهى التكليفى والتحريم التكليفى لا يرد هذا الاعتراض، فمفاده هو تحريم الإضرار بالغير، وهذا لا علاقه له بالحكم الشرعى الذى يلزم منه الضرر، فهذا حكم شرعى حكم به الشارع ولزم منه الضرر، فهو لم يضر بنفسه ولا بغيره، فلم يرتكب حراماً، فلماذا نخصصه ؟ يبقى الجهاد واجب على حاله من دون افتراض تخصيص؛ لأنّه أصلاً غير مشمول للحديث؛ لأننا لا نفسر الحديث بنفى الحكم الذى يكون موجباً للضرر حتى نقول نحن بين أمرين، فإمّا ندخله فى الحديث، فلابدّ أن ننفى هذا الحكم، أو لا ندخله، فيلزم محذور تخصيص الأكثر، بينما إذا فسّرنا الحديث بالحكم التكليفى والنهى التكليفى وحرمه الضرر، لا يلزم منه تخصيص الأكثر، ولا تكون هذه الأمور داخله فى هذا الحديث، مفاد الحديث هو حرمه إلحاق الضرر بالنفس أو بالغير، هذا لا علاقه له بالحكم بالجهاد والحكم بالخمس وغيره، هذا حكم شرعى يترتب عليه ضرر، نلتزم به، الحرام هو إلحاق الضرر بالنفس أو بالغير، وهذا لم يلحق ضرراً بنفسه ولا بالغير، وإنّما الحكم الشرعى هو الذى ألحق الضرر، فلا يلزم من ذلك تخصيص الأكثر، ويحاول أن يجعل هذا قرينه على صحّه التفسير الذى اختاره فى مقابل التفسير الآخر.

ص: ۶۳۰

قلنا أن هذا الإيراد سيأتى بحثه، وهو فى الحقيقه يتألف من صغرى، وكبرى، الكبرى هى(استهجان تخصيص الأكثر) والصغرى هى(يثبت تخصيص الأكثر بالنسبه إلى قاعده نفى الضرر بناءً على تفسير القاعده بما ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من نفى الأحكام الضرريه). بعباره أخرى: هذه الأحكام الضرريه مثل الجهاد والقصاص والديّات .....الخ، قطعاً هى خارجه عن الحديث؛ لأنّه قطعاً لا يمكن الالتزام بنفيها، لكن خروجها يكون خروجاً بالتخصيص، يعنى هى داخله، لكن تخرج باعتبار عدم إمكان الالتزام بعدم وجوب الجهاد وعدم وجوب الخمس، فيكون خروجها بالتخصيص، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، وهذا مؤشر على بطلان هذا القول.

قلنا أنّ هذا سيأتى الحديث عنه فى تنبيهات القاعده، لكن قبل هذا لابدّ أن نشير إلى بعض المناقشات التى ستأتى فى الصغرى لا فى الكبرى، أمّا الكبرى فتُذكر فى محلّها، لكن نشير إلى بعض المناقشات التى ترِد على الصغرى، بمعنى أنّه هل صحيح أنّه يلزم من تبنى هذا الرأى تخصيص الأكثر ؟ وبعباره أخرى: هل يلزم من ذلك أن يكون خروج هذه الأحكام ________ التى لا يمكن الالتزام بنفيها ________ بالتخصيص ؟ أو أنّ خروجها يكون بالتخصّص وليس بالتخصيص ؟ إذا قلنا أنّ خروجها يكون بالتخصّص؛ فحينئذٍ لا تتم الصغرى؛ لعدم وجود التخصيص حتى يلزم تخصيص الأكثر، ونقول أنّه مستهجن بضم الكبرى إليه، وإنما هو خارج موضوعاً، أى خارج بالتخصّص، والحديث لا يشمله، فلا يشمل وجوب الجهاد، ولا وجوب الإنفاق، ولا وجوب الخمس......الخ من هذه الأحكام التى قيل أنّها أحكام ضرريه، المناقشات تدور حول إنكار أن يكون هذا ضرراً، وبالتالى لا يكون مشمولاً للحديث، أنّ هذه الأحكام ليست أحكاماً ضرريه، فلا مانع من أن نتبنى هذا الرأى ونقول أنّ الحديث ينفى الأحكام الضرريه، لكنّ هذه الأحكام ليست أحكاماً ضرريه، فهى خارجاً تخصّصاً فلا يشملها الموضوع.

ص: ٦٣١

ذكروا وجوهاً لبيان أنّ هـذه الأحكام ليست ضـرريه، ومن جمله هـذه الوجوه الوجه المعروف ويـذكرونه أيضاً فى حـديث الرفع وقد تقدّم ذكره سابقاً، وهذا الوجه يقول أنّ القاعده تنفى الأحكام التى تثبت للأشـياء بعناوينها الأوليه، ومقصودهم هو أن يكون الشـيء الـذى ثبت له الحكم له حالتان، ضـرر، وعـدم ضـرر، مثل هـذا الحكم الـذى يثبت للشـيء ومقتضـى إطلاقه هو ثبوته فى حالتى الضـرر وعدم الضـرر، حديث لا ضـرر يشـمل هذا الحكم الشرعى ويدل على تخصيصه بصوره عدم الضرر. وجوب القيام فى الصـلاه هو واجب شـرعى ثـابت للقيـام بعنوانه الأـوّلى من دون فرقٍ بين أن يكون موجباً للضـرر، أو لا يكون موجباً للضـرر، وكـذلك وجوب الغُسل ، ووجوب الوضوء......وهكذا فى سائر الموارد والأحكام الشـرعيه. الحكم باللزوم فى بعض المعاملات، هذا حكم شـرعى يثبت للمعامله بعنوانها الأوّلى، هذه المعامله فى بعض الأحيان قد تكون موجبه للضرر وفى بعض الأحيان قد لا تكون موجبه للضـرر، لو بقينا نحن والـدليل الأول للحكم لالتزمنا بمقتضـى إطلاقه بثبوت هذا الحكم سواء أوجب الضـرر، أو لم يوجب الضـرر، قاعده لا ضـرر تقول أنّ هذا الحكم الشرعى لا يثبت فى حاله الضرر، بمعنى أنها تنفى الحكم الذى يكون موجباً للضـرر، وهـذا معناه بالنتيجه توجب تخصـيص دليل ذاك الحكم الشـرعى بخصوص صوره عدم إيجابه للضـرر، وأمّا إذا أوجب الضرر يكون منفيّاً بحكم قاعده لا ضرر.

وأمّا الأحكام الشرعيه الثابته لشـىء بعنوان الضـرر، وموردها هو الضرر، مثل هذا الحكم لا تشمله القاعده، هو حكم شرعى ثابت فى مورد الضـرر، هو بطبيعته حكم ضـررى، لاـ أنّه يكون ثابتاً للشـىء بعنوانه وهو أعمّ من أن يكون موجباً للضـرر، أو لا يكون موجباً للضـرر؛ بل هو فى حدّ نفسه حكم ضـررى، مثل هذا الحكم لا يكون مشمولاً للقاعده نظير ما قيل فى حديث الرفع بالنسبه إلى الخطأ والنسيان وأمثالهمـا، هناك أيضاً ذُكر هـذا المعنى، أنّ الأحكام الثابته للخطأ بعنوان الخطأ لا تكون مشـموله لحـديث الرفع ولا ترفع به، مثل الـديّه الثابته فى قتل الخطأ، هـذا الحكم مورده هو قتل الخطأ، وهو ثابت للشـىء بعنوانه، فإذا صدر خطأً لا نقول أنّه مرفوع بحـديث الرفع؛ لأنّ حـديث الرفع إنما يشـمل الأحكام التى تثبت للشـىء بعنوانه الأولى والتى قد تصدر خطأً وقد تصدر عمداً أو بشكلٍ آخر، حديث الرفع يقول إذا صدر هذا الفعل خطأً يُرفع حكمه. وأمّا الأحكام الثابته بعنوان الخطأ فلا تكون مشـموله لحـديث الرفع. نظير هـذا الكلام يقـال فى محل الكلام، فيقال أنّ حـديث لا ضـرر لا يشـمل وجوب الجهاد ولا يشـمل وجوب الإنفـاق، ولاـ يشـمل وجوب الخمس، وكـل الضـرائب المـاليه، وهكـذا سـائر الأحكـام التى هى وارده فى مورد الضـرر، والحكم أساساً هو يستلزم الضـرر، مثل هذا الحكم لا يكون الحديث الشـريف ناظراً إليه، ويكون خارجاً عن الحديث تخصـصاً، فالالتزام بعدم ارتفاع هذه الأحكام لا يعنى تخصـيص القاعده، فلا يلزم تخصـيص الأكثر المسـتهجن. هذه أحدى المناقشات التى تقال فى هذا المقام.

ص: ۶۳۲

وهنـاك مناقشـات أخرى ترجع إلى التشـكيك فى صـدق الضـرر فى جمله من هـذه الموارد والأحكـام الـتى قيـل بأنهـا أحكـام ضرريه، بدعوى أنّ الضرر لا يصدق عرفاً عليها، الحكم إنّما يكون حكماً ضررياً وبالتالى يُراد جعله مشمولاً لحديث نفى الضرر، إذا كـان هناك ضـرر متحقق ويصـدق عليه الضـرر عرفاً. فرضاً أنّ بـذل كثير من المال فى سبيل تحصـيل ماءٍ للوضوء أو للغُسـل العرف يقول فيه ضرر، أن يبذل مليون ـــــــــ مثلًا ـــــــــ فى سبيل لتر من الماء حتى يغتسل، هذا ضرر عرفاً بقطع النظر عن الحكم الشـرعى، فالشارع عنـدما يقول يجب عليك الغُسل بالماء حتى إذا اسـتلزم بذل هذا المال، يقال أنّ هذا الحكم يكون حكماً ضـررياً، فيُنفى بحديث نفى الضـرر. أمّا إذا قلنا أنّ هذا بقطع النظر عن الحكم الشـرعى لا يراه العرف ضرراً، فعندما يحكم الشـارع بالإلـزام به، لاـ يكون هـذا الحكم الشـرعى حكماً ضـررياً، من قبيـل مـا ينفقه الإنسـان على نفسه وعيـاله وعلى أبيه وأمه وأولاـده، العرف لا يراها ضـرراً وإن كانت هى نقص فى المال، لكن العرف لا يراها ضـرراً؛ لأنّ العرف لا يرى أنّ كل نقصٍ فى المـال ضـرر، كل انفاق يكون على شـئون الإنسان نفسه لا يكون بنظر العرف ضـرراً، فإذا لم يكن ضـرراً؛ فحينئـذٍ عنـدما يُلزِم به الشارع، لا يكون هـذا الإلزام حكماً ضـررياً، وبالتالى لا يكون مشـمولاً للقاعـده ويكون خروجه بالتخصـص لا بالتخصـيص، هذا باب واسع تدخل فيه جمله من الموارد التى قيل بأنها أحكام ضرريه.

إذا لاحظنـا الأـمر من زاويه أخرى، افتراض أنّ هـذه أحكـام شـرعيه، يعنى هى قوانين شـرّعها الشـارع لغرض تنظيم شـئون الناس ولإشاعه العـدل والمساواه ومنع الظلم بينهم ....الخ من العناوين العامّه، ومن الواضح أنّ كل شـريعهٍ وكل قانون لابدّ أن يكون فيه شىء من التحميل على الناس والإضـرار بهمن فرضاً عندما يشرّع الزكاه لغرض تأمين حياه الفقراء، بالنتيجه هذا إضرار، لكن لابدّ منه فى كل شـريعه وقانون، ولابدّ أن تُشرع الحدود والقصاص، وكذلك الإنفاق لابدّ أن يشرّع، والعرف بحسب ارتكازه يدرك أنّ هـذه الأمور لابدّ منها؛ ولذا لا يراها ضـرراً؛ بل أنّ الشـريعه التى لا يُشـرّع فيها مثل هذه القوانين فى الحقيقه هى ليست شـريعه وهى شـريعه مضـرّه بالناس ولا ترعى مصالحهم؛ لـذا عندما يُشـرّع وجوب الجهاد ووجوب الزكاه ووجوب الخمس، هذه ليسـت أضـراراً، فالإلزام الشـرعى بها من قِبل الشارع لا يُعـدّ حكماً ضـررياً، وبالتالى يكون خارجاً عن الحـديث الشـريف بالتخصـص لا بالتخصـيص. قد نفترض أنّ بعضـها لا يكون هكذا، أو فرضاً عجزنا عن توجيه بعض الأحكام، فنقول هذه أحكام شرعيه ضرريه؛ حينئذٍ نلتزم بتخصـيص الحديث بها، لكن لا يلزم من ذلك تخصـيص الأكثر المستهجن. هذا عمده ما يُستدل به لإثبات الاحتمال الثانى، وتبيّن أنّ هذه الأدله ليست ناهضه فى قِبال سائر الآراء الأخرى.

ص: ۶۳۳

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الاعتراضات التي أوردت على الاحتمال الثاني عديده نذكر بعضاً منها :

الاعتراض الأول : ما عن المحقق النائيني(قدّس سرّه)، وحاصله أنّ إراده النهي من النفي لا يُصار إليه إلّا بعد تعذّر إراده النفي الذي هو المعنى الحقيقي لهذه الجمله التركيبيه، وفي المقام لا يتعذّر إراده المعنى الحقيقي ـــــــ إراده النفي ـــــــ لإمكان حمل الحديث الشريف على نفي الحكم الضرري، وإبقاؤها على ظاهرها وهو النفي؛ وحينئذٍ لا يُصار إلى النهي في محل الكلام؛ لأنّه لا موجب لرفع اليد عن المعنى الذي يكون هو ظاهر الكلام من دون قرينه واضحه معيّنه بحيث يتعذر إراده المعنى الحقيقي؛ عندئذٍ يُحمل على المعنى الآخر .

هذا الاعتراض كأنّه مبني على افتراض أنّ صاحب الاحتمال يدّعي استعمال النفي في النهي، فيقول أنّ هذا الاستعمال لا موجب له حيث يمكن حمل الجمله على النفي؛ فلماذا يُصار إلى إراده النهي ؟! فأنّ الجمله موضوعه للنفي، فتستعمل في النفي، وحيث يمكن حملها على ذلك، فلا يصار إلى حملها على النهي.

وأمّا إذا فرضنا أننا قرّبنا هذا الاحتمال بما تقدّم في بعض التقريبات السابقه التي تقر بأنّ الجمله مستعمله في معناها الحقيقي، بمعنى أنّ جمله (لا ضرر) مستعمله في النفي، أو بعباره أكثر وضوحاً: مستعمله في الإخبار عن نفي الضرر، غايه الأمر أنّ المراد الجدّي، أو المراد الواقعي ليس هو نفي الضرر خارجاً، وإنّما بعض الوجوه يقول أنّ المراد الحقيقي هو الإخبار عن الملزوم، الجمله تُخبر عن اللازم الذي هو نفي الضرر والمراد الجدّي هو الإخبار عن الملزوم الذي هو النهي والتحريم، باعتبار أنّ لازم التحريم هو عدم تحقق الضرر في الخارج. هنا لا يمكن أن نقول أنّ الجمله استُعملت في النهي ـــــ بناءً على هذا التقريب ـــــ وإنما استُعملت في معناها الحقيقي الذي هو النفي، فإذا كانت المسأله مسأله استعمال النفي في النهي وأنّه لا موجب لهذا الاستعمال حيث يمكن أن تستعمل الجمله في معناها الحقيقي، فهذا جوابه هو أنّ هذا مبني على افتراض أنّ صاحب الاحتمال يدّعي استعمال النفي في النهي، فيقال لا موجب لذلك بعد إمكان حمل الجمله واستعمال اللّفظ في معناه الحقيقي، لكن على بعض التقريبات المتقدّمه لتقريب هذا الاحتمال لا يلزم ذلك إطلاقاً؛ بل بناءً على التقريب الثاني والثالث وحتى الرابع أيضاً، على كل هذه الاحتمالات الجمله مستعمله في النفي، وعلى نفي الضرر والإخبار عن عدم الضرر، فهي مستعمله في معناها الحقيقي وليس هناك استعمال في غير المعنى الحقيقي؛ بل المراد الجدّي التفهيمي هو الإخبار عن النهي والتحريم كما في بعض التقريبات. في تقريبات أخرى أيضاً، كل التقريبات المتقدّمه تقريباً تقول أنّ النفي مستعمل في معناه الحقيقي، يعني في النفي، فلا يوجد استعمال النفي في النهي حتى يقال أنّ هذا لا يُصار إليه بعد إمكان حمل الجمله على معناها الحقيقي.

ص: ۶۳۴

الاعتراض الثاني : هو أيضاً ذُكر في كلام المحقق النائيني(قدّس سرّه)، وحاصله أنّ النص والفتوى تخالف حمل الجمله على

إراده النهى والتحريم التكليفى؛ لأنّ قضيه سمره بن جندب لا يناسب كون(لا ضرر) وارده لمجرّد بيان الحرمه، كما أنّ الفقهاء استدلوا بالحديث الشريف لنفى الحكم الضررى، فحمل الحديث على إراده النهى التكليفى فقط لا يناسب مورد الروايه(قصه سمره بن جندب) يعنى لابدّ أن تكون ناظره أيضاً إلى نفى الحكم الضررى؛ لأنّه يقال فى قصه سمره بن جندب ليس فقط الحرمه التكليفيه ثابته، وإنما توجد مسأله قلع الشجره، ومنع سمره من الدخول إلى ما يملك، هذه كلّها لا يمكن استفادتها من الحديث الشريف بناءً على أن يكون مفاده هو النهى التكليفى فقط، لابدّ أن نقول أنّ المستفاد منه شيء آخر غير النهى التكليفى بأن يقال: أنّ جواز تصرّف المالك فى ما يملك وجواز وصوله إليه سبب ضرراً للأنصارى، فالحديث الشريف يرفع هذا الجواز، هذا من باب نفى الحكم الضررى، وإن كان يُستفاد منه التحريم، لما قلناه من أنّ الحكم المرفوع إن كان هو الجواز كان لازم ذلك هو التحريم، لكن هذا يعنى أنّ الحديث الشريف طُبّق على مورد سمُره بن جندب ومُنع من دخوله إلى هذا العذق؛ بل أُمر بأن يُقلع هذا العذق، هذا لا يمكن تطبيق الحديث الشريف عليه إلاّ مع افتراض أنّ الجمله مفادها فقط النهى التكليفى. الفقهاء من جههٍ أخرى هم افتوا بنفى الحكم الضررى استناداً إلى قاعده(لا ضرر)؛ فحينئذٍ يكون حمل الحديث على إراده النهى التكليفى فقط لا يمكن المصير إليه.

هذا الكلام يمكن أن يُعكس المطلب عليه، فيقال: فى مورد تطبيق الروايه الذى هو قصه سمُره بن جندب، قد يقال هذا لا يناسب أن يكون المراد من الحديث هو نفى الحكم الضررى، هناك رأى يقول أصلاً لا يمكن تطبيق الحديث فى قصه سمُره بن جندب مع افتراض أنّ مفاد الحديث هو نفى الحكم الضررى؛ بل يتعيّن أن نحمل الحديث على النهى التكليفى والحرمه التكليفيه، باعتبار أنّه فى قصه سمُره بن جندب لا يوجد حكم شرعى ضررى حتى يكون الحديث بتطبيقه على ذاك المورد نافياً لذلك الحكم الضررى؛ لأنّ المراد بالحديث هو نفى الحكم الضررى، فينطبق على هذا الحكم، وذلك باعتبار دعوى أنّ الحكم الضررى لابدّ أن يكون حكماً اقتضائياً إلزامياً كالحرمه والوجوب؛ حينئذٍ يقال أنّ هذا الحكم الضررى، كوجوب الوضوء فى موارد معينه يكون حكماً ضررياً؛ لأنّ فيه إلزام وفيه جهه اقتضاء، فهو يقتضى من المكلف التحرّك والإتيان بالفعل، فإذا كان الفعل ضررياً؛ حينئذٍ يقال أنّ هذا الإلزام به يكون حكماً ضررياً، أو التحريم فى بعض الأحيان يكون ضررياً مثل تحريم استعمال بعض المحرّمات لعلاج الإنسان من الموت ــــــــ مثلاً ــــــــ هذا أيضاً يلزم منه الضرر، فيرتفع هذا التحريم؛ لأنّ التحريم فيه جنبه إلزام وفيه اقتضاء الترك، فيكون حكماً ضررياً، وأمّا إذا فرضنا أنّ الحكم ليس اقتضائياً، وإنّما الحكم هو الإباحه، والإباحه لا تكون حكماً ضررياً؛ لأنّها تعنى أنه من ناحيه الشارع لا مانع من الفعل أو الترك، ، فلو فرضنا أنّ هناك إباحه، فهى لا تسبب الضرر؛ لأنّه من ناحيه الشارع، الشارع لم يلزم هذا المكلّف بالفعل حتى يقال أنّ هذا الحكم صار ضررياً بهذا الاعتبار، ولا ألزمه بالترك، وإنّما اباح له كلاً منهما، فالإباحه ليست حكماً ضررياً، الحكم الضررى هو خصوص الأحكام الاقتضائيه التى هى من قبيل الوجوب والتحريم.

بناءً على هـذا الكلام، قد يقال: فی قصه سـمُره بن جندب لا یوجد حکم اقتضائی ضـرری حتی یقال أنّ الحدیث ینطبق علی هذا المورد، فینفی ذلک الحکم الاقتضائی الضـرری؛ لأنّه لا یوجـد حکم نعبّر عنه بوجوب مرور الرجل إلی عذقه حتی نقول أنّ هذا الحکم بالوجوب ضـرری، فالحـدیث حینئـذٍ یرفعه بناءً علی تفسیر الحـدیث بنفی الحکم الضـرری، لیس لـدینا حکم بالوجوب، وإنّمـا إن کـان هناک حکم فهو الإباحه، إباحه المرور إلی عـذقه الـذی یملکه، والإباحه لا اقتضائیه، وهی لیست حکماً ضـرریاً، فبالتالی لا یمکن أن نقول أنّ المراد بالحدیث هو نفی الحکم الضرری؛ لأنّه یواجه مشکله عدم إمکان تطبیقه علی مورده، فیتعیّن ــــــــــ بناءً علی هـذا الکلام ــــــــــ أن نحمل الحـدیث علی النهی التکلیفی والتحریم التکلیفی عکس ما قال هو، هو قال لاـ یصـح حمله علی النهی التکلیفی، بناءً علی هـذا نقول لا یصـح حمله علی نفی الحکم الضـرری فی مورد الروایه، فقـد یُنقض علی کلام الشیخ الأنصاری(قدّس سـرّه) بهذا الکلام. ومسأله أنّ الحکم الضـرری لابدّ أن یکون اقتضائیاً ولا یصح أن یکون غیر اقتضائی کالإباحه سیأتی الحدیث عنها إن شاء الله تعالی.

الاعتراض الثالث: ما فی الکفایه، (۱) ورد فی الکفایه أنّ إراده النهی من النفی وإن کان لیس بعزیز، إلّا أنّه لم یُعهد فی مثل هذا الـترکیب، وکـأنّه یریـد أن یقـول أنّ إراده النهی من النفی موجـوده وممکنه فی کـثیر من الموارد، لکن لیس فی هـذا الـترکیب، یعنی(لا) النافیه عنـدما تـدخل علی الفعل، هی نافیه، لکن متعارف أن یراد بهـذا النفی النهی، من قبیل(لا یعیـد) أو (لا یضح) إذا سـأل الشـخص عن أنّه هـل یصـح الأـمر الفلانی، فقیل له(لا یصـح) هـذا نفی والجمله خبریه، أو قیل: هل یُکتفی بتغسـیل المیت بغسـله بالماء القراح مرّه واحده ؟ فیأتی الجواب(لا یکفی) وهی جمله خبریه، لکن اسـتعمالها فی النهی هو أمر معهود ومتعارف، لکن عندما تکون(لا النافیه) داخله علی اسم الجنس والمنفی بها هو الحقیقه بحیث أنّ النفی مسلّط علی الحقیقه من قبیل ما نحن فیه(لا ضـرر) فی هـذه الحاله یقول لم یُعهـد إراده النهی من الجمله الخبریه؛ ولذا یقول: إنّ إراده النهی من النفی، وإن کان لیس بعزیز، لکنّه غیر معهود فی مثل هـذا الترکیب من قبیل(لا شک لکثیر الشک) و(لا سـهو فی النافله) وأمثال هذه التعبیرات، هذه لا یمکن حملهـا علی النهی، (لاـ یصـح)، (لاـ یکفی)، (لا یعیـد) وأمثاله یمکن حملها علی النهی؛ بل هو أمر معهود، لکن(لا شـک لکثیر الشک)، (لا سـهو فی النافله) هـذه لا یمکن حملها علی النهی؛ بل لابدّ أن یکون المراد بها هو النفی، وما نحن فیه من هذا القبیل. هذا ما ذکره فی الکفایه.

۱- کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص۳۸۲.

الجواب عن هـذا هو مـا تقـدّم سابقاً من أنّ هـذا كأنّه مبنى على افتراض أنّ صاحب هـذا الاحتمال يـدّعى أنّ النفى مسـتعمل فى النهى، فيقول أنّ اسـتعمال النفى فى النهى هو أمرٌ غير معهود. نعم، هو معهود فى غير هـذا التركيب، هو معهود فى(لا يعيـد) وفى (لا يكفى) أيضاً وفى(لا يصح) كذلك معهود، لكن قلنا أنّ صاحب هذا الاحتمال يمكن تقريب كلامه بوجوه أخرى نحافظ فيها على اسـتعمال النفى فى معناه، فى الإخبار عن عدم تحقق هذا الشـىء، نحافظ فيه على هذا المعنى بحيث أنّ الكلام مسـتعمل فى معناه الحقيقى، غايه الأمر أنّ المراد الجـدّى للمتكلّم ليس هو هـذا، وإنّما المراد الجـدّى للمتكلّم هو شـىء آخر، وهو بيان وجود المـانع الشـرعى الـذى يمنـع من وجـود الضـرر خارجـاً، الـذى هـو التحريم والنهى، هـذا هـو المراد الجـدّى، لكن بحسب المراد الاستعمالى اللّفظ مستعمل فى معناه الحقيقى فى النفى وفى الإخبار عن النفى ليس إلّا، ولا يُدّعى فى التقريبات الأخرى أنّ النفى استُعمل فى النهى، وإنّمـا هو مسـتعمل فى معنـاه الحقيقى، أى النفى، وبـداعى الإخبـار، غـايه الأـمر أنّ الغرض الجـدّى هو بيـان التحريم وبيـان المنـع الشـرعى، ومن هنـا لاـ نسـتطيع أن نقـول أنّ هـذا غير معهـود، لمـاذا غير معهود ؟ كلاـم مسـتعمل فى معنـاه الحقيقى، وعلى بعض التقريبـات السابقه كالتقريب الرابع أصـلًا هو مسـتعمل فى معناه الحقيقى، والمراد الجـدّى أيضاً هو المعنى الحقيقى، المراد الجدّى هو الإخبار عن عدم تحقق الضـرر خارجاً، لكن من باب المبالغه فى المنع، وأنّ المنع الشرعى كأنّه يلازم عدم تحققه واقعاً، وكأنّه ينظر إلى القضيه وكأنّ هذا الشىء غير متحقق، فيخبر عن عدم تحققه حقيقه، ويكون الغرض هو الإخبار عن عدم تحققه فى الخارج. إذن: ليس هو أمراً غير معهودٍ.

الاعتراض الرابع: الذی یستفاد من کلام السید الخوئی(قدّس سرّه) فی مصباح الأصول، (۱) ما ذکره هو أنّه بناءً علی أنّ الحدیث یشتمل علی کلمه فی الإسلام، أی(لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام) حینئذٍ قید(فی الإسلام) هو بنفسه یکشف عن أنّ المراد بلا ضرر هو نفی الحکم الضرری، یعنی النفی فی مقام التشریع ولیس النفی نفیاً للوجود الخارجی للضرر بداعی الزجر، أو بداعی النهی علی ما یقوله هذا المحقق، وإنّما هذه العباره ______ إذا کان القید موجوداً ______ واضحه فی ما یقوله الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) من أنّ المقصود هو نفی الحکم الضرری (لا ضرر فی الإسلام) یعنی نفی وقوع الضرر موضوعاً للحکم الشرعی فی الشریعه، وهذا یرجع إلی نفی الحکم الضرری، ولیس أنّ الغرض منه هو الإخبار عن نفی الضرر فی الخارج بداعی الزجر وبداعی النهی علی ما ذُکر.

وأمّا بناءً علی عدم وجود هذا القید کما هو الصحیح، وهو أیضاً یقول کما هو الصحیح؛ حینئذٍ یقول أنّ حمل النفی علی النهی یتوقف علی وجود قرینه صارفه عن ظهور الجمله فی کونها خبریه، إذا وجدت القرینه الصارفه، فلا مانع من حمل النفی علی النهی لوجود القرینه الصارفه عن معناه الحقیقی کما هو الحال فی قوله تعالی: (لا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج). (۲) هنا قامت القرینه الصارفه عن معناه الحقیقی، والقرینه هی أنّ الرفث واقع فی الخارج والفسوق واقع فی الخارج وکذلک الجدال، والمفروض أنّ المتکلّم یستحیل علیه الإخبار بخلاف الواقع، فهذه قرینه صارفه عن إراده نفی الرفث فی الخارج، فلابدّ من حمله علی النهی والتحریم التکلیفی. وأمّا فی محل الکلام، فلا توجد قرینه صارفه عن إراده المعنی الذی یکون اللّفظ ظاهراً فیه؛ لإمکان حمل الجمله علی النفی کما هو الرأی الآخر الذی یقول بإبقاء الجمله علی معناها الظاهره فیه، وهو النفی من دون أن نقول أنّها مستعمله فی النهی، کلا، هی باقیه علی معناها الحقیقی ومستعمله فی النفی والمراد بها هو النفی، علی الرأی الآخر الذی یقول به الشیخ(قدّس سرّه). فإذن: لا توجد قرینه صارفه عن إراده المعنی الحقیقی؛ لإمکان الالتزام بالمعنی الحقیقی فی محل الکلام. ومع عدم وجود قرینه صارفه یُلتزَم بالمعنی الظاهر.

ص: ۶۳۸

۱- مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۲۳۱.

۲- البقره/السوره۲، الآیه۱۹۷.

يمكن أن يُلاحظ على هذا الكلام:

الملاحظه الأولى: على تقدير أن يكون قيد(فى الإسلام) موجوداً، وجود القيد لعلّه يمنع من أن تكون(لا ضرر) مستعمله فى النهى، لكنّه لا ـ يمنع من أن يكون التحريم مراداً مستفاداً من الجمله. وبعبارهٍ أخرى: نلتزم بأنّ هذه القرينه قرينه على نفى وقوع الضرر موضوعاً لحكم فى الشريعه، لكن هذا لا ينافى أن نستفيد منه التحريم، وذلك بأن يقال أنّ المقصود فى الحقيقه هو نفى وقوع الضرر موضوعاً للحكم بالجواز، وهذا مرجعه إلى نفى الجواز، يعنى هذا يدخل فى باب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، (لا ضرر) هى نفىٌ للموضوع، لكن المراد هو نفى الحكم، وهذا معنى أنّ الضرر لا يقع موضوعاً لحكم فى الشريعه، لكن المراد بالحكم هو الجواز، فبالتالى كأنّ الشارع يريد أن يقول أنّ هذا الضرر لم يقع موضوعاً للجواز فى الشريعه، فالمنفى هو الجواز، أى الحكم بجواز الضرر، وهذا يلازم التحريم. قلنا أننا لابدّ أن نحدد المنفى، فى بعض الأحيان يكون المنفى هو الصحّه، هذا يلازم الفساد، وفى بعض الأحيان يكون المنفى هو الجواز، وهذا يلازم التحريم، فافتراض أنّ الحديث يُراد به نفى الحكم الضررى، وأنّ(فى الإسلام) قرينه على أنّ المراد هو عدم وقوع الضرر موضوعاً للحكم فى الشريعه، هذا صحيح ونلتزم به، لكن هذا لا يعنى أنّنا لا يمكن أن نستفيد التحريم من الحديث الشريف، نلتزم بهذا ونقول أنّ المنفى هو الحكم، وهو الجواز، الضرر لم يقع موضوعاً للجواز فى الشريعه، يعنى أنّ الشارع لم يجوّز الضرر، بمعنى أنّ الشارع حرّم الضرر، فإذن: استفاده التحريم لا تنحصر بأن نقول أنّ المراد بالحديث الشريف هو النهى، يعنى نفسّر الحديث بأنّ المراد به هو النهى حتى نستفيد التحريم، استفاده التحريم لا تنحصر بذلك، حتى لو كانت كلمه(فى الإسلام) موجوده وكانت قرينه على النفى بلحاظ عالم التشريع، هنا يمكن استفاده التحريم من الجمله بأن نفترض أنّ الحكم الذى يريد الحديث بيان أنّ الضرر لم يقع موضوعاً له فى التشريع هو عباره عن الجواز.

الملاحظه الثانيه: حمل النفى على النهى الذى قال أنّه يحتاج إلى قرينه صارفه، وإلّا إذا لم تكن هناك قرينه صارفه؛ فحينئذٍ لا نحمل النفى على النهى، وإنّما نحمله على النفى، فى الحقيقه هذا المطلب إنّما يصلح لمرجوحيه الاحتمال الذى ذكره المحقق شيخ الشريعه(قدّس سرّه) وأرجحيه الاحتمال الآخر الذى يقول به الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)، إنّما يوجب مرجوحيه ذاك وأرجحيه هذا عندما نفترض أنّ الاحتمال الآخر احتمال مطابق لكل الظهورات وليس فيه مخالفه لأى ظهور من الظهورات، إذا افترضنا أنّ الاحتمال الآخر هكذا، فى حين أنّ هذا الاحتمال يحتاج إلى قرينه صارفه؛ لأنّه خلاف الظاهر، هذا يوجب مرجوحيه هذا أمام ذاك؛ لأنّ حمل الحديث على نفى الحكم الضررى ليس فيه أى مخالفه للظاهر، وليس فيه تجوّز، لكن إذا حملناه على النهى التكليفى، فيه هذه المخالفه؛ لأنّ هذا يحتاج إلى قرينه صارفه كما ذكر، إذن: هو تجوّز بحاجه إلى قرينه، بينما ذاك ليس بحاجه إلى قرينه؛ وحينئذٍ يُقدّم الذى لا يحتاج إلى قرينه، فيوجب مرجوحيه ذاك الاحتمال وأرجحيه هذا الاحتمال. وأمّا إذا قلنا أنّ هذا المعنى الذى يقترحه هو، هو كالمعنى الذى اعترض عليه فى أنّ كلًا منهما يحتاج إلى قرينه، وكل منهما تجوّز بنحوٍ من أنحاء التجوّز، كل منهما فيه مخالفه لظهور من الظهورات، وبحاجهٍ إلى قرينه، إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ يتساوى الاحتمالان من هذه الجهه ولا موجب لتقديم هذا على ذاك، وأنّ هذا ارجح من ذاك.

بيان ذلك: المعنى الذى ذكره المحقق شيخ الشريعه(قدّس سرّه) وهو حمل النفى على النهى فرضاً بحاجه إلى قرينه كما هو ذكر، لكن حمل النفى على نفى الحكم الضررى أيضاً بحاجه إلى قرينه، أيضاً فيه مخالفه للظهور؛ لأنّ النفى الداخل على اسم الجنس معناه نفى وجود هذا الطبيعه خارجاً، هذا هو المعنى الحقيقى للجمله، وهذا المعنى الحقيقى بناءً على ما يقوله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) قطعاً غير مراد للمتكلّم، المتكلّم لا يريد أن يخبر عن نفى وجود الحقيقه فى الخارج، هو يعلم بأنّ الحقيقه موجوده فى الخارج، إذن: هذا المعنى الحقيقى غير مراد، وهذه نقطه مهمه. صحيح هو مراد استعمالى بناءً على التقريبات السابقه؛ لذا قلنا أنّ الجمله لم تستعمل إلا فى معناها الحقيقى وهو النفى والإخبار ولم تُستعمل فى النهى، لكن المراد الجدى شىء آخر؛ ولذا فى التقريبات السابقه كلّهم كانوا يؤكدون على أنّ المراد الأصلى هو الإخبار عن الملزوم الذى هو النهى والنفى، أو المبالغه فى النفى والنهى كما فى بعض التقريبات، المراد الأصلى هو التحريم فى التقريبات الأخرى، فى الاحتمال الذى يذكره المحقق شيخ الشريعه(قدّس سرّه)، بناءً على أنّ المقصود فى المقام هو نفى الحكم الضررى، السؤال الذى يُطرح هو كيف نلتزم بنفى الحكم الضررى ؟ هل فى نفى الحكم الضررى مخالفه لظهور من الظهورات، أو لا ؟

ص: ۶۴۰

نقول: نعم فیه مخالفات، أنّ ظاهر الجمله هو نفی تحقق الطبیعه فی الخارج، هـذا لیس هو المراد الجدّی، وإنّما المراد الجدّی هو عباره عن نفی الحکم الضرری، یعنی نفی وقوع الضرر موضوعاً لحکم فی الشریعه. بناءً علی رأی الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) المقصود الجدّی لیس هو نفی وقوع الشیء فی الخارج، وإنما هو نفی الحکم الضرری، أنّ الأحکام الضرریه التی تسبب الضرر غیر موجوده، وهذا معناه عدم وجود تطابق بین المراد الاستعمالی والمراد الجدّی، وهذه مخالفه، صحیح أنّ المستعمل فیه واحد، استُعمل کل منهما فی المعنی الحقیقی، سواء قلنا بذاک الاحتمال أو بهذا الاحتمال، لکن علی هذا الاحتمال یکون المراد الجدّی لیس هو ما یُفهم من الکلام وما یُستعمل فیه اللّفظ، وإنّما المراد الجدّی هو نفی الحکم الضرری، أصاله التطابق بین المراد الاستعمالی وبین المراد الجدّی التفهیمی یبنون علیها، ولا ـ تُرفع الید عنها إلاّ ـ بقرینه، لابدّ أن تقوم قرینه علی أنّ المراد التفهیمی غیر المراد الاستعمالی، وإلاّ ـ إذا لم تکن هناک قرینه یُحمل المراد التفهیمی علی أنّه هو نفس المراد الاستعمالی. إذن: هذا هو أیضاً بحاجه إلی قرینه یمکن أن نقول بشیءٍ من المسامحه ونوع من التجوّز بمعناه العام ونوع من خلاف الظهور، فإذن: هو بحاجه إلی قرینه، فإذا کان ذاک بحاجه إلی قرینه، فهذا أیضاً بحاجه إلی قرینه، ذاک بحاجه إلی قرینه؛ لأنّه لا یجوز استعمال النفی فی النهی ــــــــ بناءً علی أنّ هذا هو مقصود المحقق شیخ الشریعه(قدّس سرّه) ــــــــ إلاّ بقرینه صارفه، وهذا أیضاً فیه مخالفه، فکل منهما یحتاج إلی قرینه.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر

ص: ۶۴۱

کان الکلام فی اعتراض السید الخوئی(قدّس سرّه) علی الاحتمال الثانی فی تفسیر حدیث(لا ضرر) وبیّنّا الملاحظه التی ترِد علیه وانتهی الکلام إلی الملاحظه الثانیه التی کان المقصود بها هو أنّ ما ذکره من ترجیح ما ذهب إلیه من أنّ المُراد بالحدیث هو نفی الحکم الضرری، ما ذکره من ترجیحه علی الاحتمال الثانی لا یصلح للترجیح، وما ذکره هو أنّ الاحتمال الثانی بحاجهٍ إلی قرینهٍ صارفه؛ لأنّ استعمال النفی فی النهی مجازاً لا یُصار إلیه إلا بقرینهٍ وعند تعذّر المعنی الحقیقی.

الملاحظه الثانیه کانت هی أنّ هذا الکلام یتم إذا لم یکن ما ذهب إلیه أیضاً هو بحاجهٍ إلی قرینهٍ؛ حینئذٍ یقدّم ما ذهب إلیه علی هذا الاحتمال؛ لأنّه علی هذا الاحتمال یحتاج إلی قرینهٍ، بینما ما ذهب إلیه لیس بحاجه إلی قرینه. أمّا إذا کان ما ذهب إلیه أیضاً هو بحاجه إلی قرینه، وما ذهب إلیه أیضاً فیه خلافٌ للظهور، صحیح هو أکّد علی أنّ(لا ضرر) مستعمله فی الإخبار، نحافظ علی هذا الظهور، هو قال تستعمل فی الإخبار لا بمعنی الإنشاء والنهی، لکن من جهه أخری فیها مخالفه للظهور کما سیأتی أیضاً، وهو أنّ مفاد النفی الداخل علی اسم الجنس هو نفی الوجود الخارجی للشیء، نفی وجود الضرر، هذا هو المعنی الحقیقی للحدیث، صحیح هو قال أنّ النفی استُعمل فی هذا المعنی الحقیقی، فالمراد الاستعمالی هو النفی لا ـ النهی، والجمله خبریه نحافظ علی کونها جمله خبریه، لکنّ المراد الأصلی لیس هو هذا المعنی الحقیقی، بناءً علی الاحتمال الذی ذهب إلیه هو تبعاً لشیخه، لیس المراد الأصلی نفی الضرر خارجاً، المراد الجدّی، المراد التفهیمی للجمله بناءً علی الاحتمال الذی ذهب إلیه هو عباره عن نفی

الحکم الضـرری، أو قـل بعبارهٍ أخری: هو عباره عن الإخبار عن عـدم التسبیب التشـریعی للضـرر، وهـذا یسـتدعی التفکیک بین المراد الاسـتعمالی وبین المراد الجـدّی، فـالجمله الموضـوعه لمعنیً تسـتعمل فی معناهـا لکن یُراد بهـا شـیئاً آخر، المراد الجـدّی التفهیمی، هـذا أیضـاً فیه مخالفه للظهور، ولا یصار إلیه إلاّ بقرینه، بالنتیجه کل منهما یلزم منه مخالفه الظهور لا فقط ما ذهب إلیه هـذا المحقق، یعنی الاحتمال الثانی، هـذا بحاجه إلی قرینه، وهـذا وحـده یعیّن لنا الاحتمال الـذی ذهب إلیه، کلا، هذا الاحتمال أیضـاً هو بحـاجه إلی قرینه، بمعنی أنّ مقتضـی أصاله التطابق التی أشـرنا إلیها، والـذی هو الظهور الأولی الطبیعی للجمل، هو أن یکون المعنی المستعمل فیه هو المراد جداً، افتراض أنّ المراد جداً غیر المعنی المستعمل فیه اللفظ یحتاج إلی قرینه حتی یثبت.

إذن: هو بـالنتيجه يحتـاج إلى قرينه، وسـيأتى توضـيح ذلك فى ما يأتى من أنّ أغلب هـذه الاحتمالات فيها نوع من التجوّز، غايه الأـمر أنّ التجوّز يختلف باختلاـف هـذه الوجوه، لكن الظـاهر أنّ الكل هو بحاجه إلى قرينه، فعلينا أن نوازن بين الاحتمالات؛ بل اكثر من هذا، سـيأتى أنّ ما ذهب إليه فيه مخالفه للظهور من جهه أخرى، سيأتى أنّ الحديث فيه ظهور فى أنّ الضرر مأخوذ على نحو الموضوعيه لاـ أنه مأخوذ على نحو الطريقيه بأن يكون طريقاً لإراده الحكم الضـررى، الضـرر غير الحكم الضـررى، والعلاقه بينهما علاقه السـبب والمسبَب، الضرر مسبَب، الحكم الضررى هو السبب فى هذا الضرر، أن نفترض أنّ المراد بالضرر هو الحكم الضــررى، هـذا هـو معنى أن يكـون الحـديث على نحـو الطريقيـه، بينمـا الظهـور الأـولى للحـديث أنّ الضــرر مـأخوذ على نحو الموضوعيه، ولا نجعله طريقاً لعنوان آخر، لا نجعله عنواناً للحكم الشرعى، فنقول أنّ المراد بالضرر هو الضرر المنفى فى الحديث هو الحكم الضـررى، هذا فيه مسامحه وهو خلاف الظاهر، النفى تسـلّط على الضرر نفسه، إذا أردنا أن نحافظ على الظهور، فلابدّ أن نقـول الضـرر هـو المنفى، أمّـا أن نقـول أنّ الضـرر ليس هـو المنفى، وإنمـا المنفى هو الحكم الـذى سـبب الضـرر، بنـاءً على الاحتمـال الـذى ذهب إليه هـذا خلاـف الظهور، صـحيح، سـيأتى أنه يقول هنـاك مصـحح لهـذا، وسـتأتى مناقشـته، أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) يقول أنّ المصـحح هو وجود علاقه السببيه بينهما ويعتبر الحكم بمثابه السبب التوليدى للضرر، فيكون بمنزله الإلقـاء والإـحراق، الإلقـاء هو سـبب توليـدى بالنسـبه إلى الإحراق، بمعنى أنّه لا يتوسط بينهما إراده واختيار، هو يعتبر أنّ الحكم الشـرعى هو بمثابه السـبب التوليدى للضـرر، إذا كانت العلاقه سـببيه بهذا المسـتوى، سبب توليدى ومسببَ توليدى؛ حينئذٍ يصح إطلاق المسـبب وإراده السـبب، فيُطلق الضـرر ويُراد به السـبب الذى هو الحكم الشـرعى، فيكون المنفى بناءً على هذا الكلام هو الحكم الشـرعى الذى يسبب الضـرر، هذا لا يمنع من أنّ هذا خلاف الظهور الأولى لكلمه الضـرر فى الحديث، كلمه الضرر فى الحـديث ظـاهره فى الموضوعيه، المنفى هو الضـرر، وسـيأتى أنّ العلاـقه هنـا سـببيه، لكن ليس على غرار الإلقاء والإحراق، ليس السـببيه والمسـببيه توليديه، كلا، هنا يتوسط الإراده والاختيار، حتى لو فرضـنا وجود حكم شرعى، لكن بالنتيجه الضرر يقع نتيجه توسـط إراده واختيـار فى البين، فالضـرر ليس من المسـببات التوليـديه، ليس حاله حال الإحراق بالنسبه إلى الإلقاء. هـذا سـيأتى الحـديث عنه، لكن بـالنتيجه مـا أريـد أن أقـوله هـو أنّ مـا ذهب إليه فيه خلاـف الظهور وهو يحتـاج إلى قرينه، ومجرّد أنّ ذاك الاحتمـال يحتـاج إلى قرينه لاـ يُعيّن هـذا الاحتمال، يعنى لا يوجب ترجيـح هـذا الاحتمال على ذاك؛ لأنّ كلًا منهما بحاجه إلى قرينه، وإنّما الترجيح لابدّ أن يكون بعنايات وإضافات أخرى وملاحظات أخرى سيأتى الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

ص: ۶۴۳

من جمله الاعتراضات على هـذا الـوجه هو مـا قيـل من أنّ القاعـده طُبقت فى بعض رواياتهـا على بعض الموارد الـتى لاـ يمكن الاـلتزام فيهـا بـالحرمه التكليفيـه، وهـذا مؤشـر على بطلاـن هـذا الاحتمـال، وإلاّـ كيـف يمكن تطـبيق القاعـده الـتى يقـول شـيخ الشـريعه(قدّس سرّه) أنّ معناها هو النهى التكليفى والحرمه التكليفيه تُطبّق على موردٍ لا يُتصوّر فيه، أو لا يصح فيه افتراض الحرمه التكليفيه. إذن: لابدّ أن يكون المقصود شيئاً آخر. والمقصود بذلك هو تطبيق الروايه التى تُطبّق الحديث فى باب الأخذ بالشفعه، فى هـذا المورد لا توجد حرمه تكليفيه؛ لأنّه لا إشـكال عندهم فى أنّ بيع الشـريك لحصـته المشاعه ليس حراماً تكليفاً، حتى إذا كان ضـررياً، لا يلتزمون بحرمه بيع الشـريك لحصـته المشاعه كما يلتزمون فى قضـيه سمُره بن جندب بحرمه الدخول إلى عذقه؛ لأنّ فيها ضـرر، فإذن: يتعيّن أن يكون هذا التطبيق بلحاظ أنّ الحديث يدل على نفى الحكم الضررى، سواء كان الحكم الضررى صحه البيع، فتُنفى الصـحه ويثبت الفساد، أو كان الحكم الضـررى هو لزوم البيع؛ فحينئذٍ يُنفى اللّزوم بهذا الحديث ويثبت الخيار، بالنتيجه لابـدّ من افتراض أنّ التطبيق كان بلحاظ نفى الحكم الضـررى لا بلحاظ أنّ مـدلول الحـديث هو النهى التكليفى والحرمه التكليفيه.

هذا الاعتراض يرِد عليه ما تقدّم الذى قلنا سـيأتى الحديث عنه، والإيراد هو أنّ الاحتمال الذى ذهبْتَ إليه ـــــــــ والكلام مع السيد الخوئى(قدّس سرّه) ـــــــ فيه هذه المشكله، فهذه المشكله مشتركه الورود، بعض الأحيان يُطبّق الحديث على موردٍ لا يصح فيه افتراض النهى والحرمه التكليفيه، فى بعض الأحيان يطبّق الحديث على موردٍ لا يصح فيه افتراض نفى الحكم الضـررى، وهو على ما تقدّم بناءً على هذا الكلام، وقلنا لا نتبناه وسيأتى الحديث عنه، وهو قضيه سمُره بن جندب حيث قيل لا يوجد هناك حكم ضـررى حتى يطبّق الحـديث عليه لأجـل نفيه بنـاءً على أنّ الأحكام الضـرريه هى الأحكام الاقتضائيه، وأمّا الجواز والإباحه فهى ليست أحكاماً ضـرريه، وسـيأتى أنّ هنـاك وجهـاً آخر لإثبات أنّ الأحكام غير الاقتضائيه كالإباحه لا يشـملها نفى الضـرر، تفسـير الحديث بأنّه نفى الحكم الضـررى لا يشـمل الإباحه، ليس لأجل هذه النكته التى ذكرناها وهى أنّ الإباحه ليست ضرريه، أصلاً الإباحه ليست حكماً ضررياً حتى يُنفى بهذا الحديث، هناك نكته أخرى أيضاً تمنع من شمول الحديث بناءً على إراده هذا المعنى للإباحه والجواز.

على كل حال، أريد أن أقول: أنّ هذا الإشكال مشترك الورود، كما يرد على الاحتمال الثانى أيضاً يرد على الاحتمالات الأخرى، وهو أنّ التطبيق فى بعض الأحيان قد لا يتناسب مع تفسير الحديث بهذا الاحتمال، أو بذاك الاحتمال. هذا كلّه إذا افترضنا أنّ شيخ الشريعه(قدّس سرّه) وصاحب العناوين(قدّس سرّه) ومن التزم بهذا الاحتمال الثانى لا يلتزمون بحرمه البيع فى مورد الشفعه، وقد يلتزمون بحرمه البيع تكليفاً بملاك أنّه يقول أنّ مفاد حديث نفى الضرر هو النهى التكليفى لا غير، هذا معناه أنّه ليس لدينا دليل نستطيع أن ننفى به الصحه واللّزوم؛ لأنّ نفى الصحه ونفى اللّزوم فى مورد الشفعه يتوقف على تفسير الحديث بنفى الحكم الضررى، هو لا يقبل بذلك، ويقول أنّ مفاد قاعده نفى الضرر هو النهى التكليفى عن الضرر فقط ولا تنفى الحكم الضررى، إذن: صحه البيع لا ينفيها حديث نفى الضرر، ولزوم البيع لا ينفيه حديث لا ضرر، ومقتضى القواعد الأوليه، مقتضى إطلاقات الصحه ومقتضى إطلاقات اللّزوم أن يُلتزم بصحه هذا البيع ولزومه للإطلاقات، هذا بيع فى ما يملك ولا يوجد قصور فى ذلك، باع ما يملك، فتشمله أدله الصحه وأدله اللّزوم، فيُحكم بصحه البيع ولزومه، لعلّ شيخ الشريعه(قدّس سرّه) فى حاله من هذا القبيل يقول توجد حرمه تكليفيه، وقد يرتب عليها التدارك ويلتزم بحرمتها تكليفاً. نعم، المشهور لا يلتزمون بذلك، يعنى لا يلتزمون بالحرمه التكليفيه لبيع الشفيع لحصته المشاعه، لكن لعلّهم لا يلتزمون بالحرمه التكليفيه لأنّهم يؤمنون بنفى الحكم الضررى، إذا انتفى الحكم الضررى؛ حينئذٍ معناه أنّ هذا البيع الذى صدر منه إمّا غير صحيح(فاسد) وإمّا هو غير لازم، على كلا التقديرين لا يكون البيع ضررياً حينئذٍ، فإذا لم يكن ضررياً لا يلتزمون بحرمته، هناك فرقٌ بينهما، شيخ الشريعه (قدّس سرّه) حيث أنه يبنى على أنّ مفاد الحديث هو النهى التكليفى، فهو يرى أنّ البيع بيع صحيح ولازم، فيكون ضررياً، فيقول بحرمته التكليفيه، لكن المشهور حيث أنّه يرى أنّ البيع ليس صحيحاً، أو ليس لازماً، وباع الشريك حصّته المشاعه، فُيحكم بأنّ بيعه فاسد، فلا يتوجّه ضرر إلى شريكه، أو يُحكم بالخيار للشريك الآخر، فأيضاً لا يكون فى بيعه ضرر على شريكه، يقولون فى هكذا حاله لا داعى للالتزام بالحرمه؛ لأنّه ليس هناك ضرر. على كل حال يمكن أن يوجه هذا الكلام بأنه قد يلتزم هذا الشخص بالحرمه التكليفيه فى بيع الشريك لشريكه، هذا البيع مع الحكم بصحته ولزومه هو ضرر على الشريك، يكون حاله حال ما إذا ألحق الضرر بشريكه بإيقاع نقصٍ على أمواله أو على بدنه أو غيره، كيف هنا يُلتزَم بالحرمه التكليفيه، وقد يُلتزم بالتدارك، هذا البيع أيضاً فيه حرمه تكليفيه وقد يُلتزم بالتدارك. هذا بالنسبه إلى الاحتمال الثانى وما أورد عليه وتقريباته وكل الأمور المتعلّقه به
.

خلاصه الاحتمال الثانی: إنّ هذا الاحتمال الثانی علی بعض التقریبات المتقدّمه، الظاهر أنّه لا یرِد علیه معظم ما أورد علیه من الإیرادات السابقه.

الاحتمال الثالث: هو ما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه)، (۱) واختاره المحقق النائینی(قدّس سرّه)، واختاره السید الخوئی(قدّس سرّه) وجماعه آخرین. العنوان العام لهذا الاحتمال هو الالتزام بأنّ مفاد الحدیث هو نفی الحکم الضرری، أی أنّ الحکم الذی یکون سبباً للضرر منفی ولا وجود له.

هذا الاحتمال له تقریبات، وهذه التقریبات لابدّ من بیانها؛ لأنّه لأول وهله یبدو أنه خلاف الظاهر، فالمنفی فی الحدیث الشریف هو الضرر، فکیف نحرف النفی عن کونه مسلطاً علی الضرر إلی أنّ نجعله داخلًا علی الحکم الذی یکون سبباً فی الضرر، هذا یحتاج إلی توجیه وتقریب، وهذه التقریبات الأربعه التی سننقلها هی کلّها لبیان أنّ المنفی هو الحکم الذی یکون سبباً فی الضرر لا نفس الضرر.

التقریب الأول: أن یُفرض الحذف، بین کلمه(لا) وکلمه(ضرر) فی جمله (لا ضرر) یوجد شیء محذوف، والمحذوف هو عباره عن الحکم، یعنی (لا- حکم ضرری) فیکون النفی متوجهاً إلی المحذوف علی غرار(واسأل القریه) بناءً علی أنّ المقصود بها واسأل أهل القریه، یعنی أنّ السؤال یتوجّه إلی المحذوف ولیس إلی القریه بتنزیلها منزله العاقل؛ بل السؤال یتوجّه مباشره إلی المحذوف(أهل)، هنا أیضاً یقال بأنّ النفی یتوجّه إلی شیء محذوف الذی هو(حکم) الذی هو سبب فی الضرر؛ وحینئذٍ تکون الجمله داله علی نفی الحکم الضرری، نحافظ علی النفی، والنفی نفی حقیقی ولیس فیه تجوّز، فقط نقدّر شیئاً محذوفاً یکون هو المنفی حقیقه وهو الحکم.

التقریب الثانی: لا نفترض الحذف، وإنما نفترض التجوّز فی الکلمه، بأن یقال: (ضرر) الذی هو مسبب مستعمل مجازاً فی سببه، یعنی المراد بـــــ (ضرر) فی الروایه هو الحکم مجازاً، یعنی أنّ (ضرر) موضوع للمسبب، ویستعمل فی السبب الذی هو الحکم الشرعی مجازاً، وهذا معناه أنّ القاعده تفید نفی الحکم الضرری، (لا ضرر) لیس مقصوده الضرر، وإنما مقصوده هو الحکم الذی یسبب الضرر.

۱- فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج۲، ص ۴۶۰.

التقریب الثـالث: وهو ما التزم به المحقق النائینی(قـدّس سرّه) ویقول أنّ هـذا من باب إطلاق الضـرر علی الحکم لیس تجوزاً فی الکلمه، وإنّمـا من باب إطلاق الضـرر علی الحکم باعتبار أنّ العلاقه بینهما کما قلنا هی علاقه السـببیه وبنحو السـببیه التولیـدیه لا أنّها سـببیه عادیه، فیکون نظیر الإلقاء والإحراق، الإلقاء سـبب تولیدی للإحراق، والإحراق مسبب تولیدی للإلقاء؛ حینئذٍ یصح أن یُطلق المسبب علی سـببه؛ بل قد یُدّعی أنّ السـبب یکون أحد مصادیق المسبب عرفاً، باعتبار العلاقه الموجوده بینهما، بمعنی أنّ المسـبب یکون له فردان، أحـد الفردین هو السـبب لوجود هـذه العلاـقه بینهمـا، الإـحراق الـذی هو المسـبب والإلقاء یکون أحد مصـادیقه؛ ولـذا یقـال للإلقاء أنّه إحراقٌ، باعتبار أن هـذا الإلقاء هو أحـد مصادیق الإحراق لهـذه العلاقه الموجوده بینهما، فیُطلق المسـبب وهو الإحراق علی السـبب، فیقال هذا إحراق، هو إلقاء، لکن یقال: هذا إحراق، فی المسببات التولیدیه هذا واضح، یقال إذا رمی واسـتهدف شـخصاً، یقال هـذا قتل، فیُطلق القتل الـذی هو المسـبب علی الرمی الـذی هو سـبب، وهکذا فی سائر الأمثله الأخری للمسـببات التولیدیه. ما نحن فیه من هذا القبیل أنّ الضرر هنا یطلق علی الحکم الشرعی ویکون المراد بالضرر هو الحکم الشـرعی، هو قال ضرر، لکن هو یرید به الحکم الشرعی ولا مشکله فی إطلاق الضرر علی الحکم الشرعی، کما أنّه لا مشکله فی إطلاق الإحراق علی الإلقاء، فیقال: هـذا الإلقاء إحراق؛ لأنّه یترتب علیه الإحراق بلا توسط إراده، هنا أیضاً الحکم الشـرعی یقال هذا ضرر، هو فی الحدیث الشریف قال(لا ضرر) ومراده الحکم الشرعی، فیکون الحکم هو المنفی بهذا الاعتبار.

التقریب الرابع: أن نتجاوز کل التقریبات السابقه، ونقول: أنّ المراد بالضـرر فی الحدیث الشـریف هو نفس الضـرر حقیقه، ولیس هناک تجوّز فی الحذف ولا تجوز فی الکلمه ولا هو من باب إطلاق لفظ المسـبب علی السبب، لکن نقول أنّ المقصود الأصلی من الإخبار عن نفی الضـرر هو الإخبار عن نفی الحکم الذی یسـببه. هذا تقریب آخر غیر التقریبات السابقه، هنا لم نمس الضرر، وإنمـا الضـرر هو الضـرر والمنفی هو الضـرر، وهو إنمـا یخبرنا عن نفی الضـرر والمقصود الأصلی هو أن یخبرنا عن نفی الحکم الذی یسبب الضرر. أو قل بعباره اخری: المقصود الأصلی هو نفی التسبیب التشریعی للضرر

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فی الاجتمال الثالث وهو أنّ مفاد الحديث هو نفی الحكم الضرری، ذكرنا التقريبات الاربعه المقدمه لهذا الاحتمال، وحيث أنّ التقريب الثالث الذی ذكره المحقق النائينی(قدّس سرّه) بعد ان اختار هذا القول، هو أهم التقريبات؛ ولذا صار الحديث عن هذا الاحتمال بتقريبه الثالث الذی تبنّاه المحقق النائينی(قدّس سرّه)، هو يقول : أنّ الضرر يصدق حقيقةً على الحكم الشرعی كصدق الإحراق على الإلقاء فی النار، كما أنّ الإلقاء فی النار الذی هو سبب، يصدق عليه المسبب الإحراق، فيقال للإلقاء هذا إحراق كذلك فی محل الكلام يصدق على الحكم الشرعی المسبب للضرر أنه ضرر، فالحكم الشرعی الذی يكون سبباً للضرر يصدق عليه أنه ضرر؛ حينئذٍ الحديث الشريف ينفی الضرر، ومراده هو نفی الحكم الضرری، باعتبار أنّ الحكم هو سبب الضرر، ويصح إطلاق الضرر على الحكم الشرعی كما يصح إطلاق الإحراق على الإلقاء؛ فحينئذٍ ليس هناك تجوّز فی الكلمه ولا حذف، والمراد بالضرر هو معناه الحقيقی وليس شيئاً آخر، لكن علاقه السببيه والمسببيه التوليديه كأنّها خلقت مصداقاً عرفياً للمسبب، وصار للمسبب، أی الإحراق مصداقان، الإحراق الموجود فی الخارج، والإلقاء، فصار الإلقاء مصداقاً عرفياً للإحراق، فيصح إطلاق الإحراق على الإلقاء إطلاقاً حقيقياً ولا محذور فيه.

فی المقام أيضاً هكذا يقال: أنّ الضرر صار له مصداقان، الضرر الموجود فی الخارج، والمصداق الآخر هو سبب الضرر التوليدی الذی هو الحكم الشرعی، فيكون الحكم الشرعی مصداقاً للضرر عرفاً. نعم، هو ليس مصداقاً حقيقياً، لكنّه مصداقٌ للضر عرفاً، فيصح إطلاق الضرر عليه بلا مسامحه.

فإذن: نستطيع أن نقول أنّ الحديث الشريف ينفی الحكم الضرری بهذا الاعتبار.

ص: ۶۴۸

الظاهر أنّ هذا الاحتمال لا يُفرّق بين ما إذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم وبين ما إذا كان الضرر ناشئاً من متعلق الحكم. ناشئاً من نفس الحكم كما فی موارد الحكم بلزوم المعامله كالمعامله الغبنيه فی موارد الغبن، الحكم باللّزوم، أی نفس الحكم بلزوم المعامله هو الذی يكون ضررياً؛ فحينئذٍ يُنفی اللّزوم بلا ضرر، أو يكون الضرر بعض الأحيان ناشئاً من الفعل وليس من الحكم، من قبيل الوضوء الذی يلزم منه الضرر فی بعض الأحيان، فالضرر لا ينشأ من الحكم، وإنّما ينشأ من الوضوء، هنا أيضاً يقال أنّ القاعده تجری وتنفی الوجوب، يعنی تنفی وجوب الوضوء، الضرر فی الخارج ينشأ من الوضوء، أی من متعلّق الحكم، هم عمّموا هذا الكلام ـــــــ وهذا مطلب سيأتی الكلام فيه ـــــــ فحينئذٍ القاعده كما تنفی اللّزوم فی موارد الضرر، كذلك تنفی الوجوب فی موارد ما إذا لزم الضرر من متعلّق الوجوب، بنفس التقريب، فی التقريب الذی يذكروه الحكم بنفسه يكون ضررياً، أی أنّ الضرر يصدق على نفس الحكم الشرعی، وهذا الحكم الشرعی مرّه يكون هو اللّزوم، ومره أخرى وجوب الوضوء الذی يترتب عليه الضرر. هذا بالنسبه إلى أصل الاحتمال.

العمـده فى هـذا الاحتمال كما قلنا هو التقريب الثالث، اعتُرض على هذا الاحتمال بتقريبه الثالث، التقريب الأول، والتقريب الثانى لم يأخـذ مسـاحه من الاهتمام به فى كلامهم، باعتبار وضوح أنّه تجوّز صارخ، والحـذف أيضاً تجوّز صارخ، والمجاز فى الكلمه أيضاً واضـح ويحتاج إلى قرينه، لا يمكن الالتزام به إلّا إذا اضـطررنا وبطلت كل الاحتمالات الأخرى وتعـذّر الحمل على المعنى الحقيقى؛ حينئـذٍ قـد نضـطر إليه، لكن عنـدما تكون الاحتمالات الأخرى ممكنه؛ فحينئذٍ لا يمكن الالتزام به بهذه التقريبات؛ ولذا كان التقريب المهم هو التقريب الثالث.

ص: ۶۴۹

اعتُرض على هذا الاحتمال بتقريبه الثالث باعتراضات عديده:

الاعتراض الأوّل: لعلّنا أشرنا إلى هذا الاعتراض بشكلٍ مختصر فى الدرس السابق، وحاصله هو أنّ إطلاق المسبب على السبب وإن كان أمراً متعارفاً ومتداولاً ولا إشكال فيه، لكنّه إنما يصح فى خصوص الأسباب والمسببات التوليديه من قبيل الإحراق بالنسبه إلى الإلقاء، فالإحراق يُطلق على الإلقاء؛ لأنّ الإلقاء سبب توليدى للإحراق، وهكذا الرمى بالنسبه إلى القتل؛ لأنّ الرمى وإطلاق الرصاصه سبب توليدى للقتل، فيُطلق القتل على الرمى ويقال(هذا قتل)، ففى الأسباب والمسببات التوليديه هذا الإطلاق يكون تامّاً وصحيحاً، ولكن فى غير ذلك، يعنى فى المقدمات الإعداديه عندما لا يكون السبب سبباً توليدياً، وإنما هو مقدمه اعداديه فقط، فى هذه الحاله لا يصح إطلاق المسبب على السبب. من يبيع السلاح للشخص لا يمكن أن نقول أنّه إذا باع السلاح على شخص، وهذا الشخص أخذ السلاح وقتل به شخصاً، لا يمكن أن نقول أنه يصدق على ذاك البيع أنه قتل؛ لأنّ بيعه السلاح مجرّد مقدمه إعداديه ليس سبباً توليدياً يترتب عليه القتل والمسبب من دون توسط إراده ومقدّمات أخرى فى البين، ليس هكذا، وإنما هو مجرّد مُعِد، عرفاً لا يصح إطلاق المسبب على المُعِد، وإنّما يصح إطلاقه فقط على السبب التوليدى. إذا جئنا إلى محل الكلام، ما هى العلاقه بين الضرر وبين الحكم الشرعى ؟ هل هى علاقه المسبب بسببه التوليدى، أو هى علاقه المسبب بالمُعِد له، الاعتراض الأول يقول أنّ العلاقه هى علاقه المسبب بالمعد، ليست علاقه المسبب بسببه التوليدى؛ وذلك لوضوح أنّ الحكم الشرعى مهما كان هو حكم شرعى حكم به الشارع، لكن بالنتيجه لا يكون هو العلّه التامّه لتحقق الضرر فى الخارج، فرضاً حكم الشارع بوجوب القيام فى الصلاه حتى فى هذه الحاله الخاصه، ليس الحكم الشرعى هو العلّه التامّه لتحقق الضرر فى الخارج، بأن يقوم هذا يتوضأ فيقع فى الضرر، وإنّما هو قام وتوضأ بمحض اختياره.

إذن: بين الحكم الشرعی وبين الضرر توسّط إراده واختيار من قِبل هذا المكلف، مثل هذا السبب لا يكون سبباً توليدياً، وإنما يدخل فی باب المُعِد؛ وحينئذٍ نقول لا يصح فی هذه الحاله إطلاق المسبب علی السبب، لا يصح أن يقال أنّ هذا ضرر؛ لأنّ هذا مُعد وليس من قبيل السبب التوليدی، فإذن: لا يصح أن يقال للحكم أنه ضرر لمجرّد أنه يترتب عليه الضرر، حتی لو فرضنا ترتب الضرر عليه، لكن ليس كل ما يترتب عليه الضرر يصح إطلاق الضرر عليه، وإنّما بشكلٍ خاصٍ إذا كان يترتب عليه الضرر من دون توسط إراده ومقدّمات وأمور أخری؛ حينئذٍ يطلق عليه الضرر، وإلاّ فلا يصح إطلاق الضرر عليه، وبناءً علی هذه الحاله تبطل دعوی أنّ المراد بحديث نفی الضرر هو نفی الحكم الضرری بالتقريب الثالث.

المحقق النائينی(قدّس سرّه) ملتفت إلی هذا الاعتراض وأجاب عنه، وحاصل ما ذكره كجواب هو، قال: نحن نعترف بأنّ ترتب الضرر علی الحكم يكون بتوسّط الإراده والاختيار، وليس من قبيل إطلاق الرصاصه والقتل، أو الإلقاء والإحراق، وإنّما تتوسط الإراده والاختيار من قِبل العبد بين الحكم الشرعی وبين الضرر، لكن إراده المكلّف فی مثل هذه الحاله، إراده المكلّف حيث أنّها إراده مقهوره فی عالم التشريع للجعل الشرعی وللحكم الشرعی فبالنتيجه ينتهی الضرر الذی يحصل إلی الجعل؛ لأنّ إراده العبد إراده مقهوره، فكأنّه لا يتوسط بين الإراده التشريعيه للمولی وبين تحقق الضرر شیء؛ لأنّ إراده العبد وإن كانت هی فی الواقع تتوسط بينهما، لكنها لمّا كانت إراده ضعيفه مقهوره، فكأنّه يريد أن يقول هی بحكم العدم، وبالتالی يكون ترتب الضرر يترتب مباشره علی الإراده التشريعيه للمولی، يعنی علی الحكم الشرعی، فكأنّ الحكم الشرعی صار سبباً توليدياً للضرر، فيصح إطلاق الضرر عليه، يقول: لا- نستطيع أن نقول أنّ الضرر ينتهی إلی الحكم الشرعی كانتهاء المسبب إلی المعد له، فی محل الكلام الضرر ينتهی إلی الحكم الشرعی كانتهاء المسبب إلی سببه التوليدی، لكن بهذه العنايه، هو ليس من قبيل المعد، هناك فرق كبير جداً بين ما نحن فيه وبين المعد، فی مثال المعد يُمصّل بهذا المثال: سقی الزارع لزرعه، حرثه لأرضه، هذا معد لحصول النتيجه؛ لأنّ هناك أمور تتوسط بينهما من قبيل النمو وانعقاد الحبه وأمثال هذه الأمور، وهی أمور ليست اختياريه للزارع، فإذن: يتوسط بين الحرث والسقی الذی هو العمل الذی يصدر من الزارع، وبين حصول السنبل، تتوسط أمور خارجه عن قدره واختيار هذا الزارع؛ ولذا لا نستطيع أن نقول أنّ حرثه وسقيه هو سبب توليدی، وإنّما هو مجرّد معد. بينما فی محل كلامنا إراده العبد واختياره هی إراده واختيار بلا- إشكال، لكن هی ـــــــــ حسب تعبيره ـــــــــ فی عين كونها اختياريه هی مقهوره لإرادته(سبحانه وتعالی)، والعبد ملزم عقلاً ومجبور شرعاً علی الإتيان بالفعل المأمور به، علی أن يتوضأ، لمّا كانت إراده العبد مقهوره فكأنّ العلّه التامه للضرر هو الحكم الشرعی، فتدخل فی باب الأسباب والمسببات التوليديه.

أورد على هذا الجواب بهذا الإيراد:

قيل بأنّ مجرّد كون إراده العبد مقهوره لإرادته(سبحانه وتعالى) لا يجعلها من قبيل الأسباب والمسببات التوليديه موضوعاً، ولا يُلحقها بها حكماً، هذا لا يكفى. مضافاً إلى ذلك أنّ هذا إنّما يتأتى فى إراده العبد المطيع، وأمّا إذا كان العبد عاصياً؛ فحينئذٍ لا يتأتى هذا الكلام؛ لأنّه عبد عاصٍ فلا تكون إرادته مقهوره لإراده المولى؛ لأنّ إراده المولى ليست إراده تكوينيه، والمفروض أنّ قاعده نفى الضرر تشمل المطيعين والعاصين.

إذن: هذا الوجه من ناحيه هو مجرّد كون إراده العبد مقهوره حتى لو فرضناه مطيعاً، هذا لا ـ يُدخِل المقام فى باب الأسباب والمسببات التوليديه موضوعاً ولا يُلحقه بها حكماً، مضافاً إلى أنه يختص بما إذا كان العبد مطيعاً.

هذا الرد لجواب المحقق النائينى(قدّس سرّه) عن الاعتراض يمكن للإنسان أن يدافع عن المحقق النائينى(قدّس سرّه)، بأن نقول أنّ مراده هو أنّ إراده العبد تكون ضعيفه، فتكون بحكم العدم، وهذا له نظائر، الحاكم الظالم عندما يأمر حاجبه بأن يقتل زيداً ـــــــــ مثلاًـ ـــــــــ يصح أن يقال أنّه قتله، فى حين أنه لم يقتله، وإنّما هو أمر بالقتل، لكن يصح أن يُطلق على هذا الأمر أنّه قتل لفلان، مع أنّه يتوسط بين أمره وبين تحقق القتل فى الخارج إراده هذا الحاجب واختياره، لكن مع ذلك لمّا كانت هذه الإراده إراده بحكم العدم، هذا الحاجب لا إراده له أمام إراده السلطان؛ فحينئذٍ فى هذه الحاله كأنّ هذه الإراده المتوسطه بحكم العدم، ويكون الأمر الصادر منه بمثابه السبب التوليدى لتحقق القتل فى الخارج. هو يريد أن يقول أنّ إراده العبد إراده ضعيفه أمام إراده المولى(سبحانه وتعالى) ولمّا كانت إرادته ضعيفه، فهى بحكم العدم، وإذا كانت بحكم العدم؛ فحينئذٍ يصح أن نقول أنّ هذا يُلحقها على الأقل حكماً بالأسباب والمسببات التوليديه، ما نحن فيه أيضاً هو من هذا القبيل.

ص: ٦٥٢

بعبارهٍ أخرى: يريـد أن يقول أنّ حديث نفى الضـرر الملحوظ فيه عند نفى الضـرر هو مقام الإطاعه والامتثال، وإذا كان الملحوظ هو مقـام الإطاعه والامتثال لا إشـكال فى أنّ الجزء الأخير لتحرّك العبـد والإتيان بالفعل فى الخارج هو عباره عن الأمر الشـرعى، فيكون الأمر الشرعى بمثابه الأسباب التوليديه. هذا هو الذى يدّعيه المحقق النائينى(قدّس سرّه).

الاعتراض الثانى على المحقق النائينى(قـدّس سـرّه): هذا الاعتراض منقول عن المحقق الأصـفهانى(قدّس سـرّه)، والناقل يقول فى حاشـيته على الكفايه ، لكننى راجعت على عجاله ولم أعثر عليه، حاصل ما يقوله المحقق الأصفهانى(قدّس سرّه) هو: أنّ ما يقوله المحقق النائينى(قـدّس سـرّه) من أنّ المسبب التوليـدى ينطبق على سـببه إنّما يصح هذا الكلام إذا كان المسبب التوليدى بمثابه المعنى المصـدرى الـذى يحكى عن المبـدأ بملاحظه جهه الصـدور، ولا يصح هذا الكلام إذا كان المسـبب معنى اسم مصدرى يحكى عن المبـدأ فقـط من دون ملاحظه جهه الصـدور. قبل أن نطبّق هـذه الفكره على محل الكلام نطبّقها على مثال الاحتراق والإلقاء، الـذى يصدق على الإلقاء كما تقدّم هو الإلقاء وليس الإحراق؛ لأنّ الإلقاء ملحوظ فيه جهه الصدور، فهو معنى مصدرى لوحظت فيه جهه الصـدور، لكن الاحتراق اسم معنى مصـدرى لم تلحظ فيه جهه الصـدور، فلا يصح أن يقال للإلقاء أنه احتراق، لكن يصـح أن يقال أنّه إحراقٌ، نفس هـذه الفكره يطبّقها فى محل الكلام، يقول: الـذى يصح إطلاقه على الحكم الشـرعى بهذا البيـان الـذى ذُكر هو الإضـرار، فيقـال أنّ الحكم الشـرعى إضـرار، هـذا الـذى يسـتبطن الإشـاره إلى المبـدأ، لكن بملاحظه جهه الصدور، لكن لا يصح أن يطلق عليه الضرر، الضرر ــــــــ على ما تقدّم ــــــــــ هو اسم مصدر، واسم المصدر هو النتيجه الـذى لا تلحظ فيه جهه الصـدور؛ فحينئـذٍ لا يصح إطلاق الضـرر على الحكم الشـرعى، وإنما الذى يصح إطلاقه هو الضـرار، أو الإضـرار، فيقال هذا الحكم ضـرار، أو إضـرار، لكن لا يصح أن يقال أنّه ضـرر؛ لأنّ الضرر لا يلحظ فيه إلّا المبدأ من دون لحاظ جهه الصـدور؛ ولـذا فى محـل الكلاـم مـا اتعب المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) نفسه به لإثبات صـحه إطلاق الضـرر على الحكم الشـرعى، فقوله لا ضـرر يُراد به نفى الحكم الذى يكون سـبباً فى الضرر، هذا لا يكون صحيحاً ولا يكون تامّاً؛ لأنّنا لا نستطيع أن نفسّر لا ضرر بنفى الحكم الضررى بناءً على هذا التقريب. هذا الاعتراض الثانى على المحقق النائينى(قدّس سرّه).

هـل يمكن دفع هـذا الاعتراض أو لا ؟ هـذا الاعتراض على التقريب الثالث للاحتمال الثانى، الظاهر أنه وارد، لكن إذا استعنّا فى تقريب أصـل الاحتمـال بـالرابع، لا يلزم هـذا الاعتراض؛ لأنّ التقريب الرابع ليس فيه إطلاق الضـرر على الحكم حتى نقول كيف يصح إطلاق الضـرر على الحكم وما هى العلاقه المصـححه لهذا الإطلاق، التى هى علاقه سـببيه ومسـببيه توليديه، ليست هكذا ، هـذا كلّه يرتبـط بـدعوى إطلاـق الضـرر على الحكم الشـرعى، بينمـا التقريب الرابع لا يقول بهـذا، وإنما يقول: الضـرر لا يراد به الحكم الشرعى، الضرر مستعمل فى معناه الحقيقى، والنفى أيضاً مستعمل فى معناه الحقيقى، لكن المراد الجدّى للمتكلّم هو نفى الحكم الضررى، لا يوجد إراده الحكم من الضرر، وإنما يريد الضرر نفسه، لكن المقصود الأصلى ليس هو نفى الضرر، وإنما هو لاـزمه، لازم كثره الرماد هو الكرم، فهو يريـد أن يخبر عن الكرم، لكن باعتبار أنّ الكرم لازم لهـذا الشـیء، فهو إخبار عن اللازم ببيـان الملزوم، فى محل الكلام هو يخبر عن نفى الضـرر وغرضه هو نفى اللازم الـذى هو الحكم الشـرعى الـذى يكون سـبباً فى الضرر، فالغرض والمقصود الأصلى هو نفى الحكم الشرعى؛ وحينئذٍ لا يرِد عليه هذا الإيراد .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كـان الكلاـم فى الاجتمـال الـذى اختـاره المحقق الخراسـانى(قـدّس سـرّه) والاـعتراض عليه، وحاصـل الاـعتراض عليه: صاحب الكفايه(قدّس سرّه) يريد أن يثبت أنّ مفاد الحديث هو أنّ الأحكام الثابته لموضوعاتها فى حاله عدم الضرر تكون منفيه فى حال الضـرر، ويطبِّق على الوضوء وعلى القيـام فى الصـلاه وعلى المعـامله الغبنيه.....الـخ. هـذا المعنى لاـ يتلاـءم مع كون المنفى فى الحـديث هو عنوان الضـرر، هـذا يتلاءم مع كون المنفى هو الفعل الـذى يترتب عليه ذلك الحكم الذى يُراد نفيه، لكن الحديث الشـريف لا ينفى الفعل، وإنما ينفى عنوان الضـرر، والضرر ليس عنواناً للفعل حتى يقول أنّ الحديث عندما ينفى الضرر هو ينفى الفعـل، فـإذا نفى الفعل؛ حينئـذٍ ينطبق ما يقوله من أنّ هـذا نفى للحكم بلسان نفى موضوعه، يعنى هو ينفى موضوع الحكم لكن المقصود هو نفى الحكم، لكن هـذا عنـدما يصـح أن نقول أنّ الضـرر عنوان للفعـل الـذى يترتب عليه الضـرر، بحيث يكون نفى الضـرر هو نفىٌ للفعل الذى يترتب عليه الضـرر، لكن هذا فى محل الكلام غير صـحيح؛ لأنّ الضـرر ليس عنواناً للفعل، فلا يكون نفيه فى الحـديث نفيـاً للفعـل، فإذا فرضـنا أنّ الضـرر ليس عنواناً للفعل؛ فحينئـذٍ نبقى نحن والحـديث، بناءً على ما يقوله صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه) لابـدّ أن نقول أنّ الحـديث الشـريف نفى حكم الضـرر بلسان نفى موضوعه، فالنفى فى الحقيقه يتوجّه إلى الحكم المترتب على الضرر لا إلى الحكم المترتب على الفعل فى حال الضرر كما هو يريد، من قبيل(لا شك) يعنى نفى الحكم المترتب على الشـك بلسـان نفى الشك، لا ضـرر تكون من هـذا القبيل، لكن هـذا لازمه أن ينفى الأحكام المترتبه على الضـرر وأهمها الحرمه ، أوضح أثر شـرعى يترتب على عنوان الضـرر هو الحرمه، فإذا أردنا أن نطبّق ما يقوله على الحديث الشريف لابدّ أن نلتزم أنّ الحديث ينفى حرمه الضرر، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لسببين:

ص: ۶۵۴

السبب الأوّل: أنّ هـذا ليس هو مقصوده، هو لا يريـد أن ينفى حرمه الضـرر، وإنّما يريد أن ينفى الحكم المترتب على الفعل فى

حـال مـا إذا اسـتلزم الضـرر، يعنى ينفى وجـوب الوضـوء وينفى وجوب القيـام، وينفى لزوم المعـامله الغبنيه......وهكـذا فى سـائر الأمثله.

السبب الثانى: والذى أشار إليه صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، وهو أنّ هذا غير معقول، وذلك باعتبار أنّ الضرر بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه الـذى هو الحرمه يقع موضوعـاً للحرمه؛ وحينئـذٍ يكون كسـائر الموضوعات للأحكام الشـرعيه يكون مقتضٍ لثبوت الحرمه كما هو الحال فى كل موضوعٍ بالنسـبه إلى الحكم هو يقتضـى ثبوت الحكم. فإذن: الضـرر يقتضى ثبوت الحرمه؛ فحينئذٍ يقال: كيف يُعقل أن يكون رافعاً للحرمه ؟! بناءً على أنّ هذا التطبيق يُنتج أنّ الضـرر يكون نافياً للحرمه، الضرر هو عنوان يقتضى ثبوت الحرمه باعتباره موضوعاً لهـذه الحرمه وكل موضوعٍ يقتضـى ثبوت الحكم المترتب عليه؛ وحينئـذٍ إذا كان الضـرر يقتضـى ثبوت الحرمه، كيف يُعقل أن يكون نافياً لها ؟! إذن: لا يمكن الالتزام بما ذكره وتطبيقه على الحديث مع افتراض أنّ الضرر ليس عنوانـاً للفعـل الـذى يـترتب عليـه الضـرر، فلابـدّ من افـتراضه بالنسـبه إلى نفس الضـرر، والنـتيجه هى نفى الحرمه، ونفى الحرمه بالإضافه إلى أنه غير مقصوده يلزم منه هـذا المحـذور العقلى، وهو أنّ الضـرر يقتضـى ثبوت الحرمه، فكيف يُعقل أن يكون نافياً لها.

من هنا يظهر أنّ الاعتراض على صاحب الكفايه(قدّس سـرّه) موقوف على إثبات أنّ الضـرر لا يصح أن يكون عنواناً للفعل الذى يترتب عليه الضـرر، وإلاّـ إذا قلنـا أنّ الضـرر يصـح أن يكون عنوانـاً للفعل الـذى يترتب عليه الضـرر، يعنى يكون عنواناً للوضوء؛ حينئـذٍ لا مشـكله بالنسبه إلى صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه)؛ لأنّه يقول أنّ حـديث نفى الضـرر ينفى الضـرر، لكن الضـرر عنوان للفعـل، فبالنتيجه هو ينفى الفعل، إذا توجّه النفى إلى الفعل؛ حينئـذٍ تنطبق الفكره أنّ هـذا نفى للوجوب بلسان نفى موضوعه وهو الفعل، أى الوضوء، إذا كان الضـرر عنواناً للفعل؛ فحينئـذٍ يصح كلامه، فإذن: الاعتراض عليه مبنى على فكره أنّ الضـرر لا يصـح أن يُجعـل عنوانـاً مشـيراً إلى الفعـل الـذى يترتب عليه الضـرر الـذى هو الوضوء فى المثـال. فلابـدّ من إثبـات هـذا الأمر كى يتم الاعتراض.

ص: ۶۵۵

إثبات هذا الأمر بأنّ هذا لا يصح أن يُجعل عنواناً للفعل الذى يترتب عليه الضرر، عنوان الضرر لا يصح جعله عنواناً للفعل الضررى؛ وذلك لأنّه صحه جعله عنواناً لابد أن تكون بأن يؤخذ كمرآه مشير إلى الفعل الضررى، هو يكون عنواناً له باعتبار كونه مرآه وكاشفاً ومشيراً إلى الفعل الضررى، لكن افتراض أنّ كونه عنواناً على نحو المرآتيه يتوقف على افتراض على الأقل أن يكون بين المفهومين نوع من الاتحاد فى الخارج حتى يقال أنّ هذا عنوان لهذا ومشير له، أمّا إذا فرضنا عدم وجود أى نوعٍ من الاتحاد بين العنوانين، وإنّما الموجود فقط هو علاقه السببيه والمسببيه، بمعنى أنّ هذا الفعل(الوضوء) يسبب الضرر، وإلاّ ليس هناك علاقه اتحاد فى الخارج بين مفهوم الوضوء وبين مفهوم الضرر حتى يصح جعل الضرر عنواناً ومرآةً للفعل الذى يترتب عليه الضرر، وإنّما العلاقه هى علاقه السببيه، وهذه العلاقه لا تصحح أن يُجعل الضرر عنواناً إلى الفعل، يعنى يُجعل المعلول عنواناً للعله، هذا شىء غير صحيح، وإنما الصحيح أنّ المرآتيه إنما تكون سبباً عندما يُفترض وجود اتحاد بين المفهومين بنحو من انحاء الاتحاد؛ حينئذٍ هذا يبرر أن يكون أحدهما عنواناً ومرآه للآخر، وإلاّ فلا يصح هذا. ما نحن فيه من هذا القبيل، لا يوجد اتحاد بلحاظ المفهوم بين الضرر وبين الفعل، فلا يمكن أن نجعل الضرر عنواناً للفعل بحيث نقول أنّ (لا ضرر) هو نفى للفعل الخارجى الذى يترتب عليه الضرر.

من هنا نكرر ما ذكرناه فى الدرس السابق، أنّه لا مجال لقياس ما نحن فيه على مسأله رفع الاضطرار بحديث الرفع، قد يقال فى رفع الاضطرار الرفع متوجّه إلى الاضطرار، وهناك التزمتم بأنّ الرفع هو للفعل فى حال الاضطرار ويكون الغرض هو نفىٌ للحكم بلسان نفى الفعل فى حال الاضطرار، فى ما نحن فيه أيضاً كذلك، بالرغم من أنّه فى كلٍ منهما النفى يتوجه إلى العنوان، فى محل كلامنا النفى يتوجه إلى الضرر، وفى حديث الرفع النفى يتوجه إلى الاضطرار، فكيف أننا هناك كنّا نقول أنّ النفى للفعل فى حال الاضطرار، وهذا من باب نفى الحكم بلسان نفى موضوعه، هنا أيضاً لنقل بهذا المعنى.

ص: ۶۵۶

أقول: لا مجال لاس ما نحن فيه على ذلك؛ لوضوح أنّ النفى هناك لم يتوجّه إلى عنوان الاضطرار، وإنّما توجّه إلى عنوان ما اضطروا إليه، يعنى الرفع هناك توجّه ابتداءً إلى الفعل، فهناك نستطيع أن نطبّق الفكره عليه، ونقول هذا نفىٌ للحكم بلسان نفى موضوعه، شرب الخمر له حكم وهو الحرمه، شرب الخمر إذا وقع فى حال الاضطرار، فحديث الرفع يرفعه، لكن الغرض من رفعه هو رفع الحكم المترتب عليه، فهو رفع للحكم، لكن بلسان رفع موضوعه، بينما فى محل الكلام النفى توجه إلى عنوان الضرر، ولا نستطيع أن نطبّق الفكره عليه إلّا قلنا أنّ الضرر عنوان للفعل الذى يترتب عليه الضرر، وهذا ما قلنا بأنّه غير صحيح، فإذن: لا يمكن قياس ما نحن فيه على مسأله الاضطرار فى حديث الرفع.

لكن، قد يُعترض على ذلك بأنّه، سلّمنا بأنّه لا مجال لقياس ما نحن فيه على مسأله الاضطرار فى حديث الرفع، ومثلها ما لا يطيقون، ومثلها ما استكرهوا عليه؛ لأنّ الرفع فى كل هذه الفقرات يتوجّه إلى الفعل، فيمكن أن يقال فى هذه الفقرات بأنّ هذا نفى للحكم بلسان نفى الموضوع، ويصح تطبيق هذه الفكره عليه، لكن ما تقولون بالنسبه إلى فقره الخطأ ؟ وما تقولون بالنسبه إلى فقره النسيان ؟ فأنّ الرفع فى الحديث متوجّه إلى نفس عنوان الخطأ وعنوان النسيان لا إلى الفعل المنسى ولا إلى الفعل الذى تحقق فيه الخطأ، هناك وجهتموه بأنّ المقصود هو نفى الفعل فى حال النسيان، نفى الفعل لغرض نفى حكمه، فإذا كان هناك حكم يترتب على فعل فى غير حال الخطأ إذا صدر خطئاً حديث الرفع ينفى ذاك الحكم وذاك الأثر، وبلحاظ فقره النسيان أيضاً كذلك، والحال أنّ نفس الاعتراض الذى أورِد على هذا الحديث أيضاً يورد هناك بأنّه كيف نستطيع أن نقول أنّ الحديث ينفى حكم الفعل بلسان نفى الفعل والحال أنّ الحديث لم ينفِ الفعل وإنّما نفى عنوان النسيان ونفى عنوان الخطأ، فكما التزمتم هناك بتوجيه النفى من الخطأ إلى الفعل ويكون الغرض هو نفى الحكم المترتب على الفعل إذا صدر خطئاً، وفى فقره النسيان أيضاً التزمتم بأنّ المقصود هو نفى الحكم المترتب على الفعل إذا صدر نسياناً مع تطبيق فكره أنّ هذا نفى للحكم بلسان نفى موضوعه، نفس هذه الفكره طبقوها فى المقام، وفى المقام أيضاً قولوا بأنّ النفى فى الحقيقه يتوجّه إلى الفعل فى حال الضرر، ويكون نفى الفعل لسان لغرض نفى الحكم المترتب عليه، فيثبت مراد صاحب الكفايه(قدّس سرّه) الذى هو إمكان الاستدلال بالحديث على نفى الوجوب الثابت للوضوء إذا كان فيه ضرر؛ حينئذٍ هنا لا نستطيع أن نقول أنّ النفى هناك توجّه إلى الفعل؛ لأنّه توجه إلى عنوان الخطأ وإلى عنوان النسيان.

هذا الإشكال له أجوبه متعدده:

منها: ما ذكره السيد الخوئی (قدّس سرّه)، حيث أجاب عن هذا بعدّه أجوبه:

الجواب الأول: يقول هناک فرقٌ بين المقامين، (۱) بين رفع الخطأ والنسيان فی حديث الرفع وبين نفی الضرر فی محل الکلام، الفرق هو أننا هناک إنما التزمنا بنفی الحکم الصادر حال الخطأ والنسيان ووجهنا الرفع فی حديث الرفع إلی الفعل فی حال الخطأ لغرض نفی حکمه، والفعل فی حال النسيان لغرض نفی حکمه، إنما التزمنا بذلک مع أنّ الرفع متوجّه إلی عنوان النسيان وعنوان الخطأ لقيام القرينه القطعيه علی ذلک، باعتبار أنّ رفع الخطأ والنسيان تکويناً مستلزم للکذب، فإذا کان المقصود هو الرفع التکوينی للخطأ وللنسيان فهذا يستلزم الکذب لوجودهما بالوجدان، الاحتمال الآخر أن نقول أنّ المقصود به هو رفع الحکم المترتب علی الخطأ والنسيان وليس رفع الحکم المترتب علی فعل صادر فی حال الخطأ والنسيان، وإنّما هو رفع الفعل المترتب علی الخطأ والنسيان، وهذا أيضاً غير معقول باعتبار أنّ هذا يستلزم الخلف، يستلزم المحال کما تقدّم توضيحه فی مسأله الضرر، باعتبار أنّ الخطأ هو موضوع لهذا الأثر الشرعی الذی هو ــــــــ فرضاً ــــــــــــ الجواز، أو عدم الحرمه، هذا هو أثر للخطأ ، وهذا معناه أنّ الخطأ موضوع لهذا الأثر، وکل موضوع يکون مقتضٍ لثبوت الأثر، فکيف يعقل أن يکون رافعاً لهذا الأثر ونافياً له.

إذن: فی المقام لاـ نستطيع أن نقول أنّ النفی متوجه إلی الخطأ تکويناً؛ لأنّ÷ کذب، ولا نستطيع أن نقول أنّ النفی متوجّه إلی الحکم الذی يترتب علی عنوان الخطأ وعنوان النسيان؛ لأنّ هذا يلزم منه الخلف والمحال، فلا مناص من الحمل علی أن نقول أنّ المقصود هو رفع الحکم الذی يترتب علی الفعل الصادر فی حال الخطأ، ورفع الحکم المترتب علی الفعل إذا صدر فی حال النسيان. يعنی عندنا حکم يترتب علی الفعل فی غير حال النسيان بحسب أدلته، فرضاً وجوب القضاء يترتب علی فعلٍ من الأفعال؛ حينئذٍ حديث الرفع يرفع هذا الأثر إذا صدر هذا الفعل فی حال النسيان، أو إذا صدر فی حال الخطأ. فرضاً إذا دلّ الدليل علی أنّه من ارتکب القضيه الفرنيه فی الحج فی أثناء الإحرام يترتب عليه کفّاره، حديث الرفع يقول هذا الفعل إذا صدر خطئاً هذا الأثر يکون مرتفعاً عنه، فيقول نحن مضطرين إلی أن نفسره بهذا التفسير؛ لأنّ القرينه القطعيه قامت علی ذلک. وأمّا فی محل الکلام فليس لدينا قرينه قطعيه تجبرنا علی هذا التفسير؛ لإمکان أن نفترض أنّ النفی يتوجه إلی نفس الضرر وليس إلی الفعل الذی يترتب عليه الضرر؛ بل بالإمکان أن نفترض توجّه النفی إلی نفس الضرر، لکن فی عالم التشريع، نفس الضرر يکون منفياً، ليس تکويناً حتی يلزم منه الکذب بالوجدان، وإنما يکون نفس الضرر هو المنفی، لکن فی عالم التشريع، ومرجعه إلی ما يقوله الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) إلی نفی الحکم الضرری، بمعنی أنّ الضرر لم يقع موضوعاً لحکم فی عالم التشريع الذی مآله ومرجعه إلی نفی الحکم الضرری کما يقول الشيخ الأنصاری (قدّس سرّه) .

ص: ۶۵۸

۱- دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج۳، ص۵۰۵.

فإن: الالتزام بنفی الضرر ممکن فی محل کلامنا وغیر ممکن فی حدیث الرفع بالنسبه إلی فقره الخطأ وفقره النسیان.

الجواب الثانی: هناک فرق بین المقامین من جهه أخری غیر ما تقدّم وهو أنّ نسبه الخطأ والنسیان إلی الفعل غیر نسبه الضرر فی محل کلامنا إلی الفعل؛ لأنّ نسبه الخطأ والنسیان إلی الفعل هی نسبه العلّه إلی المعلول، الخطأ علّه یترتب علیها الفعل الذی یصدر فی حال الخطأ، والنسیان علّه للفعل، نسبه النسیان والخطأ إلی الفعل نسبه العلّه إلی المعلول، لکن عندما نأتی إلی الضرر نلاحظ أنّ النسبه تنقلب؛ لأنّ نسبه الضرر إلی الفعل هی نسبه المعلول إلی العلّه لا نسبه العلّه إلی المعلول، بمعنی أنّ الفعل یترتب علیه الضرر ویکون علّه للضرر، فالضرر هو معلول للفعل، بینما الفعل هو معلول للخطأ والنسیان، فالخطأ والنسیان یکون بمثابه العلّه للفعل، بینما الضرر یکون بمثابه المعلول للفعل، هذا الفرق بینهما هو الذی یبرّر ما قلناه فی محل الکلام، وذلک باعتبار أنّ النسبه إذا کانت هی نسبه العلّه إلی المعلول کما فی الخطأ والنسیان؛ حینئذٍ یصح أن یکون النفی نفیاً للمعلول ــــــــــ الذی هو الفعل ــــــــ لکن بنفی علّته، وهذا شیء متعارف، أن یُنفی المعلول، لکن بلسان نفی علّته، فیُنفی الخطأ والغرض منه هو نفی الفعل، فیرفع النسیان والخطأ فی حدیث الرفع والغرض هو رفع الفعل الصادر فی حال الخطأ والنسیان، باعتبار أنّ هذا الفعل معلول للخطأ ومعلول للنسیان، ولا مشکله فی أن یُنفی المعلول بلسان نفی علّته. هذا فی حدیث الرفع.

وأمّا فی محل الکلام، فالقضیه معکوسه؛ لأنّ المفروض أنّ الضرر معلول للفعل ولیس الفعل معلول للضرر، ولم یُعهد فی الاستعمالات المتعارفه أن یکون النفی فی الکلام متعلقاً بالمسبب ــــــــــ الذی هو الضرر فی محل کلامنا ــــــــ وقد أرید به نفی سببه، یعنی نفی العلّه، حتی نقول أنّ النفی متوجّه إلی الفعل والغرض منه هو نفی الحکم المترتب علی الفعل، فیصح التطبیق. یقول: هذا أمر غیر معهود، ولو سلّمنا صحه هذا الاستعمال، لکنّه بلا إشکال خلاف الظاهر لا یُصار إلیه إلا بقرینه قطعیه. (1)

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج۳، ص۵۰۶.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الجواب الثالث: الـذی ذکره السيد الخوئی (قـدّس سرّه) هو أنّ الرفع المتعلّق بالخطأ والنسيان فی حديث الرفع هناک يمکن أن يکون من قبيل القسم الثالث من اقسام استعمال (لاـ) النـافيه للجنس، هو ذکر قبـل هـذا أنّ هنـاک أقسام لاستعمال (لا) النافيه للجنس، والقسـم الثـالث الـذی ذکره لاسـتعمال(لاـ) النـافيه للجنس هی أن تکـون الجمله مستعمله فی نفی شـیءٍ فی الشـريعه الإسـلاميه، وهذه مرّه تکون مستعمله فی نفی موضوع من الموضوعات فی الشـريعه، فيُستفاد منها نفی الحکم الذی کان ثابتاً فی الشـرائع السـابقه، ويمثّل له بـــــ(لاـ رهبـانيه فی الإسـلام) ويُفهم منها نفی موضوع، لکن يُسـتفاد منها نفی الحکم الثابت فی الشـرائع السابقه الذی هو مشـروعيه الرهبانيه، هذا الحکم الثابت للرهبانيه فی الشـرائع السابقه الحديث الشريف يدل علی نفيه فی شريعتنا الذی ينتج نفی مشـروعيه الرهبانيه فی شريعتنا، يعنی تحريم الرهبانيه. ومرّه أخری تکون مستعمله فی نفی الحکم مباشرهً، لاـ أن تنفی الموضوع فی شـريعتنا ويُسـتفاد منهـا نفی الحکم الـذی کان ثابتنا فی الشـريعه السابقه، نفيه فی شـريعتنا، وإنّما يکون النفی للحکم مباشرهً، ويُمثّل لذلک بــــــ (ما جعل عليکم فی الدين من حرج)، (١) فالنفی هنا لنفس الحکم الحرجی؛ لأنّ ثبوت الحرج فی الشـريعه يعنی وجود أحکـام حرجيه، ونفی الحرج فی الشـريعه يعنی نفی الأحکـام الحرجيه، وما نحن فيه، يعنی رفع الخطـأ والنسيان فی حـديث الرفع يمکن أن يکون من هـذا القبيـل، بـأن يکون المنفی هو الحکم الثابت للخطأ والنسـيان فی الشـرائع السـابقه. يقول: هـذا يُسـتفاد من قوله(صـلّی الله عليه وآله وسـلّم): (رفع عن أمتی)، وهـذا يعنی أنه کان ثابتاً فی الشـرائع السـابقه، لکنه مرفوع من بـاب الامتنان عن أمته (صـلّی الله عليه وآله وسـلّم)، رفع الخطأ يعنی رفع الحکم الـذی کان ثابتاً للخطأ، علی غرار لا رهبانيه فی الإسـلام، وعلی غرار هو يقول لا قياس فی الدين، يعنی نفی الحکم الثابت للقياس، لکن ليس فی الشرائع السابقه، وإنّما عنـد عامّه الناس؛ لأنّ القياس کان جائزاً عنـد المسـلمين، و(لا قياس فی الدين) يعنی أنّ هذا الجواز الثابت للقياس عنـد عامّه المسـلمين هو منفی، يعنی جواز القياس منفی والذی يساوق حرمه القياس. فی ما نحن فيه أيضاً يکون الغرض من نفی الخطأ والنسيان هو نفی الحکم الذی کان ثابتاً للخطأ والنسيان فی الشـرائع السابقه، والحکم الذی کان ثابتاً هو الحرمه. يقول: لا مشـکله، لاـ غرابه فی افتراض الحرمه، وما يترتب علی الحرمه من المؤاخـذه علی الحرمه من المؤاخـذه علی الخطأ والنسـيان؛ لأنّ الخطأ والنسـيان ليس دائماً غير اختياری، فبإمکان الإنسان التحفظ من أن يقع فی الخطأ، أو يقع فی النسـيان، بأن يکون علی ذکر دائم من القضـيه، فلاـ يقع فی الخطأ والنسـيان حيث أنه ممکن حُرّم الخطأ والنسـيان علی الأمم السابقه، الحـديث يريـد أن يرفع الخطأ والنسيان، لکن رفعهما فی شريعتنا من قبيل رفع الرهبانيه فی الإسلام، يعنی يکون الغرض منها هو رفع الحکم الثابت للخطأ والنسـيان فی الشـرائع السـابقه، وهو الحرمه والمؤاخـذه، هـذا يرتفع فی شـريعتنا، حيث فی شـريعتنا الخطأ لاـ حرمه فيه وکـذلک النسيان أيضاً لا حرمه فيه.

ص: ٦٦٠

١- الحج/السوره٢٢، الآيه٧٨ .

بناء على هذا: حينئذٍ لا وجه لقياس ما نحن فيه بحديث الرفع بالنسبه إلى الخطأ والنسيان، وذلك باعتبار فى نفى الضرر لا يمكن أن نـدخله فى بـاب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، وهـذا سوف يكون هو الفارق بينهما، حيث أن نفى الخطأ والنسـيان يمكن أن نـدخله فى بـاب نفى الحكم بلسـان نفى الموضـوع، ويكون الغرض منه هو نفى الحرمه الثـابته فى الشـرائع السـابقه عن الخطأ والنسـيان، وهـذا لا محذور فيه، بينما إذا اردنا أن نطبّق هذه الفكره فى نفى الضـرر سوف تنقلب المساله؛ لأن فى نفى الضـرر إذا أردنـا أن نطبّق الفكره لاـزمه أن ننفى حرمه الضـرر والإضـرار، ونقول أنّ الضـرر ليس حراماً والإضـرار ليس حراماً، وهـذا ممّا لا يلتزم به صاحب الكفايه(قدّس سرّه)؛ بل هو غير معقول على ما ذكر؛ لأنّ الضرر مقتضٍ للحرمه، فكيف يكون نافياً لها ؟!

هذا الجواب الثالث مرجعه إلى أنه لا محذور فى الالتزام بأنّ رفع الخطأ والنسـيان فى حديث الرفع هو من باب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، لكن فى محل الكلام لا يمكن الالتزام بذلك، باعتبار أنه يلزم من ذلك نفى حرمه الضرر والإضرار، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

بالنسـبه للجواب الأول الذى ذكره، والذى كان يقول: فى حديث الرفع قامت قرينه قطعيه أجبرتنا أن نقول أنّ المرفوع فى حديث الرفع هو الحكم الثابت للفعل إذا صدر خطئاً أو نسياناً، بالرغم من أنّ الحديث ينفى عنوان الخطأ وعنوان النسيان، لكننا مجبورين على أن نقول أنّ المقصود هو نفى الحكم الثابت للفعل إذا صدر خطئاً أو صدر عن نسيانٍ؛ لأنّ القرينه القطعيه قامت على ذلك؛ النفى والرفع توجّه فى الحديث إلى نفس الخطأ ونفس النسيان، هذا الرفع والنفى تكويناً لا يمكن الالتزام به؛ لأنه كذب وخلاف الوجدان، أمّا تشـريعاً، فأيضاً لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يستلزم الخلف المحال؛ لأنّ المفروض أنّ الخطأ موضوع للحكم، يعنى نفى الخطأ تشـريعاً يعنى من باب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع معناه أنّ الخطأ له حكم، فنلتزم برفع هـذا الحكم بلسان نفى الخطأ، وهـذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ المفروض أنّ الخطأ موضوع لذلك الحكم، والموضوع يكون مقتضٍ لثبوت الحكم، فكيف يُعقل أن يكون نافياً للحكم؟! نفس المحذور الذى يذكره هناك هنا أيضاً يأتى.

ص: ۶۶۱

إذن: فی حدیث الرفع لا یمکن الالتزام بنفی الخطأ والنسیان تکویناً، ولا یمکن الالتزام بنفی الخطأ والنسیان تشریعاً من باب نفی الحکم بلسان نفی الموضوع، فتقف المسأله هنا، فنضطر مجبورین علی أن نفسّره بأنّ المقصود هو نفی الحکم الثابت للفعل إذا صدر خطئاً أو صدر نسیاناً، فهناک لیس حل إلا أن نفسّره بهذا التفسیر، بینما فی محل الکلام، أی فی باب الضرر، یقول: لسنا مجبورین علی تفسیره بهذا التفسیر کما یقول صاحب الکفایه(قدّس سرّه)حیث یقول نفی الضرر یعنی نفی الحکم الثابت للفعل الضرری فی حال کونه ضرریاً، نحن غیر مجبورین علی الالتزام بهذا لإمکان أن نلتزم فی المقام بتعلّق النفی بنفس الضرر فی مقام التشریع، فیکون مفاده نفی جعل الحکم الضرری کما یقول الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه)، ولیس نفی الحکم الثابت للموضوع إذا کان ضرریاً، کلا؛ بل نستفید أنّ الحکم الذی یترتب علیه الضرر منفیّ فی الشریعه.

قد یُعترض علی هذا الجواب بأنّه ما هو الفرق بین حدیث الرفع وبین حدیث نفی الضرر؛ لأنّ القرینه القطعیه التی ادعاها فی حدیث الرفع بنفسها موجوده فی محل الکلام، فکما قال فی حدیث الرفع أیضاً نقول فی حدیث نفی الضرر بأنّ النفی متوجّه إلی الضرر وهذا لا یمکن الالتزام به تکویناً؛ للزوم الکذب؛ لوقوع الضرر والضرار خارجاً بالوجدان، فالنفی التکوینی غیر معقول، والنفی التشریعی أیضاً غیر معقول، علی غرار النفی التشریعی فی حدیث الرفع وهو أن نقول أنّ الحدیث ینفی الحکم الثابت للضرر بلسان نفی الموضوع(الضرر)، وهذا کما قلنا هناک أنّه غیر معقول هنا أیضاً نقول أنه غیر معقول؛ لأنّ الحکم الثابت للضرر هو الحرمه، فإذا کان الضرر کعنوانٍ هو یقتضی الحرمه، فکیف یُعقل أن یکون نافیاً لها ؟ لذا لا یکون معقولاً؛ حینئذٍ نقول کما أننا هناک أُجبرنا علی أن نوجّه القضیه إلی الفعل الخارجی ونقول أنّ المقصود هو نفی الحکم الثابت للفعل إذا صدر خطئاً وإذا صدر عن نسیانٍ، هنا أیضاً نقول أنّ النفی متوجّه إلی الحکم الثابت للفعل إذا کان ضرریاً، فیصح کلام صاحب الکفایه(قدّس سرّه).

هو قال أنّ هناك فرقاً بينهما، قال فى حديث(لا ضرر) بالإمكان أن نحافظ على نفى الضرر نفسه، ونقول أنّ (لا) تنفى الضرر، وهذا نصّ عبارته: (وهذا بخلاف المقام إذ يمكن فيه تعلق النفى بنفس الضرر فى مقام التشريع ، ليكون مفاده نفى جعل الحكم الضررى). (۱)

الكلام فى أنّه كيف يكون نفى الضرر تشريعاً يُستفاد منه نفى جعل الحكم الضررى ؟ هذا لأول وهلةٍ لا يمكن تصديقه، ولا يمكن قبوله من دون تطعيمه ببعض الأمور، معنى نفى الضرر تشريعاً هو أنّ الضرر لم يقع موضوعاً لحكم شرعيٍ فى عالم التشريع، وهذا يرجع إلى نفى الحرمه عن الضرر، نفى الضرر تشريعاً يعنى أنّ الضرر لم يقع موضوعاً لحكمٍ وليس الفعل الخارجى. وهذا لا يمكن الالتزام به للمحذورين السابقين، فما معنى أن يقول السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنّه فى (لاً ضرر) يمكن أن نلتزم بنفى نفس الضرر تشريعاً لينتج نفى الحكم الضررى ؟ لا ينتج نفى الحكم الضررى، لا ينتج نفى وجوب الوضوء عندما يكون الحكم ضررياً، وإنّما نفى الضرر تشريعاً يعنى نفى وقوع الضرر موضوعاً فى عالم التشريع، فالضرر ليس موضوعاً للحرمه الذى يرجع إلى نفى الحرمه عن الضرر، وقعنا فى نفس المحذور، وهذا لا ينتج ما يقوله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)، نفى الضرر تشريعاً من قبيل نفى الرهبانيه تشريعاً، يعنى أنّ الرهبانيه لم تقع موضوعاً للجواز، وهذا معنى نفى الضرر تشريعاً، وهذا لا يحل المشكله، ولا ينتج نفى الأحكام الضرريه، نفى الأحكام الضرريه يعنى نفى الوجوب عن الوضوء إذا كان ضررياً، ونفى الوجوب عن القيام إذا كان ضررياً، وكذلك نفى اللّزوم عن المعامله الغبنيه إذا كانت ضرريه......وهكذا، هذا ينتج نفى الأحكام المترتبه على نفس الضرر.

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۵۲۸.

إذا أردنا أن نكمل كلام السيد الخوئی (قدّس سرّه) نقول: أنّ مقصوده لیس هو هذا، وإنّما مقصوده هو أنّه یرید أن یقول: أننا فی حدیث نفی الضرر لسنا مجبرین علی أن نفسّره بما یقول صاحب الکفایه(قدّس سرّه)، یعنی نفی الحاکم الثابت للفعل إذا کان ضرریاً؛ لأنّه بإمکاننا أن نبقی النی متوجّهاً إلی نفس الضرر تشریعاً، لکن نضم له أحد شیئین: إمّا نستعین بما قاله المیرزا (قدّس سرّه) سابقاً من أنّ المراد بالضرر هو الحکم بعلاقه السببیه والمسببیه التولیدیه بینهما؛ لأنّ الحکم سببٌ تولیدی للضرر، المیرزا قال سابقاً بأنّه حینئذٍ یکون مصداقاً حقیقیاً عرفی للضرر، فیصح إطلاق الضرر علی الحکم المسبب له، فإذا قال(لا ضرر) یعنی لا حکم یسبب الضرر، فنستفید منه نفی الأحکام الضرریه، أو نستعین بالتقریب الرابع للاحتمال الثالث المتقدّم والذی یقول: لا ـ یُراد بنفی الضرر الحکم، وإنّما یُراد به الضرر نفسه، لکن الإخبار عن نفی الضرر یُراد به الإخبار عن نفی سببه، المقصود الأصلی من الإخبار عن نفی الضرر هو الإخبار عن نفی سببه الذی هو الحکم الشرعی، وهذه قضیه متعارفه ومستعمله، هو یخبر عن نفی المسبب وغرضه الأصلی هو الإخبار عن نفس السبب، فلا ضرر یعنی لا حکم یوجب الضرر، فیثبت الاحتمال الثالث، من دون أن نستعین بأحد الأمرین المتقدمین کلام السید الخوئی (قدّس سرّه) لا یکون وجیهاً فی محل الکلام، بمعنی أنّ الکلام الذی قلناه فی حدیث نفی الضرر لا یجری فی حدیث الرفع، لا نستطیع أن نقول فی حدیث الرفع بما قاله المیرزا فی حدیث نفی الضرر، أو بالتقریب الرابع، کلٌ منهما لا یجری فی حدیث الرفع؛ لأنّه لا توجد علاقه سببیه ومسببیه بین الحکم وبین الخطأ، وبین الحکم وبین النسیان، هذه العلاقه موجوده بین الحکم والضرر، فإنّ الحکم سبب تولیدی للضرر. وعلاقه السببیه والمسببیه صححّت ما قاله المیرزا (قدّس سرّه) من إطلاق الضرر علی الحکم، فنفی الضرر یعنی نفی الحکم ویثبت المقصود. أو نقول بالتقریب الرابع؛ لأنّ التقریب الرابع أیضاً یتوقف علی وجود علاقه السببیه والمسببیه؛ لأنّه إخبارٌ عن نفی المسبب والمقصود الأصلی هو الإخبار عن نفی سببه، فإذن: لابدّ من وجود علاقه السببیه والمسببیه حتی یصح هذا الاستعمال. هذا فی حدیث نفی الضرر یصح لأنّ هذه العلاقه موجوده، أمّا فی حدیث الرفع، فلا یصح؛ لأنّ الحکم لیس سبباً للخطأ ولا سبباً للنسیان، فلا یصح إطلاق الخطأ علی الحکم حتی نقول عندما ینفی الخطأ هو ینفی الحکم، کما أنه لا یکون الإخبار عن نفی الخطأ إخباراً عن نفی سببه، یعنی الحکم؛ لسببٍ بسیط وهو أنّ الحکم لیس سبباً للخطأ ولیس سبباً للنسیان، فیتوجّه کلام السید الخوئی (قدّس سرّه) بأن یقول أنّ المحافظه علی ظهور حدیث نفی الضرر فی نفی نفس الضرر یمکن الالتزام به فی حدیث نفی الضرر، ویُستفاد منه الاحتمال الثالث، یعنی نفی الأحکام الضرریه بأحد التقریبین المتقدّمین، أمّا هذا المعنی، فلا یجری فی حدیث الرفع لعدم وجود علاقه سببیه ومسببیه بین الحکم وبین الخطأ والنسیان.

أمّا الجواب الثانی الذی ذکره السید الخوئی (قدّس سرّه)، هنا کان حدیثنا عن الحکم مع الضرر، الحکم مع الخطأ والنسیان، أمّا هنا فنتکلم عن العلاقه بین الضرر والفعل، وبین الخطأ والنسیان وبین الفعل. وبعبارهٍ أخری: هل هناک علاقه بین الضرر والفعل تصحح أن یکون المراد من نفی الضرر هو نفی الفعل الذی یکون ضرریاً، ویکون المراد من نفی الخطأ یعنی نفی الفعل الذی یصدر عن خطأ، أو عن نسیانٍ، فالسید الخوئی (قدّس سرّه) فی الاعتراض الثانی قال: یوجد فرقٌ بینهما، فی باب الضرر واضح أنّ العلاقه تکون هکذا : أنّ الفعل هو سبب الضرر، فالضرر مسبب عن الفعل، فالفعل علّه والضرر معلول، وهذه العلاقه تنعکس بالنسبه للخطأ أو النسیان بالنسبه إلی الفعل؛ لأنّ الخطأ هو السبب فی الفعل الخطأی، والنسیان هو سبب الفعل الذی یصدر عن نسیانٍ، کأنّه هو العلّه، فالخطأ والنسیان صارا سبباً للفعل، بینما الضرر مسببٌ عن الفعل. یقول: هذا الفرق بینهما یترتب علیه أثر، وهذا الأثر هو أنّ الضرر حیث أنّه مسبب، معهود فی الاستعمالات أن یخبر عن نفی المسبب الذی هو الضرر فی محل کلامنا ویرید نفی سببه، لکنّ سببه لیس الحکم الشرعی کما کنّا نتکلّم فیه، وإنّما سببه هو الفعل، هو توضأ فتضرر، فکأنّه فی النفی یُراد أن یقال(لا ضرر) یعنی نفی للفعل الذی یکون ضرریاً، ومعناه کما فسره هو أنّ هذا الفعل بحکم العدم، فلا یترتب علیه حکمه، والنتیجه هی نفی الحکم الثابت للفعل إذا کان ضرریاً، وجوب ثابت للوضوء بقطع النظر عن مسأله الضرر، الحدیث یقول(لا ضرر) یعنی نفی المسبب، ویُراد بنفی المسبب نفی سببه، یعنی نفی الفعل الذی یسبب الضرر، یعنی الوضوء، والشارع عندما ینفی الوضوء کأنّه یقول للمکلّف أنّ هذا بحکم العدم، یعنی لا یترتب علیه حکمه، بمعنی نفی الوجوب، فبالتالی توصّلنا إلی نفی حکم الفعل الذی یکون ضرریاً، وهو الاحتمال الثالث.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الكلام في الجواب الثاني: الـذي ذكره السـيد الخوئي (قـدّس سرّه) عن الاعتراض السابق، وقلنا أنّ الجواب الثاني كان مبنياً على وجود فرقٍ بين نسبه الفعل إلى الضـرر، وبين نسبه الحرج إلى الخطأ والنسيان، يقول أنّ الخطأ والنسيان سبب للفعل الصادر خطئاً والفعل الصادر عن نسـيان، فالفعل يكون معلولاً للخطأ ومعلولاً للنسـيان، بينما في باب الضرر يكون الأمر بالعكس؛ لأنّ الفعل هو الـذي يسبب الضـرر. يقول: إطلاق نفي السبب وإراده نفي المسبب هو شـيء متعارف، بينما العكس وهو إطلاق نفي المسبب وإراده نفي السـبب غير متعارف، ثمّ يطبق هذه الفكره على حديث الرفع وعلى حديث نفي الضـرر، في حديث الرفع بالنسبه إلى فقره النسيان والخطأ، يقول لا مشكله هناك في أن يُراد بالمنفي هو الفعل؛ لعدم وجود مشكله في ذلك؛ لأنّ الخطأ سبب للفعل، والنسـيان سـبب للفعل، فيُنفي السبب ويُراد منه نفي الفعل المسبب، فبالنتيجه المنفي في رُفع الخطأ والنسيان يعني الفعل الذي يقع عن خطأ وعن نسيان، إذا كـان هـذا هو المنفي، فما معنى نفي الفعل شـرعاً ؟ معناه عـدم ترتب حكم عليه، معنى أنّ هـذا الفعل منفي شـرعاً وأنّه بحكم العـدم شـرعاً معنـاه أنّ الحكم لا ـ يترتب عليه، فبالتالي وصـلنا في حـديث الرفع إلى أنّ المنفي في الخطأ والنسـيان هو الفعـل الصـادر عن خطـأ، أو الفعـل الصـادر عن نسـيانٍ، ومعنى نفي الفعـل هو نفي حكمه، فيصـح أن نقول هنـاك المنفي هو الحكم، لكن بلسان نفي موضوعه، هـذا يصح في حـديث الرفع؛ فحينئـذٍ لا فرق في حديث الرفع بين أن يقول رُفع ما اضـطروا إليه أو يقول رُفع الخطـأ، رُفع مـا اسـتكرهوا عليه، أو رُفع النسـيان، في كلٍ منهما المرفوع هو الحكم المترتب على الفعل الصـادر خطئاً، أو الصادر عن إكراهٍ، أو الصادر عن نسـيان...وهكذا سائر الفقرات الأخرى، بينما هـذا غير ممكن في حـديث نفي الضـرر؛ لأنّ الضـرر معلول للفعل، والفعل هو الذي يكون سـبباً للضـرر، وليس من المعهود في الاسـتعمالات العرفيه نفي المسبب وإراده نفي سـببه حتى نقول أنّه هنا نفي الضـرر ومقصوده نفي سبب الضرر الذي هو الفعل، لو كان معهوداً لا مشكله فيه، فنقول نفي الضـرر ومقصـوده نفي سـببه الـذي هـو الفعـل، ونفي السـبب هـو نفي لحكمه، فيثبت نفس الكلاـم، لكن يقول أنّ هـذا غير معهود، وإذا كان معهوداً، فأيضاً يحتاج إلى قرينه واضحه.

ص: ۶۶۶

قد يُعترض على هذا الجواب ويقال: لا فرق بين المقامين، يعني بين أن يكون الفعل معلولاً للخطأ والنسـيان وبين أن يكون معلولاً للضـرر، بين المقامين لا يوجـد فرق في أنّ كلًا منهما بحاجه إلى قرينه، وكلٌ منهما خلاف الظاهر، فعنـدما يقول رُفع الخطأ يعني رُفع الخطأ، ورفع النسـيان يعني رُفع النسـيان، في حديث نفي الضـرر عندما يقول(لا ضرر) يعني أنّ المنفي هو الضرر، نحن نقول هنـاك أنّ المنفي ليس هو النسيان، وإنّما هو الفعل الصـدر عن نسـيان، أو الفعل الصادر عن الخطأ، هـذا خلاف الظاهر، هنا في محل الكلام نقول أنّ المنفي ليس هو الضـرر، وإنّما هو الفعل الذي يكون فيه ضـرر، هذا أيضاً خلاف الظاهر، كلٌ منهما خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينه؛ لأنّ نفي السـبب وإراده نفي المسبب كما طبّقه على حديث الرفع، نفي الخطأ ونفي النسيان وإراده نفي الفعل هذا كنفي المسبب الذي هو نفي الضرر في محل كلامنا وإراده نفي السبب الذي هو الفعل؛ لأنه بحاجه إلى قرينه، ولكونه خلاف الظهور الأولي للرفع ول (لا) النافيه للجنس.

هـذه الـدعوى التى ذكرها السـيد الخوئى (قدّس سـرّه) نفسه من أنّ الأول معهود والثانى غير معهود فى الاسـتعمالات العرفيه هى دعوى غير تامّه؛ لأنّ هذه الاسـتعمالات هى أساساً غير معهوده فى الاسـتعمالات العرفيه، نفى السبب وإراده نفى المسبب، أو نفى المسـبب وإراده نفى السـبب، فلا نسـتطيع أن نقول هـذا معهود وهـذا غير معهود، هى كلّها أمور ليست معهوده وكلّها تحتاج إلى قرينه. هذا من جههٍ.

من جههٍ أخرى: يُلاحظ على كلام السـيد الخوئى(قدّس سـرّه) الذى ذكره فى الجواب الثانى أنّ الاحتمال الثالث الذى اختاره هو فى تفسير حديث نفى الضرر ووافق فيه المحقق النائينى(قدّس سرّه) ووافق الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) أنّ الاحتمال الثالث الذى اختـاره هو يبتنى على مـا نفاه واعتبره غير معهودٍ الـذى هو نفى المسـبب وإراده نفى السـبب، هو قال أنّ نفى السـبب وإراده نفى المسبب معهود وطبّقه على الخطأ والنسيان، لكن نفى المسبب وإراده نفى السبب، قال أنّه غير معهود.

ص: ۶۶۷

أقول: أنّ هـذا هو الـذى يبتنى عليه ذهابه إلى الاحتمال الثالث؛ لأنّه فى الاحتمال الثالث ببعض تقريباته على الأقل، هو يبتنى على هـذه الفكره. مثلاً: التقريب الرابع كـان يقول أنّ الحـديث الشـريف ينفى الضـرر، والمراد بالضـرر الضـرر نفسه وليس المراد به الحكم، فما يُنفى بالحديث الشـريف هو الضـرر، لكن الغرض والمقصود الأصلى من الإخبار عن نفى الضرر هو الإخبار عن نفى سببه وهو الحكم الشـرعى؛ ولذا قالوا أنّ مفاد الحديث هو نفى الأحكام الشـرعيه الضـرريه. فهنا نفى المسبَب والمقصود الأصلى هو نفى السبب، هذا ليس من باب نفى السبب والمقصود هو نفى المسبب الذى قال عنه أنه أمر معهود، هذا بالعكس، هذا ينبغى أن يكون أمراً غير معهود، بينما هـذا الكلام هو مبتنٍ عليه، يعنى الاحتمال الثالث هو مبنى فى بعض تقريباته على الأقل على فكره نفى المسبَب وإراده نفى سببه الذى هو عباره عن الحكم الشرعى.

على كل حال، ما نريـد أن نقوله هو أنه فى هذا الجواب الثانى للسـيد الخوئى (قدّس سرّه) غرضه واضح وهو أن يدفع الإشـكال الـذى وجهه على نفسه الـذى هو أنكم لماذا تفرّقون بين نفى الضـرر وبين رفع الخطأ والنسـيان فى حديث الرفع ؟ هناك قلتم أنّ المرفوع هو حكم الفعل الذى يقع عن خطأٍ، أو حكم الفعل الذى يقع عن نسـيان، هنا فى المقام أيضاً قولوا ذلك، أنّ نفى الضرر معناه هو نفى الحكم عن الفعل الضـررى كوجوب الوضوء ووجوب القيام ....الخ. قلتم هنا لا يصح أن نقول أنّ هذا من باب نفى الحكم بنفى موضوعه، لكن هناك قلتم من باب نفى الحكم بنفى موضوعه، فجاوب عنه بهذا الجواب الثانى الذى هو أنّ العلاقه هناك هى أنّ الخطأ والنسـيان سـبب للضـرر، ولا مشـكله فى نفى السـبب وإراده نفى المسبَب؛ لأنّه معهود، بينما فى محل كلامنا الضرر مسبّبٌ عن الفعل ولا معنى لنفى المسبَب وإراده نفى السبب؛ لأنه غير معهود، هذا هو غرضه من الجواب.

ص: ۶۶۸

لكن يُفهم من كلامه هـذا أنه توجيه لما ذهب إليه صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه) الاحتمال الرابع، يُفهم منه أنّ هناك وجه يمكن أن يُـذكر لهـذا الاحتمال الرابع الـذى ذهب إليه صاحب الكفايه(قدّس سـرّه)؛ لأننا قلنا بقطع النظر عن هذا التوجيه، لأول وهله ما ذهب إليه صـاحب الكفـايه(قـدّس سـرّه) يقع موضع حيره؛ لأننـا قلنـا بورود الاعتراض السابق عليه، المنفى هو الضـرر، أنت تطبّق فكره أنّ هذا من باب نفى الحكم بلسان نفى موضوعه، لكن هذا ينتج نفى حرمه الضرر والإضرار، وهذا غير مقصود وغير معقول على ما تقدّم، لكن يمكن توجيه كلام صاحب الكفايه(قدّس سـرّه) بأن يقال: أنّ مراده هو أنّ نفى الضـرر فى حديث نفى الضرر يُراد به نفى الفعل الضـررى، باعتبار أنّ الضرر مسبَب عن الفعل، فهناك علاقه سببيه ومسببيه بين الفعل الضررى وبين الضرر، أنّ هـذا الفعل يسبب الضـرر، فصار الضـرر مسبَباً والفعل سـبباً، هنا نقول هو نفى المسبَب ومقصوده هو نفى سـببه الذى هو الفعل، ومعنى اعتبار الفعل بحكم العدم شرعاً هو نفى حكمه، وبذلك يصل إلى مقصوده وهو الاحتمال الرابع والذى هو أنّ مفاد قاعده لاـ ضـرر هو نفى الأحكـام المترتبه على الأفعـال الضـرريه، وليس نفى الأحكـام الضـرريه التى تسـتلزم الضـرر، وإنّما نفى الحكم المترتب على الفعـل الضـررى، فيصـل إلى مقصوده؛ لأـنّ نفى الضـرر يُراد به نفى الفعل من باب نفى المسـبب الـذى هو الضـرر وإراده نفى سببه. هذا توجيه كلام صاحب الكفايه(قدّس سرّه)؛ وحينئذٍ يثبت به الاحتمال الرابع.

وبعبارهٍ أخرى: أنّ الذى يُفهم من كلام أصـحاب الاحتمال الثالث وأصـحاب الاحتمال الرابع أنّ الضـرر له سببان ـــــــــ بقطع النظر عن كونهما طوليان أو فى عرضٍ واحـد ـــــــــ السبب الأول للضـرر هو الحكم الشرعى، وهـذا الـذى ثبته فى الاحتمال الثالث، السـبب الثانى للضرر هو الفعل الضررى كالوضوء فى حالات خاصّه يكون سبباً للضرر؛ حينئذٍ كأنّ صاحب الكفايه(قدّس سرّه) خاطب أصـحاب القول الثالث، إذا صحّ أن يُراد بنفى الضـرر نفى الحكم الشرعى ـــــــــ كما يقولون ـــــــــ المسبِب للضـرر، إذن: يصح لنا أيضاً أن نقول أنّ المراد بحديث نفى الضـرر هو نفى الفعل الضررى المسبِب للضرر؛ لأنّ كلاً منهما سببٌ للضرر.

ص: ۶۶۹

فإن قيل: الضرر ليس عنواناً للفعل وليس بينهما أى نحوٍ من أنحاء الاتحاد، مفهومان مختلفان ولا علاقه للضرر بالوضوء، فلا يصح حينئذٍ أن يُجعل الضرر مرآه للفعل، فلا يصح أن يُراد من نفى الضرر نفى الفعل؛ لأنّ الضرر ليس عنواناً للفعل وليس هو مرآه للفعل، وإنّما هما مفهومان مختلفان.

نقول: نفس الكلام يرِد عليكم؛ إذ أنّ الضرر والحكم الشرعى أيضاً هما مفهومان متباينان، وليس بينهما أى نوعٍ من الاتحاد، العلاقه هى علاقه السببيه والمسبَبيه وليس علاقه العنوان بالمعنون، وهذه العلاقه كما هى موجوده بين الحكم الشرعى والضرر هى أيضاً موجوده بين الفعل الضررى وبين الضرر، فى كلٍ منهما العلاقه محفوظه، كما أنّ الضرر ليس عنواناً للفعل كذلك الضرر ليس عنواناً للحكم الشرعى، فلا فرق بينهما.

فإن قيل: نحن لا نجعل الضرر عنواناً للحكم الشرعى حتى يُشكل علينا بأنّ الضرر كما هو ليس عنواناً للفعل أيضاً هو ليس عنواناً للحكم الشرعى، لكن نلتزم بالاحتمال الثالث بالتقريب الرابع ونقول أنّ المراد بالضرر فى الحديث هو الضرر نفسه، لا ضرر يعنى لا ضرر، ولا نقول بأنّ المراد بالضرر هو الحكم الشرعى حتى تقول أنه ليس عنواناً للحكم الشرعى ولا مرآه له، وإنما نقول أنّ المراد بنفى الضرر هو نفى الضرر، لكن نقول أنّ المراد الأصلى بنفى الضرر والإخبار عن نفى الضرر هو الإخبار عن نفى سببه الذى هو الحكم الشرعى.

إذا قالوا ذلك؛ حينئذٍ بإمكان صاحب الكفايه(قدّس سرّه) أن يقول نفس الكلام نطبّقه على ما نقوله، أيضاً نقول بأنّ نفى الضرر يُراد به نفى الضرر نفسه ويكون المقصود بالإخبار عن نفى الضرر هو الإخبار عن نفى سببه الذى هو الفعل الضررى وليس الحكم الشرعى، ليكن الإخبار عن نفى الضرر إخباراً عن نفى الفعل الضررى الذى ينتج نفى الحكم؛ لأنّ معنى نفى الفعل شرعاً يعنى نفى حكمه، فأيضاً بإمكاننا أن نقول يُراد من نفى الضرر ليس من باب استعمال الضرر فى الفعل، وإنما المقصود الأصلى من نفى الضرر هو نفى سببه، لكن سببه ليس هو الحكم الشرعى كما تقولون، وإنما سببه هو الفعل الضررى، فينتفى الفعل الضررى، ومعنى نفيه هو نفى الحكم الشرعى، فما هو الفرق حينئذٍ ؟

ص: ۶۷۰

بل بإمكان صاحب الكفايه(قدّس سرّه) أن يزيد على هذا ويقول أنّ علاقه السببيه بين الفعل وبين الضرر أوضح منها بين الحكم الشرعى وبين الضرر، باعتبار أنّ الحكم الشرعى إنما يكون سبباً للضرر بتوسط الفعل الضررى، وإلاـ من دون توسط الفعل الضررى لا ضرر حينئذٍ، من دون أن يتوضأ فى البرد القارس لا يكون هناك ضرر، حتى لو كان هناك حكم شرعى يقول يجب عليك الوضوء، هذا لا يوقعه فى الضرر.

بعبارهٍ أخرى: أنّ الحكم الشرعى يكون سبباً للضرر بتوسط الفعل الضررى، ومن هنا تكون العلاقه بين الفعل الضررى وبين الضرر أوضح من العلاقه بين الحكم الشرعى وبين الضرر، هذه الأوضحيه فى العلاقه فى السببيه قد تكون لصالح صاحب الكفايه(قدّس سرّه) بمعنى أنّ هذه العنايه التى تبذل فى المقام من باب أولى أن تبذل وتلاحظ بين الفعل الضررى وبين الضرر، فيقال أنّ المقصود بنفى الضرر هو نفى سبب الضرر الذى هو الفعل الضررى، الذى يسبب الضرر مباشره هو الفعل الضررى وليس الحكم الشرعى حتى على التقريب الثالث الذى ذكره الميرزا (قدّس سرّه) أيضاً علاقه الفعل بالضرر أقوى من علاقه الحكم الشرعى بالضرر، الحكم الشرعى ورد فيه الإشكال السابق على الميرزا (قدّس سرّه) من أنّ هذا ليس سبباً توليدياً للضرر؛ لأنّه تتوسطه الإراده والاختيار، إذن: هو ليس سبباً توليدياً، فلا يصح حينئذٍ أن يطلق الضرر على الحكم ، كان هذا الإشكال موجوداً. هذا الإشكال يخف فيما إذا لاحظنا الفعل مع الضرر، حتى التقريب الثالث المتقدّم يكون أوضح إذا لاحظناه بالنسبه إلى الفعل والضرر منه ما إذا لاحظناه بالنسبه إلى الحكم الشرعى والضرر.

إلى هنا نقول: يبدو أنه لا مرجّح للاحتمال الثالث على الاحتمال الرابع الذى يقول به صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، فإذن حتى نرجح الاحتمال الثالث لابدّ أن نفتش عن وجهٍ معقول للأرجحيه هو الذى يوجب ترجيح تفسير الحديث الشريف بنفى الأحكام الضرريه كما يقول أصحاب الاحتمال الثالث نرجّحه على الاحتمال الرابع الذى يقول بأنّ الحديث الشريف ينفى الحكم الثابت للفعل الضررى فى حال كونه مضراً.

ص: ۶۷۱

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

قد تُذكر بعض الوجوه لاستبعاد الاحتمال الرابع، وبالتالی تکون هذه الوجوه أيضاً مؤيده للاحتمال الثالث فی قِبال الاحتمال الرابع، ومن جمله هذه الوجوه:

الوجه الأول: فی الاحتمال الرابع صاحب الکفايه(قدّس سرّه) أراد أن يُفسّر الحديث الشريف أنّ مفاده هو نفی الحکم بنفی الموضوع، وغرضه من ذلک کما قلنا مراراً هو تطبيق ذلک علی الأحکام المترتبه علی الموضوعات الضرريه، فالحکم المترتب علی الموضوع الضرری يکون منفياً بهذا الحديث؛ لأنّ مفاد هذا الحديث هو نفی الحکم بلسان نفی الموضوع من قبيل وجوب الوضوء ووجوب القيام ولزوم المعامله الغبنيه....الخ. هذا هو الذی يريده صاحب الکفايه(قدّس سرّه).

يُستشکل فی هذا الأمر، باعتبار أنّ نفی الحکم بلسان نفی الموضوع فی الحقيقه إنّما يصح بنکته، وهذه النکته لابدّ من ملاحظتها، وهی نکته اعتبار أنّ الحکم من لوازم الموضوع، يعنی أنه يدور مدار الموضوع وجوداً وعدماً، فوجود الموضوع يکون موجباً لثبوت الحکم له، وانتفاء الموضوع بطبيعه الحال يکون موجباً لانتفاء الحکم عنه، فالحکم باعتبار أنه من لوازم الموضوع صحّ أن يُنفی الحکم بلسان نفی الموضوع. وبعبارهٍ أخری: أن يُنفی اللازم بلسان نفی الملزوم؛ لأنّ الحکم من لوازم الموضوع التی لا تنفک عنه، بطبيعه الحال إذا کان الحکم من لوازم الموضوع التی لا تنفک عنه، فإذا انتفی الموضوع لابدّ أن ينتفی الحکم، طبيعه العلاقه بين الحکم والموضوع هی التی صحّحت نفی الحکم بلسان نفی موضوعه؛ لأنّ الحکم کما قلنا يدور مدار الموضوع وجوداً وعدماً، فإذا انعدم الموضوع ينعدم الحکم بطبيعه الحال. هذا کلام صحيح، لکن تطبيقه علی مسأله وجوب الوضوء فيه مشکله؛ وذلک لأنّ هذا التعبير وبالنکته التی أشرنا إليها يصحح نفی الحکم بنفی موضوعه، وموضوع الحکم هو الموضوع الذی يدور الحکم مداره وجوداً وعدماً الذی لا ينفک عنه، فی هذه الحاله يصح نفی الحکم بنفی موضوعه ويکون أمراً مقبولاً لکن هذا لا يصحح نفی الحکم بنفی متعلّقه؛ لوضوح أنّ الحکم ليس من لوازم المتعلّق، وهناک فرقٌ بين موضوع الحکم وبين متعلّق الحکم، موضوع الحکم هو الذی يدور الحکم مداره وجوداً وعدماً، وعلی هذا الاساس يصح نفی الحکم بنفی موضوعه، لکن المتعلّق ليس هکذا، الحکم لا يدور مدار المتعلّق؛ بل الحکم يدعو المکلّف ويحرّکه نحو الإتيان بمتعلّقه، هو فی مرتبه متقدمه علی المتعلق، الحکم ثابت حتی مع افتراض عدم وجود المتعلق؛ لأنّ الحکم يدعو المکلّف ويحرّکه نحو الإتيان بالمتعلّق، فلا معنی لأن نقول أنّ الحکم لوازم المتعلق بمعنی أنه يدور مداره وجوداً وعدماً، الحکم ليس هکذا بالنسبه للمتعلّق، الحکم ثابت حتی علی تقدير عدم وجود المتعلّق، ومن هنا لا يصح أن يکون انتفاء المتعلّق موجباً لانتفاء الحکم، فلا يصح نفی الحکم بنفی متعلقه؛ لأنّ النکته التی أشرنا إليها غير موجوده، ما معنی أنک تنفی الحکم بنفی المتعلّق والحال أنّ الحکم ليس من لوازم المتعلّق، ولا ينتفی بانتفاء المتعلّق، إذن: هذا الاستعمال لا يکون صحيحاً، هذا لا يصحح نفی الحکم بنفی متعلقه، ومن هنا يختلف الموضوع عن المتعلّق، فالفکره التی طرحها صاحب الکفايه(قدّس سرّه) تصح فی نفی الحکم بنفی موضوعه، لکن هذا بالنسبه إلی المتعلق غير صحيح، فإذن: لا يصح أن نقول أننا ننفی الحکم بلسان نفی متعلقه؛ وحينئذٍ نأتی إلی التطبيق الذی يريد صاحب الکفايه أن يطبّق ما فهمه من الحديث الشريف فيه، يريد أن ينفی وجوب الوضوء عندما يکون ضررياً

بلسان نفى الوضوء. وهذا الذى قلنا أنّه غير صحيح؛ لأنّ الوضوء ليس موضوعاً للوجوب، هو متعلّق للوجوب، الوجوب يدعو المكلّف للإتيان به، ويُفرض وجوبه قبل تحقق الوضوء؛ لأنّه هو يدعوه للإتيان به ويحركه نحوه، فعدم الوضوء لا يعنى عدم الوجوب، انتفاء الوضوء لا يعنى انتفاء الوجوب، فإذن: لا يصح أن ننفى وجوب الوضوء بلسان نفى الوضوء؛ لأنّ النكته التى تصحح هذا الاستعمال ليست موجوده بالنسبه إلى المتعلق، وإنّما هى موجوده بالنسبه للموضوع، الموضوع من قبيل الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج، الحكم يدور مدار الموضوع وجوداً وعدماً، إذا وجدت الاستطاعه وجب الحج، وإذا لم توجد الاستطاعه لا يجب الحج، هذا يمكن أن يُنفى الحكم بلسان نفى الموضوع، أو (لا ربا بين الوالد والولد) هذا موضوع يدور الحكم مداره، الفساد والحرمه موضوعها المعامله الربويه، إذا وجدت المعامله الرويه وُجد الفساد والحرمه، وإذا انتفت المعامله الربويه ينتفى الفساد والحرمه؛ لأنّ الفساد من لوازم المعامله الربويه يدور مدارها وجوداً وعدماً، هنا معقول جداً أن نقول(لا ربا بين الوالد والولد) يعنى ننفى الحكم(الفساد) بلسان نفى الموضوع(المعامله الربويه)، هذا يصح، لكن بالنسبه إلى وجوب الوضوء لا يصح؛ لأنّ الوضوء متعلّق للحكم والحكم ليس من لوازم متعلقه؛ فلذا لا يصح أن يقال أننا ننفى الحكم بلسان نفى المتعلّق، وهذا هو الشىء الذى يريد صاحب الكفايه(قدّس سرّه) أن يطبّق مفاد الحديث عليه، ويريد أن ينتهى إلى هذه النتيجه: أنّ الأحكام الثابته للموضوعات الضرريه ينتفى بحديث نفى الضرر، وحديث نفى الضرر ينفيها بلسان نفى موضوعاتها، لكن هذا ليس موضوعاً بالمعنى الاصطلاحى، وإنّما هو متعلّق الحكم، وموضوع الحكم شىء آخر، موضوع الحكم هو الذى يكون الحكم من لوازمه ولا ينفك عنه، ويدور مداره وجوداً وعدماً، ويؤخذ وجوده مفروض الوجود، فيقال: إذا استطعت يجب عليك الحج، فيدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، لكن لا يقول إذا توضأت يجب عليك الوضوء؛ لأنّ الوجوب هو يدعو المكلّف للإتيان بالوضوء خارجاً، فلا يكون انتفاء الوضوء دليلاً أو علامةً على انتفاء الحكم حتى يصح هذا التعبير(أن يُنفى الحكم بلسان نفى متعلقه).

قد يقال؛ بل قيل: أنّ هذا الكلام إنّما يصح إذا كان المقصود هو نفى الحكم بنفى متعلقه فى عالم الوجود الخارجى؛ لأنّ الحكم يثبت بالرغم من عدم وجود متعلقه خارجاً؛ لأنه يدعو المكلف للإتيان بمتعلقه فى الخارج، فلا يصح أن نقول عدم المتعلق فى الخارج يعنى عدم الحكم، ننفى الحكم بلسان نفى متعلقه فى الخارج، يعنى أنّ نفى المتعلّق فى الخارج لا يعنى ولا يشير إلى نفى الحكم، فلا يصح نفى الحكم بلسان نفى متعلقه فى الخارج. وأمّا إذا أُريد بذلك نفى الحكم بنفى متعلّقه فى عالم التشريع، وليس نفى الحكم بنفى متعلقه فى الوجود الخارجى، نفى المتعلق فى عالم التشريع يكون مؤشراً على نفى حكمه، إذا قلنا بذلك حينئذٍ لا يرد الإشكال، وذلك لأنه فى هذه الحاله نفى الوضوء الضررى ______ مثلاً ______ فى عالم التشريع وليس فى الخارج، معناه فى الحقيقه هو عدم جعل الوجوب له، نفى الوضوء الضررى فى عالم التشريع يعنى أنّ الشارع لم يجعل له الوجوب، هنا يمكن نفى الوجوب بنفى متعلقه، لكن فى عالم التشريع لا فى عالم الوجود الخارجى، وفى هذه الحاله يصح نفى الحكم بنفى متعلقه كما يصح نفى الحكم بنفى موضوعه، كلٌ منهما يكون صحيحاً؛ لأننا إذا نظرنا إلى عالم التشريع؛ حينئذٍ كلٌ منهما يكون مؤشراً على انتفاء الحكم، سواء كان هو موضوعاً للحكم أو كان متعلقاً للحكم، كما أن نفى الموضوع فى عالم التشريع يعنى نفى الحكم المترتب عليه، كذلك نفى المتعلق فى عالم التشريع يعنى عدم كونه واجباً، نفى الوضوء الضررى فى عالم التشريع يعنى عدم كونه واجباً، يعنى عدم جعل الوجوب له، فإذن: يمكن نفى الحكم بلحاظ عالم التشريع بنفى متعلقه، كما

هو الحال بالنسبه إلى الموضوع.

ص: ٦٧٣

أقول: أصل الـدعوى مبنيه على النكته التى أشـرنا إليها، نكته أنّ الحكم يعتبر من لوازم موضوعه(الموضوع الاصـطلاحى) التى لا تنفك عنه وتـدور مـداره وجوداً وعدماً، هذه هى النكته المصـححه لنفى الحكم بلسان نفى موضوعه، وإلا ما هو المصـحح لهذا الاسـتعمال ؟ أن ينفى الحكم بلسـان نفى موضـوعه ؟ عنـدما تكون هنـاك علاـقه بين الحكم وبين موضوعه وهى علاـقه الحكم بموضوعه، يعنى علاـقه الحكم بملزومه؛ لأـنّ الحكم من لوازم موضوعه التى لاـ ينفك عنها، فالوجوب لا ينفك عن الاسـتطاعه، الحرمه لا تنفك عن المعامله الربويه، فهـذه هى النكته المصـححه. فإذا لم توجـد هذه العلاقه ولاحظنا الحكم بالنسـبه إلى متعلقه التى قلنـا عـدم وجود هـذه العلاـقه فيهـا، الحكم ليس من لوازم المتعلق؛ بل ينفكان بشـكل طبيعى جـداً، بمعنى أنه يكون هناك حكم قبل المتعلق، فى هذه الحاله نقول أنّ النكته المصـححه لهذا الاسـتعمال غير موجوده بالنسبه للمتعلق حتى فى عالم التشريع، يعنى هـذه النكته غير مخصوصه بعالم الوجود والخارج، حتى فى عالم لابـدّ من وجود نكته مصـححه لهذا الاسـتعمال، ولابدّ أن تكون هناك علاقه بين الحكم وبين متعلقه بحيث يكون الحكم من لوازم المتعلق فيُنفى الحكم اللازم بلسان نفى الملزوم، فيصح الاسـتعمال مثل هذا الاستعمال، فيُنفى اللازم بلسان نفى الملزوم. أمّا إذا لم تكن هناك هذه العلاقه كما هو الحال بالنسبه للحكم ومتعلّقه حتى فى عالم التشـريع، وحتى فى عالم التشـريع لا توجـد هكـذا علاقه بين الحكم ومتعلقه؛ بل يفترض أن يكون الحكم فى مرتبه متقـدمه وأسـبق من متعلقه؛ لأنّه هو يـدعو للإتيان به ويحرك نحو متعلقه، إذن: حتى فى عالم التشـريع هـذه النكته غير موجـوده، المفروض أنّ هـذه النكته هى المصـححه للاسـتعمال، وهـذه النكته ليست موجـوده بالنسـبه إلى المتعلـق سواء لاـحظنا المتعلق فى عـالم وجوده الخـارجى أو لاحظنـاه فى عـالم التشـريع، حتى فى عـالم التشـريع لاـ يصـح أن يُنفى الحكم بلسـان نفى متعلقه، والحال ليس هناك هكذا علاقه خاصه بينهما حتى تصحح مثل هذا النفى.

لو تنزلنا وسلّمنا بعدم الفرق بين الموضوع وبين المتعلّق، فكما يمكن نفى الحكم بلسان نفى موضوعه يمكن نفى الحكم بلسان نفى متعلقه؛ حينئذٍ نقول هذا الكلام يقتضى أن نلتزم بشىءٍ لا يمكن الالتزام به وهو أن نلتزم أنّ الحكم المتعلق ببعض الأفعال المحرّمه مثل شرب الخمر، هو متعلّق لحكم وهو الحرمه، إذا فرضنا أنّ شرب الخمر كان ضررياً، مقتضى هذا الكلام هو أن نطبّق الكلام عليه، ولازمه أن ننفى الحرمه؛ لأنّ مفاد حديث نفى الضرر هو نفى الحكم بلسان نفى موضوعه، أو بلسان نفى متعلقه، ولا نطبّق متعلّقه فقط على وجوب الوضوء حتى نستفيد منه نفى وجوب الوضوء كما هو يريد، وإنما نطبقه على حرمه شرب الخمر، عندما يكون شرب الخمر ضررياً، كما طبقناه هناك عندما يكون الوضوء ضررياً طبّقه عليه واستفاد منه نفى وجوب الوضوء، هنا نطبقه على حرمه شرب الخمر عندما يكون شرب الخمر ضررياً وينتج نفى التحريم، ومن الواضح عدم إمكان الالتزام بهذا.

بعباره أخرى: ما هو الموجب لتخصيص المتعلّق بخصوص ما إذا كان متعلقاً لحكم وجوبى كوجوب الوضوء ووجوب القيام وأمثاله ؟! ينبغى أن نجعله شاملاً لكل المتعلقات، حكم مع متعلق، فإذا كان المتعلّق ضررياً؛ حينئذٍ مقتضى تطبيق الحديث عليه هو الالتزام بنفى الحرمه عنه، وهذا مما لا يمكن الالتزام به

الوجه الثانى الذى يمكن أن يُذكر فى المقام هو التركيز على نكته أنّ النفى فى حديث نفى الضرر ليس نفياً تكوينياً، وإنما هو نفى تشريعى، وهذا أمر مسلم. من جهه أخرى تقدّم أنّ الضرر المنفى لا يمكن نفيه لا تكوينياً؛ لأنّه يلزم منه الكذب؛ وذلك لوجود الضرر والضرار فى الخارج، ولا تشريعياً؛ لأنّ لازم ذلك هو نفى الحرمه عن الضرر والضرار، وهذا أيضاً مما لا يمكن الالتزام به؛ حينئذٍ يمكن جعل ظهور الحديث فى كون النفى تشريعى قرينه على الاحتمال الثالث واستبعاد الاحتمال الرابع، باعتبار أنّ الاحتمال الرابع فيه مؤنه زائده أكثر مما يحتاجه الاحتمال الثالث، صحيح بالنتيجه كلٌ منهما نفىٌ تشريعى، لكن الفرق بينهما هو أنّ الاحتمال الثالث ينفى الحكم الضررى ابتداءً ومباشره بلا توسط شيءٍ، بينما الاحتمال الرابع ينفى الحكم، لكن بتوسّط نفى الموضوع، فهو أيضاً نفى تشريعى بالنتيجه؛ لأنّه يريد أن ينفى الحكم، لكنه ينفى الحكم بلسان نفى موضوعه، فيكون الفرق هو أنّنا مرّه ننفى الأحكام الضرريه مباشره، وأخرى ننفى الأحكام، ولكن بتوسّط نفى موضوعاتها، كلٌ منهما نفى تشريعى، لكن يمكن أن يقال: أنّ الاحتمال الرابع يحتاج إلى عنايه زائده؛ لأنّ قرينيه كون المتكلّم فى مقام التشريع وصدر منه الحديث بما هو مقنن ومشرّع، وكون النفى نفياً تشريعياً هذه القرينه يكفى فى سد احتياجها أن نفترض أنّ المنفى هو الحكم الشرعى الذى يترتب عليه الضرر، ولا تتوقف هذه القرينه على افتراض نفى الحكم بتوسط نفى الموضوع، نفى الحكم بتوسط نفى الموضوع يحتاج إلى مؤنه زائده، لا نقول أنه ليس نفياً تشريعياً، ولا نقول أنه لا يصدر من المتكلّم بما هو مشرّع، لكن يحتاج إلى مؤنه زائده، وهذه المؤنه الزائده تحتاج إلى دليل، وليس لدينا غير قرينيه أنّ المتكلم فى مقام التشريع والكلام صدر منه بما هو مقنن ومشرّع، فيكفى فيها أن نقول بالاحتمال الثالث، وأن نقول أنّ الشارع ينفى الأحكام الضرريه وينفى الأحكام التى يترتب عليه ضرر، أمّا أن نقول أنّه ينفى الأحكام الضرريه بتوسط نفى موضوعاتها، فهذا لا نقول أنّه لا يصح، ولكن نقول أنّه يحتاج إلى مؤنه زائده.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

إلى هنا اتممنا الوجوه الأربعه في مقام تفسير حديث نفي الضرر، وتبيّن ممّا تقدّم لحد الآن أنّ أقرب الوجوه هو الوجه الثاني الذي ذهب إليه شيخ الشريعه الأصفهاني (قدّس سرّه)، من أنّ المراد به هو النهي والتحريم، والوجه الثالث الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري(قدّس سرّه) وتبعه المحقق النائيني(قدّس سرّه) وغيره من أنّ المراد به هو نفي تشريع الأحكام الضرريه في الشريعه. لكن المقصود بأنّ أقرب الاحتمالات هو الثاني والثالث هو الاحتمال الثاني بتقريباته الأخيره، وكذا الاحتمال الثالث بتقريباته الأخيره؛ لأننا ذكرنا تقريبات متعدده للاحتمال الثاني وتقريبات متعدده للاحتمال الثالث، والمقصود هو التقريبات الأخيره، والظاهر أنّ التقريب في كلا الاحتمالين يمكن إرجاعه إلى شيءٍ واحد، وهو أن يقال: أنّ الإخبار عن نفي الضرر في الروايه هو كنايه عن نفي الحكم الضرري كما في الاحتمال الثالث، أو كنايه عن تحريم الضرر كما في الاحتمال الثاني، إخبارٌ عن أحد المتلازمين وجعله كنايه عن الإخبار عن اللازم الآخر، (زيدٌ كثير الرماد) إخبار عن كثره رماده، لكن هو كنايه عن الإخبار عن كرمه، باعتبار وجود ملازمه بين الكرم وكثره الرماد، وهنا أيضاً توجد ملازمه بناءً على الاحتمال الثالث بين تشريع الحكم الضرري وبين تحقق الضرر، فالإخبار عن نفي الضرر يمكن أن يُجعل كنايه عن الإخبار عن نفي الحكم الضرري، وهكذا في الاحتمال الثاني، فيقال أنّ نفي الضرر كنايه عن عدم تجويز الضرر وتحريمه تكليفاً، يعني إخبار عن نفي الضرر ويكون المقصود هو بيان عدم التسبيب التشريعي للضرر، التسبيب التشريعي للضرر هو أن يجوّز الشارع هذا الضرر، فهو إخبارٌ عن عدم جواز الضرر، يعني تحريم الضرر، فيكون المراد جدّاً بهذا الاستعمال هو إثبات التحريم ونفي جواز الضرر، أو نفي الحكم الضرري بناءً على الاحتمال الثالث.

من هنا يظهر أنّه على كلا التقديرين يمكن الالتزام بأنّ المراد الاستعمالي للجمله هو الإخبار نفي الضرر، لكنّ المراد الجدّي ليس هو هذا، في باب الكنايات ما يريده جدّاً هو الإخبار عن الكرم وليس هو الإخبار عن كثره الرماد، في المقام أيضاً ما يريده جدّاً هو إمّا نفي الحكم الضرري، وإمّا تحريم الضرر تكليفاً، أحد هذين الأمرين هو المراد الجدّي للمتكلّم، فيختلف المراد الاستعمالي عن المراد الجدّي كما هو الحال في باب الكنايات، وعلى هذا الأساس حينئذٍ لا نقع في المحذور والإشكال الذي أورد على هذه الاحتمالات والوجوه من لزوم الوقوع في محذور الكذب، باعتبار أننا نجد بالوجدان أنّ الضرر والضرار واقع في الخارج، فكيف يُنفى الضرر بالحديث ؟!

أقول: هذا المحذور مبني على أن يكون الإخبار عن نفي الضرر مراداً جدّياً حقيقياً للمتكلّم؛ حينئذٍ يقال: إذا كان مراده الجدّي هو الإخبار عن نفي الضرر مع أنّ الضرر واقع في الخارج يلزم التخلّف، ويلزم أن يكون إخباراً عن خلاف الواقع، أمّا إذا قلنا أنّ الإخبار عن نفي الضرر هو فقط مراد استعمالي وليس مراداً جدّياً؛ فحينئذٍ لا يلزم هذا المحذور حتى لو فرضنا أنّ الضرر كان واقعاً في الخارج، ليكن، ليس فيه محذور الكذب؛ لأنّ نفي الضرر هو مجرّد كنايه عن نفي الحكم الضرري، أو عن تحريم

الضـرر تكليفاً، وإلاّ المراد الاسـتعمالى غير مراد جـدّاً للمتكلّم، فلا يلزم الكذب ولا الإخبار عن خلاف الواقع كما فى مثال الكرم وكثره الرماد حتى لو لم يكن هو كثير الرماد، ولم يكن له رماد أصـلًا، مع ذلك يصح هذا الكلام؛ لأنّ المراد الجدّى هو الإخبار عن الكرم، وصحّه الكلام وعدم صحته تدور مدار المراد الجدّى للمتكلّم، فإذا كان كريماً يصح الكلام، وإلا إن لم يكن كريماً يكون كذباً. فإذا قلنا فى محل الكلام أنّ الإخبار عن نفى الضـرر فى الحديث الشـريف هو من باب الكنايات وهو مراد استعمالى فقـط، والمراد الجـدّى هو أحـد الأـمرين المـذكورين فى الاحتمـال الثـانى والوجه الثالث؛ حينئـذٍ لا نقع فى محـذور الإخبار عن خلاف الواقع؛ لأنّ الضـرر والضـرار وإن كانا واقعين فى الخارج، لكن لا يلزم من الإخبار عن نفيهما ونفى وقوعهما الكذب؛ لأنّ نفى الضـرر فى الحـديث ليس مراداً جـدّياً للمتكلّم، فلاـ نقع فى هـذا المحـذور، بينما من يلتزم بأنّ الإخبار عن نفى الضـرر مراد جدّى مضافاً إلى كونه مراداً اسـتعمالياً، المتكلّم بهذا الحديث هو واقعاً وجدّاً يريد أن يخبر عن عدم الضرر والضرار ونفى الضرر والضـرار مراد جـدّى للمتكلّم مع كونه مراداً اسـتعمالياً له، من يبنى على ذلـك وإن كان هو يقول أيضاً نفى الحكم الضـررى إذا بنينا على الاحتمال الثالث، أو التحريم التكليفى إذا نينا على الاحتمال الثانى، ذاك أيضاً مراد جـدّى، يقول: المتكلّم يريد الإخبار عن نفى الضرر جدّاً وواقعاً ويريد نفى الحكم الضررى جدّاً، أو التحريم التكليفى جدّاً.

أقول: هـذا الـذی قـد یُلتزم به یرِد علیه محـذور أنّ هـذا خلاف الواقع، باعتبار أننا نـدرک بالوجـدان تحقق الضـرر والضـرار فی الخارج؛ فحینئذٍ کیف هو یخبر عن نفی الضـرر جدّاً ویریده جدّاً ؟! هذا یکون خلاف الواقع، فیلزم هذا المحذور؛ حینئذٍ التخلّص منّه أشیر فی الأبحـاث السـابقه إلی کیفیه التخلّص منه، وهی أن یقـال: أنّ هـذا النفی مع إراده نفی الضـرر جـدّاً، هـذا یصـح مع افتراض أنّ هـذا المقـام هو مقام الامتثال ومقام الطاعه من قِبل المکلّفین، کأنّ المکلّف یفترض امتثال هـذا التکلیف وعـدم وقوع الضرر؛ فحینئذٍ هو یُخبِر عن نفی الضرر، لابدّ من ضمّ شیءٍ من هذا القبیل حتی یمکن أن یکون المتکلّم مریداً لنفی وقوع الضرر فی الخارج جدّاً.

أقول: إذا أدخلناه فی باب الکنایات لا نحتاج إلی هـذا التوجیه إطلاقاً؛ بل یصـح هـذا الکلام ویکون نفی الضـرر مراداً اسـتعمالیاً فقـط، والمراد الجـدّی هو إمّا نفی الحکم الضـرری، أو التحریم التکلیفی للضـرر والضـرار؛ وحینئـذٍ یکون الکلام صادقاً حتی مع فرض تحقق الضرر والضرار فی الخارج.

الـذی تبیّن ممّا تقـدّم أنّ أقرب الوجوه هو الاحتمال الثانی والاحتمال الثالث، وتقـدّم أنّ الاعتراضات التی أوردت علی الاحتمال الثـانی وعلی الاحتمـال الثـالث تقـدّم سابقـاً أنّ معظمهـا لیس وارداً وتقـدّم دفعهـا. وقبـل أن نحسم الموقف ونختار أحـد الرأیین نتعرّض إلی وجوه أخری ذُکرت فی مقام تفسـیر الحدیث الشـریف غیر الوجوه الأربعه المتقدمه، یعنی ذُکرت من قِبل المتأخرین عن المحقق النائینی(قدّس سرّه)، ذکر بعض الأعلام وجوهاً فی تفسیر هذا الحدیث الشریف تختلف عن الوجوه الأربعه المتقدمه وإن کـان معظـم هـذه الوجـوه الـتی سـنذکرها هی وجـوه فی الحقیقـه تلفیقیه، یعنی هی وجـوه تحـاول أن تجمـع بین أکـثر من احتمالین فی وجه واحد:

من جمله الوجوه التى ذُكرت: هو ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ حديث نفى الضرر يتكفّل معنىً عام شامل جامع بين الاحتمالين الثانى والثالث، بمعنى أنّ الحديث كما يدل على نفى الحكم الضررى كما فى الاحتمال الثالث أيضاً يدل على تحريم الضرر والإضرار تكليفاً، هو يدل عليهما معاً، فهى تنفى الحكم المستلزم للضرر الذى يكون سبباً فى الضرر كما أنها تدل على حرمه الضرر، وهى تدل عليهما فى آنٍ واحد.

الجمع بين الوجهين الثانى والثالث واستفادتهما معاً من حديث نفى الضرر ذُكر فى مقام تقريبه بما حاصله أنّ كلا الوجهين ــــــــ الثانى والثالث ــــــــ هما فى الحقيقه بملاكٍ واحدٍ والملحوظ فيهما جهه واحده من دون فرقٍ بينهما، وهذه الجهه الملحوظه هى أنّ الحديث الشريف فى مقام بيان نفى المسبب الذى هو الضرر فى محل كلامنا مع كون الغرض الأصلى من نفى المسبب هو عدم تحقق أجزاء علّته. غايه الأمر أنّ جزء العلّه المنتفى الذى بانتفائه صحّ نفى الضرر يختلف، بالنسبه للاحتمال الثالث الذى يقول به الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) هذا الشىء المنتفى هو عباره عن المقتضى، ومن الواضح أنّه إذا انتفى المقتضى لمعلول ينتفى المعلول، والمقتضى هو عباره عن الحكم الضررى، الشارع إذا شرّع الحكم الضررى، فأنّه يكون مقتضياً لتحقق الضرر فى الخارج، إذا أوجب الوضوء فى حالات خاصّه فأنّه يكون مقتضياً لتحقق الضرر فى الخارج، فالحديث الشريف ينفى الضرر ومقصوده الأصلى هو نفى تحقق مقتضيه؛ وحينئذٍ يكون دالاً على نفى الحكم الضررى وهو الوجه الثالث. أو يكون هو إخبار عن نفى الضرر وعدم تحقق الضرر ويكون المقصود الأصلى هو بيان وجود مانعٍ الذى يكون عدمه أحد أجزاء العلّه، هو يريد أن يخبر عن انتفاء هذا الجزء من العلّه ــــــــ انتفاء عدم المانع ــــــــ يعنى وجود مانعٍ يمنع من تحقق الضرر؛ إذ مع وجود المانع لا يتحقق المعلول، المقصود الأصلى بنفى المعلول هو بيان وجود المانع الذى هو التحريم التكليفى، المقتضى للضرر موجود وهو تشريع الحكم الضررى، وهناك مانع يمنع من تحققه وهو حرمه الضرر والإضرار.

فـإذن: همـا بملاك واحـد، الملحوظ فى الحـديث الشـريف فى مقام الإخبار عن نفى الضـرر جهه واحـده وهى إخبار عن عـدم المعلول، والمقصود الأصلى هو بيان عـدم تحقق بعض أجزاء علّته، إمّا هذا الجزء هو عباره عن بيان عدم المقتضـى، فيدل حينئذٍ على نفى الحكم الضـررى، وإمّـا أن يكون المقصود هو بيـان وجود المانع من تحقق الضـرر، وهو تحريم الضـرر؛ لأنّ الشارع إذا حرّم الضـرر، المفروض أن لا يقع الضرر فى الخارج، فهو يخبر عن عدم تحقق الضرر ومقصوده الأصلى هو بيان وجود مانع يمنع من تحققه وهو التحريم، وهو النهى الشـرعى، فيسـتفاد من ذلـك حرمه الضـرر والإضـرار تكليفاً، فهما بملاك واحـد والملحوظ فيهما جهه واحده.

صاحب هـذا القول يصـر على أنّ نفى الضـرر ليس فقط مراداً اسـتعمالياً للمتكلّم، وإنمّا هو مراد اسـتعمالى ومراد جـدّى، كما هو مراد اسـتعمالى هو مراد جـدّى أيضاً للمتكلم، فما يريـده المتكلم اسـتعمالاً هو نفى الضـرر، وما يريده جدّاً أيضاً هو نفى الضـرر، ويكون مقصوده الأصـلى هو نفى الحكم الضـررى، أو تحريم الضـرر والضـرار تكليفاً، هو يصـر على هـذا المعنى ويقول أنّ هذا المعنى قضـيه عرفيه ومستعمل فى الاستعمالات العرفيه وليس فيه أى مشكله، تقول (زيد لا خطر عليه) لا خطر عليه إمّا بأن يكون مقصوده هو بيان عدم المقتضى للخطر، ومرّه أخرى يُخبر يكون مقصوده هو بيان المانع، يعنى وجود مانع يمنع من تحقق الخطر، لكن فى كلتـا الحـالتين هو يقصـد جـدّاً الإخبـار عن نفى الخطر لا ـ أنّ نفى الخطر مجرّد كنايه وأنه ليس مراداً جـدّياً، كلا، مراده الجدّى هو نفى الخطر، واقعاً هو يخبر عن نفى الخطر، لكن المقصود الأصلى لذلك هو بيان عدم وجود المقتضى، أو بيان وجود المـانع. على هـذا الأسـاس ورد المحـذور المشـار إليه قبـل قليـل، من أنّه كيف يكون مراده الجـدّى هو نفى الخطر مع أنّ الخطر متحقق فى الخـارج، هـذا يلزم منه الإخبار عن خلاف الواقع، فيحتاج إلى التوجيه الـذى قلنا أنهم دخلوا فيه، لكن قلنا أنّه لا داعى لـذلك؛ يعنى هـذا الوجه الذى يختاره بعض الأعلام لا يتوقف فى الحقيقه على افتراض أن يكون نفى الضـرر فى الحديث مراداً جـدّياً؛ لأـنّه يصـح حتى إذا قلنـا بأنّه مراد كنائى، أنّه ليس المراد الجـدّى هو نفى الضـرر، وإنّما هو مراد اسـتعمالى فقط، والمراد الجدّى هو نفى الحكم الضررى، يعنى بيان عدم المقتضى، أو بيان وجود المانع الذى هو التحريم التكليفى؛ وحينئذٍ لا مشكله فى تحقق الضـرر والضـرار خارجاً ولا يلزم من ذلك الكذب ولا الإخبار بخلاف الواقع؛ لأنّ المتكلّم لا يريد الإخبار عن عدم الضرر جدّاً، فلا نقع فى هذا المحذور، فيمكن التخلّص من هذا المحذور بالالتزام بالكنايه وأنّ هذا من باب الاستعمال الكنائى.

بنـاءً على ذلـك؛ حينئـذٍ يقول: فى موارد الضـرر كمـا يرتفع الحكم الضـررى، كـذلك يثبت تحريم الضـرر تكليفاً، ففى الموارد القـابله لكلاـ الأمرين يثبت فيها كلا الأمرين، رفع الحكم الضـررى وتحريم الضـرر والإضـرار، نفترض فى مسأله وجوب الوضوء، حيث أنّ الوضوء ضـررى بناءً على هـذا التطبيق؛ حينئذٍ كما يرتفع وجوب الوضوء؛ لأنّه حكم ضـررى يلزم منه الضـرر، وكذلك يحرم على المكلّف أن يتوضأ باعتبار أنّه صرر، والضرر حرام تكليفاً، فيثبت فيه كلا الأمرين.

ويدعم هذه الفكره مسأله أنّ نفى الحكم الضررى وحده لا يكفى لنفى تحقق الضرر فى الخارج، فلو فرضنا أننا اقتصرنا على نفى الحكم الضـررى، فنقول لهـذا المكلف(لا يجب عليك الوضوء) لكنّه قد يتوضأ؛ لأنّه ليس حراماً عليه، فقد يقع فى الضـرر، فنفى الضـرر يحتـاج إلى تكميـل ولا يكفى فى نفى الضـرر مجرّد نفى الحكم الضـررى كما فى المثال، وإنّما يحتاج إلى أنّ يُضمّ إلى ذلـك تحريم الضـرر، فإذا ضـممنا تحريم الضـرر إلى نفى الحكم الضـررى؛ حينئـذٍ هـذا يكون كافياً عاده فى نفى تحقق الضـرر بالنسبه إلى المكلّفين؛ ولذا يكون الحديث دالاً على كلٍ منهما، لكن هذا فى الموارد القابله لتحقق كلا المعنيين فيها كما فى هذا المثال.

وأمّا فى الموارد التى لا تقبل إلّا أحـد الأمرين، يقول: نلتزم بذلك ولا مشـكله فى ذلك، يعنى لا يثبت فى ذلك المورد إلّا أحد الأمرين، مثلًا: فى قصه سـمُره بن جندب تقدّم سابقاً بأنّه هنا لا يمكن أن نلتزم بنفى الحكم الضـررى؛ لأنّه لا يوجد حكم ضررى أصـلًا؛ لأنّ الحكم الضـررى هو الوجوب والأحكام الاقتضائيه، وفى المقام لا يوجد وجوب، يعنى لا يجب على هذا الشخص أن يمر على بيت الأنصارى، وإنّما الموجود هو جواز الـدخول والمرور إلى عذقه، والجواز ليس من الأحكام الضـرريه؛ لأنّه حكم لا اقتضائى، فهو ليس من الأحكام الضـرريه حتى يُنفى بحديث نفى الضـرر، فإذن: ما يُنفى بحديث نفى الضـرر وما يمكن لحديث نفى الضـرر أن ينفيه هو الوجوب، وهو غير موجود فى محـل الكلاـم، ومـا هو موجود فى محـل الكلام وهو الجواز غير قابلٍ لأن يُرفع بحديث نفى الضرر.

وعلیه: لا یمکن استفاده نفی الحکم الضرری فی هذا المورد فیتمحّض حینئذٍ هذا فی إثبات الحرمه التکلیفیه، أنّ الإضرار یکون حراماً تکلیفاً، ولیس هناک نفی الحکم الضرری؛ لأنّ المورد غیر قابلٍ لـذلک، ولیس هنا حکم ضرری حتی یُنفی بحدیث نفی الضرر.

وهکذا بالعکس یمکن فرض فی مثال الشفعه أیضاً علی ما تقدّم، فی مثال الشفعه قالوا لا یوجد تحریم تکلیفی، إذا باع الشریک حصّته المشاعه من شخصٍ، هو لم یفعل حراماً، فلا توجد حرمه تکلیفیه، فلا یمکن الالتزام بالحرمه التکلیفیه. نعم، ما یمکن الالتزام به هو نفی الحکم الضرری بأن یقال: أنّ صحّه البیع، أو لزومه هو حکم ضرری بالنسبه للشریک الآخر، فتُنفی صحه البیع بهذا الحدیث، أو یُنفی لزوم هذا البیع الذی أحدثه الشریک فی حصّته المشاعه، لکن لا نستطیع أن نقول أنّه فعل حراماً، والحدیث یثبت حرمه هذا الفعل فی الخارج؛ لأنّه لم یفعل حراماً حتماً، فلا یمکن تطبیق الحدیث لإثبات الحرمه؛ لأنّ المورد غیر قابل لإثبات التحریم، لکن یمکن تطبیقه لنفی الصحّه أو نفی اللّزوم عن هذا البیع.

فإذن: المسأله أنّه لیس بالضروره أن نلتزم بأنّ الحدیث لابدّ أن یثبت به فی جمیع الموارد کلا الأمرین، هو یدلّ علی کلا الأمرین، لکن لا یجب أن یثبت به فی جمیع الموارد کلا الأمرین، وإنّما حسب القابلیه الموجوده فی الموارد، قد یقبل کلا الأمرین، وقد لا یقبل إلّا أحد الأمرین؛ فحینئذٍ یُلتزم بثبوت أحدهما فقط. وبناءً علی هذا لا مشکله فی أن نلتزم بکلا الوجهین، الثانی والثالث، وهذا معنی عام وشامل یثبت به حرمه الضرر والإضرار ویثبت به نفی الأحکام الضرریه.

هذا الوجه واضح أنه یرکّز کلامه علی فقره(لا ضرر)، یعنی هو یرید أن یجری کلا الأمرین فی فقره(لا ضرر)، یعنی یستفید هذین المعنیین من فقره(لا ضرر) یعنی أنّ هذه الفقره کما تدل علی نفی الحکم الضرری، کذلک تدل علی تحریم الضرر تکلیفاً. الوجه الثانی یقول لابدّ من التفریق بین فقره(لا ضرر) وبین فقره(لا ضرار)، فنستفید من فقره(لا ضرر) نفی الحکم الضرری الموافق للاحتمال الثالث، ونستفید من فقره(لا ضرار) الحرمه التکلیفیه، فنفرّق بینهما، ویقال: لا وجه لعدم ملاحظه التفریق بینهما، باعتبار ما تقدّم سابقاً من أنّ الضرر یختلف عن الضرار، فالضرر اسم مصدرٍ لم تُلحظ فیه النسبه الصدوریه، بینما الضرار والإضرار لوحظت فیه النسبه الصدوریه، وعلی اساس هذه النکته استفاد بعض الأعلام من(لا ضرر) نفی الحکم الضرری، ومن(لا ضرار) الحرمه التکلیفیه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

فی ذيل البحث السابق بعد استعراض الآراء المعروفه والمشهوره فی تفسير الحديث، قلنا نتعرّض إلی وجوهٍ أخری اختارها بعض الأعلام وذكرنا فی الدرس السابق الوجه الأول من هذه الوجوه الأخری غير الوجوه الأربعه المعروفه.

قد يُلاحظ علی الوجه الأول بأنّه من الواضح أنّ هذا الوجه يريد أن يستفيد كلا الأمرين ـــــــ نفی الحكم المسبب للضرر وتحريم الضرر تكليفاً والنهی عنه تكليفاً ـــــــ من فقره (لا ضرر) بدعوی أنّ مفاد هذه الفقره هو معنیً عام يشمل عدم المقتضی ويشمل وجود المانع، فأنّه فی كلٍ منهما يصدق أنّ علّه الضرر غير متحققه، إذا انتفی المقتضی، فعلّه الضرر غير متحققه، وإذا وُجد المانع، فأيضاً علّه الضرر غير متحققه، وحيث أنّ مقصوده الأصلی هو الإخبار عن عدم تحقق علّه الضرر، هذا يشمل نفی المقتضی وإثبات المانع، لكن قد يقال بأنّ هذا غير ممكن، يعنی استفاده كلا الأمرين من فقره(لا ضرر) غير صحيح؛ وذلك بنكته أنّ المنفی فی هذه الفقره هو الضرر؛ لأنّ الحديث ينفی أمرين لا ضرر، ولا ضرار، والضرر علی ضوء ما تقدّم هو اسم معنی مصدری وليس مصدر، اسم المعنی المصدری يُراد به التعبير عن نفس المبدأ ، عن نفس الضرر، يعنی التعبير عن المنقصه والنقص؛ لأنّ الضرر معناه النقص فی المال، أو فی البدان،......الخ، فهو تعبير عن النقص النازل بالإنسان. ومن هنا يختلف الضرر عن الضرار، الفرق بين الضرر والضرار هو أنّ الضرر يُعبّر به عن نفس المبدأ من دون افتراض نسبه صدوريه، فيُراد به النقص النازل بالمتضرر، بينما الضرار يتضمن نسبه صدوريه، فيُراد به الضرر الصادر من الإنسان فی حق غيره، لكن المفروض فی هذا الوجه أنه يريد أن يستفيد كلا الأمرين من فقره(لا ضرر)، هنا يقال لا يمكن أن نستفيد من ذلك التحريم والنهی التكليفی؛ بنكته أنّ الضرر بمعنی النقص النازل بالمتضرر هو أمر مرغوب عنه لا يقدم عليه الإنسان ولا يتحمله ويتجنبه الإنسان العادی، إلّا فی حاله واحده يُقدم علی الضرر، وهی ما إذا كان هناك تسبيب شرعی وتحميل من قبل الشارع لتحمّل الضرر، فی هذه الحاله الإنسان يُقدم علی تحمّل الضرر ويُنزل الضرر بنفسه، أمّا دعك من التسبيب الشرعی، ودعك من تحميل الشارع إيّاه لإنزال الضرر بنفسه، الإنسان عاده يتجنب الضرر، نكته أنّ الضرر أمر مرغوب عنه ولا يتحمّله الإنسان إلّا بتسبيبٍ من قِبل الشارع، هذه تنقلنا إلی هذا المعنی، أنّه يمكن حينئذٍ أن يقال أنّ النهی عن الضرر وتحريمه غير مقبولٍ عرفاً، ولا يكون مستساغاً؛ لأنّه بطبعه أمر متروك من قِبل الإنسان، وإنّما يتحمله الإنسان فقط فی حاله واحده وهی حاله ما إذا كان إيجاب شرعی يلزمه بتحمّل الضرر؛ ولأجل هذا يكون نفی الضرر فی الحديث له ظهور واضح فی نفی الحكم المسبب للضرر؛ لأنّ الضرر له هذه الخصوصيه، أنّه أمر ينفر منه الإنسان ويتجنبه بحسب طبعه وبحسب العاده، وكأنّ عدم تحققه فی الخارج مضمون إلّا فی حالهٍ واحده وهی حاله ما إذا ألزم به الشارع، كما لو قال له الشارع: يجب عليك الوضوء، وإن كان ضررياً، فی هذه الحاله يُقدِم المكلّف علی تحمّل الضرر، فإذا الشارع نفسه نفی الضرر يكون هذا ظاهراً فی نفی الحكم المؤدی إليه، ولا يُستفاد من ذلك النهی عن الضرر وتحريمه، وإنّما الذی يُستفاد من فقره(لا ضرر) هو نفی الحكم الضرری، يعنی الاحتمال الأول، ولا يُستفاد منه النهی عن الضرر وتحريمه، باعتبار أنّ الضرر أمر مرغوب عنه ولا يتحمله الإنسان بحسب طبعه، ومن هنا لا مجال لفرض كون الضرر مورداً للنهی؛ لأنّه بطبعه ينفر منه، ولا يكاد يصدر من الإنسان إلّا بافتراض وجود جعلٍ شرعی يؤدی إليه كما فی وجوب

الوضوء، وإلاّ فهو لا يصدر من الإنسان عاده.

ص: ۶۸۳

وهـذا بخلاف الضـرار، الضـرار والإضـرار معناه إنزال الضـرر بالغير؛ لأنّ فيه نسـبه صدوريه، فالملحوظ فيه هو صدور الضـرر من الإنسان وإيقاعه بالغير، وهذا الضـرار والإضـرار قد يصدر من الإنسان لأسـبابٍ ودواعٍ مختلفه، للغضب، للشهوه.... ودواعى أخرى كثيره، وما أكثر من يضر غيره، لكن أن يُنزل الإنسان الضرر بنفسه، فهذا عادةً لا يقع ويكون ممّا يتجنبه الإنسان، أمّا أن يضر غيره بداعى غضبى أو بداعى شـهوى، أو انتقام، أو بدواعٍ أخرى كثيره، وهذا أمر يتّفق ويحصل، ومن هنا كان نفى الضـرار يُستفاد منه تحريـم الضـرار لكى يتوسل الشارع بواسـطه التحريم إلى منع تحقق الضـرار خارجاً، فعندما ينفى الضـرار يُسـتفاد منه نفى الضـرار كما سيأتى، لكن عندما ينفى الضـرر لا معنى لأن يسـتفاد من ذلك تحريـم الضـرر؛ لأنّ الضرر لا يُقدِم عليه الإنسان، وإنّما يقدّم عليه فى حـاله واحـده، وهى حـاله مـا إذا أوجب الشارع عليه الوضوء، وإن كان ضـررياً، فى هـذه الحاله يتحمّل الضـرر، فيتوضـأ ويتحمل الضـرر، فإذا الشارع نفى الضـرر فى مقام التشريع، يكون المراد منه نفى جعل حكم مؤدى إلى الضرر، هذا ما يُفهم منه، ولاـ يُفهم منه النهى عن الضـرر وتحريمه تكليفاً كمـا قيـل فى هـذا الوجه. وعليه: فالضـرر فى مقابـل الضـرار لا يكاد يتحقق من الإنسان عاده، إلاّ إذا كان هناك حكم شـرعى مؤدياً إليه؛ وحينئذٍ يكون نفى الضـرر كما فى الحديث فى هذه الفقره، ظاهراً فى نفى وجوب الحكم الشرعى المؤدى إليه، ولا يمكن أن نستفيد منه النهى عن الضرر.

هذا الاعتراض سيأتى توضيحه فى الوجه الثانى، لكن هنا قد يُدفع هذا الاعتراض عن الوجه بأن يقال: أنّ الضرر وإن كان أمراً مراً مرغوباً عنه ويتجنبه الإنسان بطبعه، لكن هـذا لا يمنع من أنّه قـد يُقـدم عليه الإنسان أحياناً؛ ولـذا قيل فى توضـيح الوجه الأول أنّ نافى وجوب الوضوء لا يكفى لضمان عدم تحقق الضرر خارجاً، والذى يضمن للشارع عدم تحقق الضرر خارجاً أمران: أحدهما: نفى وجوب الوضوء. وثانيهما: تحريم الضرر. فى هذه الحاله هو يضمن تحققه بحسب العاده، أمّا مجرّد أن ينفى وجوب الوضوء، ويقـال له لاـ يجب عليـك الوضوء الضـررى، فهـذا لاـ ينفى أنه قـد يصـدر منه الوضوء الضـررى، حيث يمكن أن يقول أنّ هـذا الوضوء ليس واجباً على، لكنّه جائزٌ، فيأتى به، وهناك دواعٍ يمكن فرضها لتحمّل الضرر من قبيل العاده؛ لأنه عاده يتوضأ للصلاه، أو يتخيّل أنه إذا توضأ يكون أقرب إلى الله(سـبحانه وتعالى) من أن يتيمم، أو استهانةً بالضرر، قد يُفترض أنّ المكلّف يُقدم على هـذا الضـرر لـدواعٍ مختلفه عنـدما لاـ يكون هنـاك تحريم، فالشـارع إذا كـان لاـ يريـد تحقق الضـرر خارجاً كما يُفهم من هـذه الروايات عندما هو يُعبّر عن تشـريع هذه الأحكام بنفى الضرر، أى يُفهم منه أنه لا يريد تحقق الضرر فى الخارج، الشارع الذى لا يريـد تحقق الضـرر فى الخارج، لكى يضـمن عـدم تحققه لا يكتفى بنفى الحكم الضـررى؛ بل لابدّ أن يضمّ إليه تحريم الضـرر؛ حينئـذٍ يضـمن عـدم تحقق الضـرر فى الخارج، فإذن: كون الضـرر أمر مرغوب عنه ولا يُقدم عليه الإنسان بطبعه هو أمر صـحيح، لكنّه لا ينافى أنّه قـد يُقـدم عليه الإنسان لبعض الدواعى، إذا افترضـنا أنّ هذا تامّ؛ حينئذٍ نقول: لا مانع من أن نسـتفيد من فقره(لا ضرر) وحدها كلا الأمرين كما فى الوجه الأول، يعنى نسـتفيد نفى الحكم الضـررى وكذلك نسـتفيد تحريم الضرر؛ لأنّه أضمن للشارع من جهه عـدم تحقق الضـرر خارجاً، وإلاّ كما قلنا إذا اكتفى الشارع بنفى الوجوب فقط، فهـذا لا يعنى عدم تحقق الضـرر فى الخارج، فقد يُقدم المكلّف على الإتيان بالوضوء الضـررى إذا لم يحرّم الشارع عليه الضرر، وهذا أمر نشعر به بالوجدان، فهذا يكون أدعى للشارع لتحريم الضرر، فيمكن أن نستفيد من القاعده كلا الأمرين كما ذُكر فى الوجه الأول.

دفع الاعتراض المتقدّم بهذا الوجه لتتميم الوجه الأول يحتاج إلى أن ندخل فى الوجه الثانى الذى يستفاد منه الاعتراض ونبيّن الوجه الثانى لنرى أنّ هذا الاعتراض على الوجه الأول تام أو ليس تامّاً.

الوجه الثاني: هو أن يقال أننا نستفيد ـــــــــ كما فى الوجه الأول ـــــــــ كلا الأمرين من القاعده فى الحديث الشريف، نفى الأحكام الضرريه، والتحريم التكليفى، غايه الأمر أنه يفترق عن الوجه الأول أنّه لا يقول أننا نستفيد كلا الأمرين من فقره(لا ضرر) وإنّما نستفيدهما من مجموع الحديث، يعنى من كلتا الفقرتين، فيُستفاد من الفقره الأولى(لا ضرر) نفى الأحكام الضرريه ويُستفاد من فقره (لا ضرار) التحريم التكليفى.

خلاصه الوجه الثانى أنّ نفى الجنس بـــ(لا) النافيه للجنس عندما يُراد به التعبير عن موقف شرعى كما هو كذلك فى هذه الأمثله وغيرها، هذا النفى الداخل على الطبيعه فى مقام التعبير عن موقفٍ شرعى يُستعمل فى معانٍ كثيره وفى مقامات مختلفه، بعض الأحيان يستعمل لإفاده التحريم التكليفى والنهى التكليفى وبعض الأحيان يُستعمل لنفى الحكم المتوهم والمتخيّل، يعنى لنفى حكم لا لإثبات حكم، وهناك فرق بينهما؛ لأنّه مرّه يستفاد منه النهى التكليفى فهذا معناه أنّه أثبت الحكم ولكن الحكم هو النهى، ومرّه يُستفاد منه نفى الحكم المتوهم، لكن هذا كلّه يدخل فى المراد التفهيمى لا ـ فى المراد الاستعمالى، المراد الاستعمالى فى هذه الصيغه (لا) النافيه للجنس هو شىء واحد ولا يتعدد بتعدد هذه المعانى، وإنّما الذى يتعدد بتعدد هذه المعانى هو شىء آخر غير المراد الاستعمالى، مرّه ذاك يكون هو التحريم التكليفى، ومرّه يكون نفى حكم متوهم، ومرّه يكون شيئاً آخراً، هذا الاختلاف فى المعانى المراده جدّاً وتفهيماً من (اللا ـ) النافيه للجنس التى تدخل على الطبيعه لنفيها فى مقام التشريع، تعدد هذه المعانى يرتبط فى الحقيقه بالملابسات التى تقترن بتلك الجمله، كيف نحدد أنّ(لا) النافيه للجنس ـــــــ فرضاً ـــــــ فى (لا ـ رفث ولا ـ فسوق) هى لإفاده التحريم، بينما (لا) الداخله على (لا ضرر) هى لإفاده نفى الحكم الضررى ؟ كيف نحددها مع أنّ المستعمل فيه هو معنىً واحد لا ـ يختلف فيهما ؟ هذا يختلف باختلاف الموضوع واختلاف المناسبات، وعلى ضوء الملابسات التى تقترن بتلك الجمله؛ وحينئذٍ نوع الموضوع ومجموع الملابسات لها دخل فى تحديد ذلك المعنى. هذه الأمور التى لها دخل فى تحديد المعنى المراد بـ(لا ـ) النافيه للجنس فى محل كلامنا ملاحظه مجموع هذه الملابسات تقتضى فى محل الكلام أن نقول أنّ (لا ضرر) فى الفقره الأولى يُراد بها ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) وهو نفى الأحكام الضرريه، وتقتضى هذه الملابسات والقرائن التى تكتنف هذا الكلام فى الفقره الثانيه وهى فقره(لا ضرار) إراده التسبيب إلى نفى الإضرار والضرار، وهذا الثانى يقول يحتوى على تشريعين، الأول هو تحريم الإضرار تحريماً مولوياً تكليفياً، والثانى هو تشريع اتخاذ الوسائل الكفيله بحمايه هذا التحريم وضمانه، هناك وسائل يتخذها الشارع لضمان التحريم، وبالتالى عدم تحقق الإضرار خارجاً من قبيل ما فعله ـــــــ مثلاً ـــــــ فى قضيه سمره بن جُندب من أمره بإزاله عذقه، هذا ضمان ووسيله إجرائيه لضمان عدم تحقق الإضرار خارجاً؛ لأنّ الإضرار ناشئ من وجود عذقٍ له فى بستان الأنصارى، فيقلع هذا العذق كضمان لعدم تحقق الضرار عندما لا يكفى فى عدم تحقق الضرار والإضرار مجرّد التحريم التكليفى كما لم يكفى فى قضيه سمره بن جندب؛ فعندئذٍ تتخذ وسائل إجرائيه لضمان ذلك، ومنها قلع العذق، وفى مسجد ضرار اتُخذت وسائل إجرائيه بأن هُدم المسجد؛ لأنّه ضمان إجرائى لعدم تحقق الضرار، (لا ضرار) يتضمن كلا هذين التشريعين، يعنى تحريم الضرار تحريماً تكليفياً مولوياً وأيضاً اتخاذ وسائل إجرائيه لحمايه هذا التحريم وبالتالى عدم تحقق الضرار فى الخارج.

بالنسبه للفقره الأولى(لا ضرر) ما هو الموجب لأن نقول أنّ الملابسات التى تكتنف الكلام ونوع الموضوع المنفى، هذه الأمور كلّها دخيله إذا لاحظناها تقتضى الالتزام بما قاله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) فى لا ضرر للنكته التى أشرنا إليها وهى أنّ الضرر اسم معنى مصدرى، يُعبّر عن نفس النقص والمنقصه النازله بالإنسان، هذا الضرر واضح أنّ هذا لا يُقدم عليه الإنسان ولا يصدر من الإنسان ولا يضر الإنسان نفسه، فهذا شيء خلاف الطبع، عاده الإنسان لا يضر نفسه، وإنّما يتحمّل هذا الضرر فى حاله واحده، وهى حاله ما إذا ألزمه الشارع بذلك. من هنا يكون نفى الضرر فى مقام التشريع ــــــــ يعنى النفى داخل على الطبيعه ــــــــ يكون ظاهراً فى نفى الحكم المسبب للضرر، ومن هنا تكون جمله(لا ضرر) ظاهره فى نفى الأحكام الضرريه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فى تقريب الوجه الثانى: وقد تقدّم الكلام فى الدرس السابق بالنسبه إلى الفقره الأولى (لا ضرر) .

أما بالنسبه للفقره الثانيه(لا ضرار): يقول الأمر يختلف عن(لا ضرر) فى نوع المنفى، فالمنفى هناك هو معنى اسم مصدرى، بينما المنفى فى المقام هو معنى مصدرى لوحظت فيه النسبه الصدوريه، كالإضرار، ويختلف عنه أيضاً فى الملابسات التى تحيط بالجمله والتى تقدّم أنه ذكر أنّ استفاده أحد المعانى بلحاظ المراد التفهيمى يكون على طِبق هذه الملابسات التى تحيط بالجمله. بالنسبه إلى لا ضرار حيث أنّ المنفى هو المعنى المصدرى الذى يتضمن النسبه الصدوريه، والذى يعنى بالنتيجه صدور الضرر من الشخص وإلحاقه بشخصٍ آخر، فلوحظ فيه الصدور، يعنى أوقع الشخص ضرراً بغيره. والإضرار والضرار بهذا المعنى ليس أمراً مرغوباً عنه، هو يصدر من الإنسان بمقتضى طبعه لعواملٍ ودواعٍ شهويه، أو غضبيه، أو كيديه......الخ. قد يضر الإنسان بغيره بدواعٍ خاصّه من هذا القبيل، فهو أمر يتفق ويحصل وليس أمراً مرغوباً عنه لا يتحمله الإنسان؛ بل يتحمله الإنسان بدواعٍ من هذا القبيل، فهو أمر يصدر من الإنسان ويتحمله؛ وحينئذٍ نفيه خارجاً من قِبل الشارع يكون ظاهراً فى التسبيب إلى عدمه والتصدّى له، يكون ظاهراً فى أنّ الشارع فى مقام التصدّى لعدم هذا الضرر الذى هو إلحاق الضرر بالغير، ومقتضى كون الشارع فى مقام التصدّى للضرار والتسبيب إلى عدمه، مقتضاه هو ثبوت تشريعين، الأول: هو عباره عن تحريم الضرار تكليفاً والنهى عنه تكليفاً؛ لأنّ التحريم يمثّل خطوه أولى فى منع تحقق الشيء خارجاً، كل شيء يريد الشارع عدم تحققه خارجاً، وحيث أنّ الشارع يريد منع تحققه خارجاً ويريد التصدّى له كما ذكر؛ فحينئذٍ لابدّ من تحريمه تكليفاً كخطوه أولى، وثانياً لابدّ من تشريع اتخاذ وسائل إجرائيه ضد تحقق الضرار حتى يمنع تحقق الضرار خارجاً؛ لأنّ التحريم وحده قد لا يكفى لنفى تحقق الضرار كما هو الحال بالنسبه إلى سمُره بن جندب، حيث لم ينفع معه التحريم وحده لكى لا يتحقق الإضرار بالأنصارى، فأنّه بقى مصراً على أن يضر بالأنصارى ولم ينفع معه التحريم، فلابدّ من اتخاذ وسائل إجرائيه أخرى لمنع وقوع الضرار، وقد فعله فى قلع العذق عندما أمر بقلعه ورميه بوجهه، فلا ضرار عندما ينفى الضرار ويكون معنى نفى الضرار كما ذكر هو التسبيب لعدمه، بمعنى أنّ الشارع فى مقام التشريع يتصدّى لعدم وقوع الضرار خارجاً ويجعل ما يكون سبباً لعدمه، هذا يكون ظاهراً فى أنه يشرّع أمرين :

الأمر الأول: يشرع التحريم التكليفى للضرار.

الأمر الثانى: يُشرّع الوسائل الإجرائيه التى تتكفّل منع تحقق الضرار والإضرار فى الخارج؛ لأنّ مجرّد التحريم القانونى وحده، مالم يكن مدعماً بحمايه إجرائيه، لا يوجب انتفاء الطبيعه ولا يصحح نفيها خارجاً.

بناءً على هذا؛ حينئذٍ يكون المستفاد من مجموع الحديث نفى الأحكام الضرريه، وجوب الوضوء الضررى ينتفى، لزوم المعامله الغبنيه أيضاً ينتفى، وأمثال هذه الأمور، والشىء الثانى هو أنّه يُستفاد منه تحريم الإضرار تحريماً تكليفياً مولوياً، والشىء الثالث الذى يُستفاد منه هو تشريع الوسائل الإجرائيه لضمان عدم تحقق الإضرار خارجاً، وفى هذا الباب يدخل قلع النخله فى المثال المذكور فى الروايات.

هذا بشكل مختصر ما يمكن به توضيح الوجه الثانى، ومنه يظهر أنّ الفرق بين الوجه الأول والثانى هو أنّ الوجه الأول يستفيد كلا الأمرين من فقره(لا ضرر) بينما الوجه الثانى يستفيد نفى الأحكام الضرريه من فقره(لا ضرر)، ويستفيد النهى التكليفى من فقره(لا ضرار)، ويستفيد مضافاً إلى ذلك تشريع الوسائل الإجرائيه بالمعنى الذى تقدّم سابقاً.

هذا الوجه الثانى واضح جداً أنه يعتمد على أمورٍ مهمه هى بمثابه الركائز:

الأمر الأوّل: أنّ الضرر معنى اسم مصدرى، وهى ركيزه اساسيه فى الوجه، وإلّا إذا قلنا أنّ الضرر معنى مصدرى؛ حينئذٍ ينهار هذا الوجه، هو يعتمد على افتراض أنّ الضرر اسم معنى مصدرى لا يستبطن ولا يحتوى النسبه الصدوريه، وإلّا إذا كان معنىً مصدرياً يستبطن النسبه الصدوريه؛ حينئذٍ يكون حاله حال الضرار كما قال: أنّ نفى الضرار ظاهر فى التحريم التكليفى والنهى التكليفى، كذلك يكون الضرر إذا كان يستبطن نسبه صدوريه.

الأمر الثانى : أنّ هذا الضرر باسم المعنى المصدرى هو أمر مرغوب عنه لا يصدر من المكلّف ولا يتحمله الإنسان عاده إلا بتحميلٍ من قِبل الشارع، الإنسان لو تُرك وحده من دون أمرٍ شرعى لا يتوضّأ وضوءً ضررياً، لكن الشارع إذا حمّله ذلك، يتحمله.

الأمر الثالث: أنّ نفی الضرر فی هذا الجو الذی ذکرناه یکون ظاهراً فی نفی تسبیب الشارع له بجعل حکمٍ شرعی مؤدیاً إلیه، یعنی الشارع ینفی الحکم الشرعی المسبب لتحقق هذا الضرر.

النتیجه هی: بهذا البیان یثبت الاحتمال الثالث الذی اختاره الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) والمحقق النائینی(قدّس سرّه).

قد یقال: هذا الذی ذُکر مع فرض تمامیته وتمامیه الرکائز التی اعتمد علیها، لنفترض أنّها تامّه ولا مناقشه فیها، یمکن أن یقال: هذا لا ینافی إراده النهی عن الضرر وتحریمه من فقره(لا ضرر). وبعباره أخری: هو لا ینافی الوجه الأول الذی یقول أننا نستفید کلا الأمرین من فقره(لا ضرر)، یعنی من فقره(لا ضرر) یستفید نفی الأحکام الضرریه ویستفید تحریم الضرر تکلیفاً. کما أنّ کون الضرر أمراً مرغوباً عنه لا یتحمّله المکلّف عادةً إلا بتحمیلٍ من الشارع، هذا أیضاً لا ینافی استفاده النهی عن الضرر من فقره(لا ضرر)، کلا الأمرین لا ینافیان ما ذُکر فی الوجه الأول. یعنی لا کون الضرر معنی اسم مصدری ینافی تعلّق النهی به واستفاده النهی من فقره(لا ضرر) ولا کون الضرر أمراً مرغوباً عنه لا یتحمّله المکلّف عادةً إلا بتحمیلٍ من قِبل الشارع، أیضاً ینافی ما ذُکر فی الوجه الأول من استفاده النهی التکلیفی والتحریم التکلیفی من فقره(لا ضرر). قد یُدّعی هذا .

لتوضیح هذه الفکره نقول: أنّه قد یقال: کیف یمکن أن نستفید النهی مع تمامیه الوجه الثانی ؟ أمّا بالنسبه إلی أنّ الضرر معنی اسم مصدری لا یستبطن النسبه الصدوریه، قد یقال: بناءً علی هذا یکون معنی الضرر هو ذات المبدأ، أی نفس المبدأ الذی لا یتضمّن نسبه صدوریه، هو عباره عن النقص النازل بالمتضرر، هذا هو الضرر بالمعنی الاسم المصدری الذی مثّلنا له بالمرض، نفس المرض، أو نفس المنقصه، أو نفس النقص، هذا هو الضرر، هذا المعنی لا یکون قابلاً لأن یُنهی عنه؛ لأنّه لا یستبطن نسبه صدوریه، أی لیس فیه نسبه صدوریه، ما معنی أن یُنهی عن المرض ؟! أو یُنهی عن النقص ؟! قد یقال: أنّ کون الضرر معنی اسم مصدری هو ینافی استفاده النهی عنه من فقره(لا ضرر). هذا من جهه.

من جههٍ أخرى يقال: أنّ كون الضرر أمراً مرغوباً عنه أيضاً يمنع من استفاده النهى عن الضرر من فقره(لا ضرر)، وذلك لأنّ الضرر إذا كان أمراً مرغوباً عنه لا يصدر من المكلّف، ولا يتحمّله المكلّف عادةً إلا بتحميلٍ من قِبل الشارع؛ فحينئذٍ يكفى فى ضمان عدم تحقق هذا الضرر فى الخارج نفى الحكم المؤدى إليه والمسبب له بلا حاجه إلى فرض النهى؛ لأنّ الغرض من النهى هو عدم تحقق المنهى عنه خارجاً، وهذا مضمون فى محل الكلام بمجرّد أن نفترض أنّ الشارع رفع الحكم المؤدى إلى الضرر، فبمجرّد أن يقول للمكلّف(لا ـ يجب عليك الوضوء) هو لا ـ يُقدِم على الوضوء الضررى؛ لأنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يتحمّله المكلّف عادةً إلا ـ بتحميلٍ من قِبل الشارع، فإذا فرضنا أنّه لم يكن هناك تحميلٌ من قِبل الشارع؛ لأنّ الشارع قال له لا يجب عليك الوضوء؛ فحينئذٍ لا ـ يُقدِم عليه، وبهذا يضمن الشارع عدم تحقق المنهى عنه خارجاً، فلا داعى للنهى عنه حينئذٍ؛ لأنّ الغرض من النهى كما يقال هو عدم تحقق المنهى عنه خارجاً، وهذا موجود بمجرّد نفى الحكم الضررى بلا حاجهٍ إلى تحريم الضرر تكليفاً، تحريم الضرر تكليفاً لا يكون أمراً عرفياً مستساغاً؛ لأنه لا يترتب عليه فائده؛ ولذا لا يكون قابلاً للنهى، أو لا يمكن استفاده النهى عن الضرر من قوله لا ضرر لهذه الخصوصيه، فيُمنع من استفاده النهى من لا ضرر لأمرين:

الأمر الأول: كون الضرر معنى اسم مصدرى لا يستبطن النسبه الصدوريه.

الأمر الثانى: لأنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يتحمّله المكلّف عادةً إلا بتحميلٍ من قِبل الشارع، فيكفى فى ضمان عدم تحققه عدم التحميل من قِبل الشارع، يعنى نفى الحكم المؤدى إلى الضرر بلا ـ حاجهٍ إلى النهى عنه وتحريمه تكليفاً، فكأنّه لا يكون قابلاً للنهى، فلا نستفيد النهى التكليفى التحريمى من لا ضرر.

لكن هـذا الأـمر تـام أو غير تـام ؟ بمعنى أنه هـل صـحيح أنّ المعنى الاـسم المصـدرى لاـ يكون قابلاًـ للنهى عنه ؟ أساساً ما هو المقصود بـالنهى عن الضـرر لو قلنـا به كمعنى اسم مصـدرى لا معنى مصـدرى ؟ أساساً لو تصوّرنا تعلّق النهى به، ما معنى النهى عن الضـرر ؟ واضـح أنه ليس المقصود بـالنهى عن الضـرر هو النهى عن نفس النقص الـذى ينزل بالمتضـرر، وإنّما المقصود هو النهى عن الفعل المؤدى إليه، هـذا المرض هناك فعل يؤدى إليه، هـذا النقص الـذى يحصل فى بدن الإنسان، أو فى ماله هناك فعل مؤدٍ إليه، النهى عن الضـرر يُراد به النهى عن الفعل المؤدى إلى الضـرر، وفى مثالنا هو النهى عن الوضوء الضـررى، وهـذا لا مانع من تعلّق النهى به، فليس المقصود بالنهى عن الضـرر هو النهى عن ذات المبـدأ الذى ليس فيه نسـبه صدوريه حتى يقال بأنّ هـذا لاـ معنى للنهى عنه، ليس المقصود بالضـرر إلاّـ النهى عن الفعـل المؤدى إلى الضـرر، فـإذا كان الوضوء مؤدياً إلى الضـرر، فالنهى يكون عن الوضوء، وإذا كان السـفر مؤدياً إلى الضـرر، فالنهى يكون عن السفر.....وهكذا فى سائر الموارد الأخرى، النهى عن الأفعـال المـؤديه إلى الضـرر، هـذا هو المقصود بـالنهى، من يقول باسـتفاده النهى عن الضـرر مقصوده هو النهى عن الوضوء الضـررى، والنهى عن القيـام الضـررى، والنهى عن سائر الأمور التى تؤدى إلى الضـرر نهياً تحريمياً بحيث أنّ المكلّف يحرم عليه الوضوء حرمه تكليفيه وليس فقط لا يجب عليه الوضوء، وإنّما بالإضافه إلى عـدم وجوب الوضوء عليه يحرم عليه أيضاً، فافتراض أنّ (الضـرر) معنى اسم مصـدرى لا يستبطن النسـبه الصدوريه، هذا لا يمنع من تعلّق النهى به بهذا المعنى، ولا يمنع من اسـتفاده النهى من لا ضرر من هذه الجهه.

وأمّا مسأله أنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يتحمّله المكلّف عادةً إلا بتحميلٍ من قِبل الشارع، فهذا كلّه صحيح، لكنّه لا ينافى أنّه فى بعض الأحيان يصدر الضرر من المكلّف، ويُقدِم المكلّف على فعلٍ فيه النقص والضرر، يُقدم على ذلك لدواعٍ كما بيّنّا ذلك فى الدرس السابق، قلنا قد يُقدِم بحكم العاده، أو بتخيّل أنّ هذا أقرب إلى مراد الشارع، بتخيّل أن يصلى بوضوءٍ أفضل من أن يصلى من دون وضوء، أو لأسباب أخرى، فلا مانع من فرض صدور الضرر من المكلّف لدواعٍ متعدده، فالقضيه ليست أنّه بمجرّد ارتفاع التحميل الشرعى والحكم الشرعى المؤدى للضرر لا يقدِم المكلّف على الضرر؛ بل قد يقدِم المكلّف على الضرر استهانه بالضرر، فمجرّد أنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يعنى أنه لا معنى لأن نستفيد تحريم الضرر تكليفاً؛ بل يمكن أن نستفيده بالبيان الذى ذكرناه فى الدرس السابق، أنّ الشارع نفى الضرر، ومعنى نفى الضرر هو نفى تحققه خارجاً، ونحن حافظنا على المدلول الاستعمالى للجمله والذى هو نفى وجود الضرر حقيقه، لكن الداعى هو ما ذُكر هناك وما ذُكر هنا، فالداعى يختلف، وإلاّ نحن حافظنا على هذا المدلول الاستعمالى، هذا المدلول الاستعمالى، يعنى الشارع عندما يكون فى مقام التشريع بلسان نفى الضرر خارجاً يُفهم منه أنّ الشارع لا ـ يريد تحقق الضرر على الأقل فى ما يرتبط به خارجاً، فى ما يرتبط به هو لا يريد تحقق الضرر خارجاً، إذا لم يكن يريد تحقق الضرر خارجاً فى ما يرتبط به، فلابدّ من تحريم الضرر تكليفاً؛ لأنّه قلنا أنّه قد لا يكفى مجرّد نفى الحكم الضررى فى منع تحقق الضرر خارجاً، قد يصدر بعض الأحيان من المكلّف هذا الضرر، فإذا كان الشارع يريد عدم تحققه خارجاً كما هو مقتضى لسان نفيه خارجاً، فهذا يقتضى أن يضمّ إلى نفى الأحكام الضرريه النهى وتحريم الضرر، وبذلك هو من ناحيته كشارع ضمِن عدم تحقق الضرر، ووضع كل الوسائل المؤديه إلى عدم تحقق الضرر، فإذا أمكن أن نستفيد النهى كما فى الوجه الأول، نستفاد النهى، بالضبط كما قال صاحب الوجه الثانى فى فقره(لا ضرار)، قال بنص العباره: (مجرّد التحريم القانونى للضرار ما لم يكن مدعماً بالحمايه الإجرائيه لا يستوجب انتفاء الطبيعه، ولا تصحيح نفيها خارجاً)؛ لأنّ انتفاء الطبيعه لقوله لا ضرار، وتصحيح نفيها خارجاً يتوقف على اتخاذ كل الإجراءات من قِبل الشارع لعدم تحقق الضرار فى الخارج، فاستفاد التحريم التكليفى فى ضرار، واستفاد تشريع إجراءات لحمايه عدم تحقق الضرار فى الخارج؛ لأنّ الشارع نفى الضرار، وتصحيح نفى الضرار خارجاً يتوقف على رفع ما يوجب تحقق الضرار فى الخارج من قبل الشارع، وفى محل كلامنا أيضاً نقول هذا، الضرر معنى اسم مصدرى، هذا صحيح، وصحيح أيضاً أنه أمر مرغوب عنه ولا يكاد يصدر من المكلّف إلا بتحميلٍ من قِبل الشارع، لكن هذا لا ينافى صدوره أحياناً لدواعٍ مختلفه، فالشارع لكى يضمن عدم تحقق الضرر فى الخارج لابدّ أن يحرّمه لا فقط أن يكتفى بنفى الأحكام الضرريه، ويقول للمكلّف لا يجب عليك الغُسل الضررى، فهو قد يأتى بالغُسل الضررى، وهذا معنى لا نستطيع أن ننفيه لمجرّد أنّ الضرر أمر مرغوب عنه، فلا مسأله أنّ الضرر معنى اسم مصدرى يمنع من هذه الاستفاده، ولا مسأله أنّ الضرر أمر مرغوب عنه يمنع من استفاده النهى التحريمى عن الضرر ويكون المقصود من تحريم الضرر عند صاحب الوجه الأول هو تحريم الفعل المؤدى إلى الضرر، وفى المثال المتقدّم يكون الغُسل الضررى حراماً، إضافه إلى رفع وجوب الغُسل.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

فی الدرس السابق ذکرنا أنّ مفاد (لا ضرر) إذا فرضنا أنه کان هو بیان عدم تحقق الضرر خارجاً مع کون المقصود الأصلی هو بیان عدم تحقق أحد أجزاء علّته، أو بعبارهٍ أخری: یکون المقصود الأصلی هو بیان تصدّی الشارع إلی لازم عدم تحقق الضرر خارجاً الذی هو نفی الحکم الضرری من جهه، وإیجاد المانع من الضرر الذی هو عباره عن وتحریم الضرر، إذا فرضنا هذا حینئذٍ یکون مقتضی إطلاق النفی (لا ضرر) هو ثبوت کلا هذین الّلازمین(نفی المقتضی، وإیجاد المانع) ولا یلزم من ذلک استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی، هذا لا یتوهّم فی المقام؛ لأنّ المفروض أنّ المراد الاستعمالی واحد لم یتغیّر، استعملنا الجمله الترکیبیه(لا ضرر) فی معنی واحد وهو نفی الضرر حقیقه وخارجاً، لکن المقصود الأصلی لذلک یختلف، ولا مشکله فی أن یتعدد ولا یلزم من ذلک استعمال اللفظ فی أکثر من معنی.

یتبیّن مما تقدّم أنّ النکته التی اعتمد علیها صاحب الوجه الثانی لمنع استفاده النهی من فقره(لا ضرر)، هو یقول أنّ مفاد (لا ضرر) هو فقط ما یقوله المحقق النائینی(قدّس سرّه) وهو نفی الأحکام الضرریه ولا یستفاد منها المنع من الضرر وتحریمه.

أقول: إنّ النکته التی اعتمد علیها لمنع استفاده النهی عن الضرر من فقره(لا ضرر) هی کون الضرر ـــــــــ الذی هو معنی اسم مصدری ـــــــــ أمراً مرغوباً عنه لا یتحمله المکلف إلّا بتحمیلٍ من الشارع؛ ولذا قال: أنّ نفی الضرر فی مقام التشریع یکون ضاهراً فی نفی التحمیل، أی یکون ظاهراً فی نفی الحکم المسبب للضرر.

ص: ۶۹۲

وأمّا مسأله أنّ الضرر لا یحتوی ولا یتضمّن نسبه صدوریه، الظاهر أنّ هذا لیس دخیلاً فی المنع من استفاده تحریم الضرر من فقره(لا ضرر)، وإنما المانع هو أنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا یصدر من المکلف إلا بتحمیلٍ من الشارع، وإلا لو کانت النکته التی یعتمد علیها لنفی استفاده التحریم والنهی من فقره(لا ضرر) هی أنّ الضرر معنی اسم مصدری لا یستبطن النسبه الصدوریه؛ حینئذٍ لا داعی للترکیز علی أنّ الضرر أمر مرغوب عنه؛ بل لا داعی لذکره؛ لأنه علی کل حال الضرر المعنی الاسم المصدری لا یستبطن نسبه صدوریه وهو یأبی من النهی عنه، ویمنع من تعلّق النهی به، وکما ذکرنا فی الدرس السابق لا معنی لأن یُنهی عن المرض، الضرر کمعنی اسم مصدری یُراد به المنقصه التی تحل بالمتضرر، مثل المرض ینزل بالمتضرر، لا معنی للنهی عن المرض، إذا کان هذا هو المانع؛ فحینئذٍ لا داعی لذکر أنّه أمر مرغوب عنه، سواء کان أمراً مرغوباً عنه، أو کان مرغوباً فیه، علی کل حال هو لا یقبل النهی؛ لأنه لا یستبطن النسبه الصدوریه، هناک فرقٌ بین الإضرار، وبین الضرر کمعنی اسم مصدری، ذاک یستبطن نسبه صدوریه، ویُعقل تعلّق النهی به، بینما هذا لا یستبطن النسبه الصدوریه ولا یُعقل تعلق النهی به، لو کان هذا هو المانع، لا داعی للترکیز علی نکته أنه أمر مرغوب عنه؛ لأنه سواء کان مرغوباً عنه، أو کان مرغوباً فیه، علی کل حال هو لا یستبطن نسبه صدوریه، وهذا یمنع من استفاده النهی من الفقره.

ما أريـد قوله هو : أنّ النكته التى يعتمد عليها هى كون الضـرر مرغوب عنه لا يتحمّله المكلف إلا بتحميلٍ من الشارع، وقد تقدّم فى الـدرس السابق أنّ هـذه النكته لا تمنع من اسـتفاده النهى من فقره(لا ضـرر)، مضافاً إلى ذلك كون الضـرر لا يسـتبطن نسـبه صـدوريه لاـ تصـلح للمنع من اسـتفاده النهى عن الضـرر من فقره(لا ضـرر)؛ وذلك لما قلناه فى الـدرس السابق من أنّ المقصود بالنهى عن الضـرر المسـتفاد من فقره(لا ضـرر) ـــــــــ لو اسـتفدناها ـــــــــ النهى ليس عن الضرر، النهى ليس عن هذا المعنى الاسم المصدرى، وإنما النهى عن ما يؤدى إليه، وهذا واضح والقضـيه عرفيه، كما هو الحال فى النواهى التى تتعلق ببعض المعانى المجرّده، المقصود بها هو النهى عن ما يؤدى إلى ذلك الشىء. فرضاً القتل بالمعنى الاسم المصدرى، يعنى المقصود هو النهى عن ما يؤدى إلى ذلك، فليس المقصود بالنهى عن الضـرر، لو اسـتفدناه، النهى عن الضرر بما هو معنى اسم مصدرى حتى يقال أنّ هذا لا يستبطن نسبه صدوريه ولا معنى للنهى عنه، وإنّما المقصود هو النهى عن الفعل الذى يؤدى إليه، فليس فيه مشكله ولاـ يصـلح أن يكون مانعاً فى الحقيقه. النكته التى ذكرها هى أنّ هـذا أمرٌ مرغوبٌ عنه، وإذا كان أمراً مرغوباً عنه؛ حينئـذٍ تكون هـذه النكته موجبه للمنع من اسـتفاده النهى عن الضـرر من فقره(لا ضـرر)، لكن أيضاً تقدم سابقاً، وقلنا أكثر من مره أنّ هذا وإن كان صـحيحاً، الضرر أمر مرغوب عنه بلا إشكال، والمقصود بالضرر هو إضرار الفرد بنفسه، فالضرر، أو المنقصه، أو المرض أمر مرغوب عنه، لكن لاـ مـانع من افتراض أنّه فى بعض الأحيان قـد يُقـدم المكلف على الضـرر لـدواعٍ مختلفه ذكرناها فى الـدرس السابق، وهذا أمر موجود وواقع فى الخارج ونلاحظه خارجاً، لا يكفى فى نفى الضـرر خارجاً مجرّد نفى الحكم الموجب للضرر؛ لأنّ المكلّف إذا قلت له لا يجب عليك الغسل الضـررى، قـد يغتسل ويتحمل الضـرر لدواعٍ خاصه، فإذا كان كذلك؛ حينئذٍ هذا فى حـد نفسه يسـتوجب تشـريع ما يمنع من تحقق الضـرر وهو الحرمه، مضافاً إلى نفى الحكم الضـررى، ولا يُكتفى بنفى الحكم الضررى؛ بل لابدّ أن يُضم إلى ذلك تحريم الضرر تكليفاً.

نفس هـذا البيان الذى قلناه استخدمه صاحب الوجه الثانى، لكن فى فقره (لا ضـرار)، فى فقره(لا ضـرار) ذكر أنّ (لا ضـرار) هى نفىٌ للضـرار خارجاً من قِبلِ الشارع، وقال: أنّ هذا ظاهر فى التسبيب الشرعى إلى عدمه والتصدّى من قِبلِ الشارع إلى عدم تحقق الضرار فى الخارج، وهذا يقتضى وجود تشريعين:

التشريع الأول: تحريم الضرار تكليفاً.

التشريع الثانى: اتخاذ وسائل إجرائيه ضد تحقق الضرار، من قبيل قلع نخله سمره بن جندب؛ لأنّ مجرّد التحريم القانونى من دون اتخاذ الوسائل الإجرائيه لا يستوجب انتفاء الطبيعه ولا يصحح نفيها خارجاً، فكأنه كل ما يستوجب انتفاء الطبيعه ويصحح نفيها خارجاً، لابدّ منه فى مقام التشريع.

نافس هذا الكلام نستطيع أن نطبّقه فى محل الكلام، فنقول: فى محل الكلام نفى الحكم الضررى لا يكفى لمنع تحقق الضرر فى الخارج، منع تحقق الضـرر فى الخـارج، وتصحيح النفى يتوقف على أن يُضم إلى نفى الحكم الضـررى تحريم الضـرر حتى لا يتحقق الضـرر فى الخـارج، على الأقـل من جانب الشارع، والشارع من جانبه أعمل ما فى وسعه لكى يمنع من تحقق الضـرر فى الخـارج، فنفى الحكم الضـررى وحرّم الضـرر، وبهـذا من نـاحيته هو ضـمن عـدم تحقق الضـرر فى الخـارج. أمّا إذا اكتفى بنفى الحكم الضررى، هذا لا يكون كافياً لمنع تحقق الطبيعه فى الخارج وتصحيح نفيها فى حديث (لا ضرر ولا ضرار).

مـن هنـا يظهر عـدم تمـاميه مـا يقـال مـن أنّه بنـاءً على تفسير الحـديث بنفى الحكم الضـررى، يعنى التزمنـا بمـا يقـوله المحقق النـائينى(قدّس سرّه). لاـ يـدل الحـديث على تحريم الضـرر والإضـرار بالنفس، باعتبار أنّ جواز الإضـرار بالنفس لا يُعتبر حكماً ضرريـاً؛ لأـنّه حكم غير اقتضـائى، فـالجواز والإبـاحه هى أحكـام غير اقتضائيه، الوجوب والتحريم هى أحكام اقتضائيه، فالمكلّف أمام الجواز والإباحه لا يكون مكتوف اليـد وليس بوسعه إلاّ تحمّل الضـرر، كلا هو ليس هكـذا أمام الجواز، بينما أمام الوجوب يكون المكلّف مكتوف اليد، ليس بوسعه إلا تحمّل الضرر إذا وجب، لكن عندما يقال له يجوز لك الإضرار بالغير، وهناك فرق بين أن يقال للمكلّف يجب عليك الإضـرار بالغير، هذا تحميل للمكلف، وهو يقف مكتوف اليد أمامه ليس بوسـعه إلا أن يقدم على هذا العمل، بينما جواز الإضـرار لا يعتبر حكماً ضـررياً؛ ولذا لو وقع الإضـرار فى الخارج لا يستند هذا الإضـرار إلى الجواز، يعنى إلى الحكم الشـرعى، وإنّمـا يستند إلى إراده المكلّف واختياره؛ لأنّ الجواز لا اقتضائى، لا يقول للمكلف أفعل هـذا الفعل حتى يكون الحكم مسـنداً إلى الحكم الشرعى، فيقال أنّ هذا الحكم الشرعى ضررى، فيُنفى بلا ضرر، لكن الجواز والإباحه ليس هـذا شأنهما؛ لـذا لو صدر الفعل، أى الإضـرار من المكلف، فجواز الإضـرار لا يتحمّل المسئوليه، بمعنى أنّ الضـرر المتحقق فى الخـارج لاـ يُسـند إلى الحكم الشـرعى، وإنّما يُسند إلى إراده المكلف واختياره؛ فلـذا لا يعتبر الحكم وهو جواز الإضـرار حكماً ضرريـاً، فإذا لم يكن حكماً ضـرريـاً، فلا نستطيع أن ننفيه بلا ضـرر، إذا اسـتطعنا أن ننفيه بلا ضـرر يثبت حرمه الإضرار؛ لأننا نفينا جواز الإضـرار فتثبت حرمه الإضـرار، لكن يقول لا نستطيع أن ننفى جواز الإضرار؛ لأنّه لا يعتبر حكماً ضررياً حتى يُنفى بلا ضرر بناءً على أنّ مفادها نفى الحكم الضـررى. نعم، وجوب الإضـرار حكم ضـررى، لكن جواز الإضرار ليس حكماً ضررياً، ولو اضرّ المكلّف الغير لا يسـند هـذا الإضـرار إلى الحكم الشرعى، وإنّما يسـند إلى إراده المكلّف واختياره؛ ولذا لا يكون الجواز حكماً ضررياً، فإذا لم يكن حكماً ضـررياً، فلا يمكن إثبات حرمه الإضـرار بالنفس تمسّكاً بلا ضرر بناءً على أنّ مفادها هو نفى الحكم الضـررى؛ لأنّ جواز الإضـرار بالنفس ليس حكماً ضـررياً، بخلاف الإضـرار بالغير، يمكن أن نلتزم بتحريم الإضـرار بالغير استناداً

إلى لا ضـرر بناءً على مبنى المحقق النائينى(قـدّس سـرّه)؛ لأنّ إضـرار الغير غير إضـرار النفس، جواز الإضـرار بالغير يعنى اسـتناد الضـرر فيما لو اسـتند المضار إلى هذا الجواز، الضـرر سوف يسـتند إلى الحكم الشـرعى لا إلى إراده المكلف واختياره؛ لأنّه فى هـذه الحاله، الطرف الآخر الـذى نزل به الضـرر ليس أمامه إلا التسـليم أمام الضـرر النازل به؛ فحينئذٍ ليس لديه إراده واختيار فى دفع هـذا الضـرر؛ لأنّ الغير أضـر به، فينزل به الضـرر، إذا اسـتند المضار ــــــــــ فرضاً ــــــــــ إلى جواز الإضـرار بالغير؛ حينئذٍ يكون الإضـرار الحاصل مسـتنداً إلى نفس الجواز، فيكون الجواز حكماً ضررياً، فيمكن نفيه بحديث لا ضرر بناءً على هذا المعنى.

ص: ۶۹۴

أقول: هـذا الكلام، وهو عـدم إمكان إثبات حرمه الإضـرار بالنفس ـــــــــــ التى عبّرنا عنها بحرمه الضـرر ـــــــــــ بناءً على المسـلك الثالث الذى هو أنّ مفاد الحديث نفى الأحكام الضرريه، هنا لا يمكننا أن نثبت تحريم الإضرار بالنفس؛ لأنّ جواز الإضـرار بالنفس ليس حكماً ضررياً، فلا يمكن نفيه لإثبات التحريم. هذا الكلام يظهر ما فيه مما تقدم، فى ما تقدم ليس المدّعى إثبات تحريم الإضـرار بالنفس بمبنى المحقق النائينى(قدّس سرّه). يعنى لا نريد أن نطبق ما استفاده المحقق النائينى(قدّس سرّه) وهو نفى الأحكام الضـرريه، نطبّقها على جواز الضـرر والإضرار بالنفس حتى يقال أنّ جواز الإضرار بالنفس ليس حكماً ضررياً، فلا يمكن تطبيق ذلك عليها لإثبات التحريم، هذا الإشـكال لا يرد على ما تقدّم، ما تقدّم يقول أنّه يستفاد من حديث نفى الضرر أمران لازمان لنفى الضـرر فى الخارج، أحـدهما نفى الأحكام الضـرريه. والآخر تحريم الضـرر هو تحريم الإضـرار بالنفس لا أنّ تحريم الإضرار بالنفس هو تطبيق للأمر الأول، لا يقول هذا، وإنّما يقول هما أمران يستفادان من الحديث، باعتبار النكته المتقدّمه وهى أنّ نفى الضـرر خارجاً وعدم تحققه خارجاً، وتصحيح النفى يتوقف على كلا الأمرين ولا يكفى فيه نفى الأحكام الضرريه؛ بـل نفى الأحكـام الضـرريه وتحريم الضـرر وتحريم الإضـرار بـالنفس، ليس من بـاب تطبيق الأـمر الأـول على محل الكلام لينتج تحريم الضـرر وتحريم الإضرار بالنفس، ليس من هذا الباب حتى يرِد هذا الإشكال الذى هو أنّ جواز الإضرار بالنفس لا اقتضاء، فلاـ يكون الحكم ضـررياً، ولو تحقق الضـرر فى الخارج لا يسـند إلى الجواز، وإنّما يُسـند إلى إراده المكلف واختياره، لا يجرى هـذا الكلام، وإنّما يجرى هـذا الكلام لو أردنا إثبات حرمه الإضـرار بالنفس كتطبيق لما يقوله المحقق النائينى(قدّس سرّه)، فإذا قلنـا أنه تطبيق للأـمر الأول؛ حينئـذٍ يرِد هـذا الإشـكال، لكن المـدّعى فى المقام ليس هـذا، المـدّعى أنّ نفى الضـرر فى الخارج، تصحيح النفى يتوقف على أنّ الشارع يشرّع كل الأمور التى تضمن له من ناحيته على الأقل، عدم تحقق الضرر فى الخارج، وهذا يستدعى أمرين، الأول هو نفى الأحكام الضرريه، والثانى هو تحريم الضرر؛ حينئذٍ لا يرِد الإشكال السابق.

نعم، ما ذُكر يمكن تطبيقه على نفى الضرار بأن يقال: إذا أردنا إثبات تحريم الضرار يمكن تطبيق المعنى الذى يستفيده المحقق النائينى(قدّس سرّه) عليه لإثبات تحريم الضرار؛ لأنّ الضرار يعنى إنزال الضرر بالغير وتحميل الضرر للغير وفى هذه الحاله لا يستند الضرر إلى إراده المكلّف واختياره، الذى نزل به الضرر يكون مسلوب الإراده، فى الحاله الأولى الذى نزل به الضرر هو مختار، فيستند الضرر إليه لا إلى الجواز الشرعى، بينما فى الحاله الثانيه الذى نزل به الضرر أضرّه الغير، أنزل الغير به الضرر، فلا يستند الضرر إلى إراده المكلف واختياره، وإنّما يستند إلى الحكم الشرعى، يعنى إلى الجواز الشرعى، ومن هنا إذا فرضنا أنّ المضار اعتمد على هذا الجواز، فى هذه الحاله يكون الضرر مستنداً إلى هذا الجواز الشرعى، فيكون هذا الجواز حكماً ضررياً، فيمكن تطبيق هذه الفكره عليه ويُنفى الجواز باعتباره حكماً ضررياً، فيثبت حينئذٍ تحريم الإضرار استناداً إلى هذه الفكره، وهى أنّه لا داعى لأن نستفيد كلا الأمرين نفى الحكم الضررى والتحريم؛ بل يكفى نفى الحكم الضررى وحده لإثبات تحريم الإضرار، لكنّه لا يكفى لإثبات تحريم الضرر بناءً على هذا الكلام.

ومن هنا يظهر أنّ إثبات تحريم الإضرار بالغير يكفى فيه استفاده نفى الحكم المسبب للضرر شرعاً من لا ضرر ولا يتوقف على وجود فقره(لا ضرار) فحتى لو فرضنا عدم وجود فقره(لا ضرار)، استفدنا من (لا ضرر) ما يقوله المحقق النائينى(قدّس سرّه) نفى الحكم الضررى، نستطيع أن نستفيد منها تحريم الضرار بناءً على هذا الكلام؛ لأنّ جواز الضرار يعنى جواز إنزال الضرر بالغير حكم ضررى، فأنّ الضرر إذا حصل يستند إلى الجواز الإضرار بالغير، فيكون حكماً ضررياً، فينفى بلا ضرر، ويثبت مكانه تحريم الضرار وتحريم الإضرار بالغير، فيمكن إثبات تحريم الضرار وتحريم الإضرار بالغير بفقره(لا ضرر) بناءً على ما يقوله المحقق النائينى(قدّس سرّه)، ولعلّه لذلك كان التركيز فى كلمات الأعلام على فقره(لا ضرر)؛ لأنه يُستفاد من فقره(لا ضرر) نفى الأحكام الشرعيه المسببه للضرر كما يقول المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وبتطبيق هذا المفاد على جواز الإضرار بالغير يمكن إثبات تحريم الإضرار بالغير، فكل منهما، يعنى تحريم الإضرار بالغير ونفى الأحكام الضرريه يمكن إثباتهما بفقره(لا ضرر)، والثانى متفرّع على الأول، يعنى تحريم الإضرار بالغير هو تطبيق لفكره نفى الأحكام الضرريه، فيثبت حرمه الإضرار بالغير. وبناءً على هذا قد يقال: لا يستفاد من (لا ضرار) المذكوره فى الحديث شىء لا يُستفاد من (لا ضرر)؛ لأنه قد يقال أننا لا نستفيد من (لا ضرار) إلا تحريم الضرار ، وهذا يمكن أن يُستفاد من (لا ضرر) بتطبيق نفى الأحكام الضرريه على جواز الإضرار بالغير لنفى الجواز وإثبات التحريم، ولعلّه أيضاً لذلك حملوها على التأكيد، يعنى لا يُستفاد منها شيئاً أكثر مما يمكن أن يُستفاد من فقره(لا ضرر). مضافاً إلى نفى الأحكام الضرريه وحرمه الإضرار بالغير كتطبيق لنفى الأحكام الضرريه صاحب الوجه الأول يستفيد شيئاً آخراً وهو حرمه الضرر يعنى حرمه الإضرار بالنفس وليس فقط حرمه الإضرار بالغير، باعتبار النكته السابقه، وهى أنّ تصحيح النفى ونفى الضرر فى الخارج يتوقف على نفى الأحكام الضرريه وتحريم الضرر ولا يكفى فى نفيه خارجاً وتصحيح هذا النفى مجرّد نفى الأحكام الضرريه لكى يضمن عدم تحقق الضرر فى الخارج؛ بل لابدّ من أن يضم إليه تحريم الضرر، يعنى تحريم الإضرار بالنفس، هذا الكلام إذا تمّ سوف ينتج أنّ لا ضرر يُستفاد منها كل هذه الأحكام، فيستفاد منها نفى الأحكام الضرريه، ويستفاد منها حرمه الإضرار بالنفس، ويُستفاد منها حرمه الإضرار بالغير، غايه الأمر أنّ حرمه الإضرار بالنفس تستفاد من (لا ضرر) فى عرض استفاده نفى الأحكام الضرريه، بينما تحريم الإضرار بالغير يستفاد كتطبيق لنفى الأحكام الضرريه؛ وحينئذٍ لا داعى لكلمه (لا ضرار) ويمكن الاستغناء عنها ولا نستفيد منها فائده جديده. هل هذا الكلام تام أو لا ؟ يأتى التعليق عليه فى الدرس القادم إن شاء الله تعالى.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

.......يختلف عن ذاك، باعتبار أنّ اصحاب ذاك الرأى يرون أنّ الحديث ناظر إلى عالم التشريع والتقنين، ومفاده مباشره هو نفى الحكم الشرعى المسبب للضرر، والوجه فيه هو التقريبات السابقه التى تقدّمت، ومنها: ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) من أنّ المراد بالضرر هو منشأ الضرر وسببه الذى هو الحكم الشرعى، فلا ضرر تعنى لا حكم يوجب الضرر، فالمنفى هو الحكم الشرعى المسبب للضرر، فيكون الحديث ناظراً إلى عالم التشريع وينفى الحكم المسبب للضرر بأحد الوجوه المتقدّمه لتقريبات هذا القول، وواحد منها يقول بأنّ هناك نوعاً من التجوّز فى استعمال الضرر، ويُراد من الضرر الحكم، أو ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) من وجود علاقه سببيه ومسببيه توليديه، ويكون المراد من الضرر المنفى هو الحكم الضررى، فى حين أنّ هذا الوجه يفترض أنّ الحديث ليس ناظراً إلى عالم التشريع، وإنما ناظر الى العالم الخارجى، وينفى الضرر الحقيقى بوجوده الخارجى، يعنى أنّ مفاده هو نفى الضرر الخارجى، غايه الأمر هو لا ـ ينفى الضرر الخارجى على إطلاقه، وإنما ينفى الضرر الخارجى الناشئ من جانب الشارع، ولازم نفى الضرر الخارجى المقيد بأن يكون ناشئاً من الشريعه، لازمه هو نفى الحكم المسبب للضرر، وإلّا إذا لم يُنفَ الحكم المسبب للضرر لكان الضرر الخارجى الناشئ من الشريعه متحققاً فى الخارج، وهذا كذبٌ بحسب الفرض وخلاف الواقع.

فإذن: كلٌّ من الرأيين يتفقان فى استفاده نفى الأحكام الضرريه، ويفترقان فى أنّ رأى المحقق النائينى(قدّس سرّه) يرى أنّ هذا هو المدلول المباشر للحديث، نفى الأحكام الضرريه هو مفاد لا ضرر، فيستفيده مباشره من الحديث، بينما هذا الرأى الآخر فيقول: أنّ مفاد الحديث هو نفى الضرر الخارجى الناشئ من الشريعه. نعم، لازم هذا النفى هو نفى الأحكام الضرريه وإلّا إذا لم تنتف الأحكام الضرريه، لكان الضرر الخارجى الناشئ من الشريعه متحققاً، وهذا خلاف الحديث، فالحديث على الرأى الثانى وإن كان دالاً على نفى الأحكام الضرريه، لكنّ ذلك ليس هو مفاد الحديث؛ بل هو لازم مفاد الحديث.

ص: ۶۹۷

استُدل على هذا الرأى بما حاصله: أنّ فقره (لا ضرر) لو خُلّيت ونفسها لكان فيها عدّه ظهورات، وهذه الظهورات العديده إذا أردنا التحفظ عليها جميعاً، يعنى نؤمن بكل هذه الظهورات الآتيه، وهذا غير ممكن أصلاً؛ لأنّه يلزم منه أن ننفى وجود كل ضرر فى الخارج، وهذا كذب وخلاف الواقع، إذا أردنا التحفظ على كل هذه الظهورات، يذكر سبعه ظهورات فى لا ضرر :

الظهور الأوّل: هو ظهور أنّ لا ـ النافيه لا ناهيه، وهذا ظهور ثابت، الأصل فى(لا) أن تكون نافيه لا أن تكون ناهيه، وهذا عندما تدخل على اسم الجنس لا عندما تدخل على الفعل، فإذن(لا) فى الحديث لها ظهور فى أنها نافيه وليس ناهيه.

الظهور الثانى: هو ظهور الكلام فى عدم تقدير شيءٍ يكون هو المنفى، ظاهر الكلام أنّ المنفى هو ما ذُكر فيه وهو(الضرر) أمّا أن نقدّر شيئاً محذوفاً يكون هو المنفى، وهو الحكم الضررى، فهذا خلاف الظاهر، الظهور الأولى للكلام أنّ المنفى هو نفس ما

دخلت علیه(لا النافیه) الذی هو الضرر نفسه.

الظهور الثالث: لا تجوّز فی کلمه الضـرر، یعنی أنّ الضـرر استُعمل فی معناه الحقیقی، افتراض أنّ کلمه الضرر استُعملت فی معنی آخر لیس هو معناها الحقیقی، هـذا خلاف الظهور. إذن: الروایه فیها ظهور فی أنّ کلمه الضـرار یُراد بها معناها الحقیقی، وکلمه الضرر یُراد بها معناها الحقیقی الذی هو الضرر لا أن یُراد بها من باب التجوّز الحکم الضرری، فیقال أنّ الضرر استُعمل مجازاً فی الحکم الضـرری، فیکون الحکم الضـرری هو المنفی، وهذا خلاف الظاهر، فالظاهر هو أنّ المراد بالضرر هو الضرر، ولم تُستعمل کلمه الضرر فی غیر معناه الحقیقی ، وافتراض أنّه استُعمل فی غیر معناه الحقیقی یحتاج إلی قرینه، فیکون مخالفاً للظهور.

ص: ۶۹۸

الظهور الرابع: هو عدم وجود عنايه فى هذا الحديث، فافتراض وجود عنايه يحتاج إلى قرينه، وإلا فهو خلاف الظهور، من قبيل أن يراد من نفى الضرر نفى حكمه بعنايه من العنايات التى ذُكرت لتوجيه كلام صاحب الكفايه(قدّس سرّه) عندما افترض أنّ النفى نفى للحكم، لكن بلسان نفى الموضوع، تُبذل هنا عنايات لكون المراد هنا هو نفى الحكم، لكن بلسان نفى الموضوع، بأن يكون الحكم لازماً من لوازم الموضوع؛ فحينئذٍ ينفى الحكم لكن بلسان نفى موضوعه، هذه العنايه وغيرها من العنايات المتقدمه لتوجيه كلام صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، كلّها عنايات مخالفه للظهور، فإذن: يوجد ظهور للحديث الشريف فى عدم وجود عنايه مبذوله لتصحيح هذه الأشياء.

الظهور الخامس: ظهور فى أنّ المنفى فى (لا ـ ضرر) هو الوجود الحقيقى للضرر وليس الوجود الغير حقيقى للضرر الذى هو الوجود التشريعى، فى عالم التشريع الضرر لا ـ وجود له حقيقه، فالمنفى هو الوجود الحقيقى للضرر وليس الوجود التشريعى للضرر، فى عالم التشريع لا وجود للضرر، يعنى أنّه لم يقع موضوعاً لحكم، كلا، الظاهر أنّ المنفى هو الوجود الحقيقى للضرر.

الظهور السادس: أنّ الضرر فى الحديث الشريف ظاهر فى أنّه مأخوذ على نحو الموضوعيه لا ـ على نحو الطريقيه، المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى مقام تقريب ما اختاره وفاقاً للشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) يقول هذا الظهور ينفى الاحتمال الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)؛ وذلك لأنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) جعل الضرر عنواناً للحكم، باعتبار أنّ بينهما علاقه السببيه والمسببيه ويقول أنّ الحكم سبب توليدى للضرر، وفى الأسباب والمسببات التوليديه لا مشكله فى أن يُطلق المسبب التوليدى على سببه التوليدى، فيقال لإبقاء الشىء فى النار أنّه إحراق، مع أنّ الإبقاء هو سببٌ للإحراق، والإحراق مسببٌ عن الإلقاء، لكن بهذه العلاقه صح إطلاق المسبب على السبب، فيقال للإلقاء فى النار أنه إحراق، طبّقها على محل الكلام وقال أنّ الحكم سبب توليدى للضرر، والضرر مسبب توليدى للحكم، فيقول هذا يصحح إطلاق الضرر على الحكم، فعندما يقول لا ضرر، يكون المقصود هو(لا حكم يسبب الضرر).

فى المقام السيد (قدّس سرّه) يقول: أنّ هـذا أيضاً مخالف للظهور، هذا الكلام لو صح، وآمنا أنّ العلاقه علاقه سببيه ومسببيه، الإلقاء والإحراق واضح، فإلقاء الشىء فى النار هو سبب توليدى للإحراق، هذا كلّه صحيح، لكن هذا لا يعنى أنّ مفهوم الإحراق سيكون لـه فردان، فرد حقيقى الـذى هـو الإحراق الحقيقى الخارجى، وفرد آخر وهـو الإلقاء فى النار، بحيث يكون لمفهوم الإحراق فردان، ويكون استعماله فى كل واحدٍ منهما من باب استعمال المطلق فى أحد أفراده، يقول هذا لا يستوجب هذا، وإنّما المقصود أنّ هذه العلاقه السببيه والمسببيه التوليديه الموجوده بينهما تصحح فقط أن يطلق المسبب على السبب، تصحح فقط أن يُطلق الإحراق على الإلقاء، لكنن هـذا لا ينافى أن نقول عند عدم وجود قرينه إذا استُعمل المسبب فى جملهٍ، هنا لا نستطيع أن نحمله على السبب، حمل الإحراق إذا استعمل فى جملهٍ على الإلقاء يحتاج إلى قرينه حتى فى المسببات التوليديه. نعم، يصح إطلاقه عليه بقرينه، لكن عند عدم وجود قرينه واستعمل لفظ الإحراق، وقال _______ مثلًا _______ كان الإحراق شديداً، لا يُفهم منه أنّ المقصود به هو الإلقاء، وإنّما يُراد الإحراق بمعناه الحقيقى. هكذا فى محل الكلام إذا آمنا بهذا، فى محل الكلام هذا الكلام يصحح إطلاق الضرر على الحكم، لكن عندما تكون هناك قرينه، فيصح إطلاق الضرر على الحكم، هما مفهومان مختلفان، لكن لمّا كانت بينهما علاقه السببيه والمسببيه، هذه العلاقه هى التى توجب صحّه استعمال المسبب فى السبب، لكن عندما يُستعمل الضرر من دون وجود قرينه، فالظهور الأولى له هو أنّه مأخوذ على نحو الموضوعيه لا أنّه هو عنوان كما يقول للحكم بحيث يكون المنفى هو الحكم الضررى؛ بل نفس الضرر، وهذا هو مقصوده من أنّ الكلام ظاهر فى أنّ الضرر مأخوذ على نحو الموضوعيه لا على نحو الطريقيه.

ص: ٧٠٠

الظهور السابع: هو الظهور الإطلاقى فى أنّ المنفى هو مطلق الضرر لا حصّه خاصه من الضرر.

يقول: إنّ هذه الظهورات إذا أخذنا بها جميعاً، فمعناه نفى بوقوع الضرر فى الخارج، وهذا خلاف الوجدان، ومن هنا لابدّ من رفع اليد عن بعض هذه الظهورات، لكن حيث أنّ هذه الظهورات، أو قسم منها متكافئه ومتساويه لا نستطيع أن نرشّح هذا الظهور للسقوط فى مقابل الظهورات الأخرى؛ حينئذٍ لكى نلتزم بسقوط أحدٍ هذه الظهورات ونلتزم ببقيه الظهورات، ونفسّر الحديث على أساس باقى الظهورات التى التزمنا بها مع إسقاط ذاك الظهور، هذا لابدّ له من قرينه ولابدّ من إقامه الدليل عليه، ما هو الدليل الذى نستدل به لسقوط هذا الظهور دون باقى الظهورات، هذا أشبه بالترجيح بلا مرجّح بعد فرض التكافؤ والتساوى، فلابدّ من إقامه دليل وقرينه على أنّ هذا الظهور هو المرشح للسقوط ورفع اليد عنه دون تلك الظهورات.

هو يدّعى ويقول: أنّ المرشح للسقوط فى المقام ورفع اليد عنه هو الظهور السابع الأخير، وهو ظهور الجمله فى أنّ المنفى هو مطلق الضرر لا حصّه خاصه من الضرر، هذا الإطلاق لابدّ من رفع اليد عنه ونأخذ بباقى الظهورات، لكن لو تمّ هذا الكلام، يعنى رفعنا اليد عن إطلاق الضرر وحملناه على حصّه خاصه من الضرر، والحصه الخاصه من الضرر هى الضرر الخارجى الناشئ من الحكم الشرعى، هذا هو المنفى لا مطلق الضرر، وأخذنا بباقى الظهورات، سوف ينتج ما اختاره من أنّ الحديث ظاهر فى نفى الضرر بوجوده الخارجى الحقيقى، لكن مع تقييد هذا الضرر المنفى بأن يكون ناشئاً من الشريعه، فنأخذ بالظهورات الأخرى الباقيه، لكن نقول أنّ المنفى هو حصه خاصه من الضرر لا مطلق الضرر، يعنى الضرر الذى يكون ناشئاً من الشريعه، وقلنا بأنّ لازم هذا المعنى هو نفى الحكم المسبب للضرر، وإلاّ من دون نفى الحكم المسبب للضرر لكان الضرر الناشئ من الشريعه متحققاً، فيعود الإشكال وهو الكذب وخلاف الوجدان.

ص: ٧٠١

ما هو الدليل الذی یرشّح هذا الظهور للسقوط فی قبال سائر الظهورات الأخری ؟ هو یذکر وجوهاً وقرائن علی ذلک:

الوجه الأول: إنّ هذا الظهور هو ظهور إطلاقی، ومقتضاه هو أنّ المنفی هو مطلق الضرر، بخلاف الظهورات الأخری فهی ظهورات وضعیه، ولا إشکال فی أنّ الظهور الإطلاقی یکون مرجوحاً إذا دار الأمر بین رفع الید عنه وبین رفع الید عن الظهورات الوضعیه، فلابدّ من الأخذ بالظهورات الوضعیه ورفع الید عن الظهور الإطلاقی کما یُذکر فی محله، وتخریجه هو أنّ الظهورات الإطلاقیه ثابته بمقدمات الحکمه، وواحده من مقدمات الحکمه عدم وجود القرینه والبیان، وهذا الظهور الوضعی یصلح أن یکون بیناً.

الوجه الثانی: وهی قضیه أخری ترتبط بکون الظهور السابع هو إطلاق فی طرف الموضوع، ویقول فی مباحث التعارض ثبت أنّ الإطلاق فی طرف الموضوع یکون مرجوحاً بالنسبه إلی الإطلاقات الوضعیه فی طرف المحمول والحکم، إذا دار الأمر بین ظهور فی طرف الحکم وبین ظهور فی طرف الموضوع، یُرجّح الإطلاق فی طرف الحکم والمحمول علی الظهور الموجود فی طرف الموضوع، هناک نکته لا یُفرّق فیها بین أن یکون الظهور فی جانب المحمول والحکم ظهوراً وضعیاً، کلا، حتی إذا کان ظهوراً إطلاقیاً فی جانب الحکم والمحمول بناءً علی هذا الشیء یُقدّم علی الظهور الإطلاقی الموجود فی جانب الموضوع، کانوا دائماً عندما یتعارض هذان الظهوران سواء کانا وضعیین أو إطلاقیین الترجیح یکون فی جانب الظهور الموجود فی طرف الحکم والمحمول لا ـ فی جانب الظهور الموجود فی طرف الموضوع. الظهور السابع فی طرف الموضوع؛ لأنّه فی الضرر، والضرر موضوع، بینما الظهورات الأخری کلّها فی طرف الحکم والمحمول، فیُقدّم الظهور فی طرف المحمول والحکم علی الظهور فی طرف الموضوع، فیُرشّح للسقوط.

ص: ۷۰۲

الوجه الثالث: (والظاهر أنّه الوجه الذى يعتمد عليه) أنّ القرينه على ترشّح هذا الظهور للسقوط ورفع اليد عنه موجوده وهى عباره عن :

أولًا: وجود الأضرار التكوينيه خارجاً كثيراً؛ فحينئذٍ يكون نفى الضرر الخارجى على الإطلاق يكون واضح الكذب. هذه قرينه على تقييد الضرر التكوينى الخارجى المنفى بحصّه خاصّه منه وهى الناشئ من الشريعه، فوجود الأضرار التكوينيه الخارجيه بشكل كثير هو قرينه على أنّ المنفى ليس هو مطلق الضرر التكوينى الخارجى، وإنّما هو حصه منه.

ثانياً: أنّ المتكلّم هو النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) والكلام يصدر منه بما هو مشرّع لشريعه، وليس بما هو خالق الأشياء ومكونها. هذه النكته أيضاً تنسجم مع نفى الضرر الخارجى الناشئ من الشريعه ولا تنسجم مع افتراض نفى الضرر الخارجى التكوينى على الإطلاق، هذا لا يصدر من النبى بما هو مشرّع، وإنّما المناسب لكونه مشرّعاً هو أن يكون المقصود هو نفى الضرر التكوينى الخارجى الناشئ من الشريعه، هذا ينسجم مع كونه مشرعاً ومقنناً.

إذن: هذان أمران كلٌ منهما يكون قرينه على تقييد الضرر المنفى بما إذا كان ناشئاً من الشريعه، فهذا يكون دليلًا على هذا التقييد، وبالتالى يكون دليلاً- على رفع اليد عن الظهور السابع، وإبقاء الظهورات الأخرى على حالها، وهذا ينتج ما قاله من أنّ الحديث ينفى الضرر التكوينى بوجوده الخارجى، لكن المقيّد بهذا القيد، ولازمه هو نفى الحكم الضررى.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فى الوجه الثالث وذكرنا ما يرتبط بفقره لا ضرر وكان الاعتماد فى تشخيص مفاد فقره لا ضرر وأنه عباره عن نفى الضرر بوجوده التكوينى الخارجى الحقيقى، لكن مع تقييده بما يكون ناشئاً من الحكم الشرعى، والسبب فى ترجيح هذا المفاد هو القرينه التى ذكرها، وهى كون الضرر التكوينى موجوداً فى الخارج، وهذا معناه أنّ الروايه ليست ناظره إلى الأضرار التكوينيه، والأمر الآخر هو كون المتكلم بهذا الكلام وهو النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعندما يتكلم بكلام، فهو يتكلمه بما هو مشرع ومقنن لا بما هو خالق أو مكون. هذه القرينه تنسجم مع نفى الضرر المستند إلى الشارع بما هو شارع، وعليه؛ فحينئذٍ نرفع اليد عن الظهور السابع وهو إطلاق الضرر وإراده حصّه خاصّه منه، وهى الضرر الناشئ من الشريعه، ونحافظ على الظهورات الأخرى، فمثلاً: ما ذكره المحقق شيخ الشريعه(قدّس سرّه) ينتفى بالظهور الأول وهو أنّ(لا-) نافيه لا ناهيه ________ مثلًا ________ وما ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه) من إعمال العنايات التى يتوقف عليها ما ذهب إليه؛ لأنّ إعمال العنايه بأى نحو من أنحاء العنايات المتقدمه هو خلاف الظهور، فإذا حافظنا على الظهور يعنى لا توجد عنايه، وإذا لم يكن هناك عنايه؛ فحينئذٍ ينتفى ما ذهب إليه صاحب الكفايه(قدّس سرّه) الذى يعتمد على أحدى هذه العنايات، كذلك ما ذهب إليه المحقق النائينى(قدّس سرّه) والشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) ينتفى بما تقدّم من أنّ الظاهر أنّ الضرر مأخوذ على نحو الموضوعيه لا على نحو الطريقيه، يعنى الضرر بما هو ضرر لا بما هو عنوان للحكم، فإذا حافظنا على هذا الظهور وقلنا أنّ الضرر مأخوذ بما هو ضرر لا- بما هو مشير إلى الحكم الشرعى حتى يكون النفى متوجهاً إلى الحكم الضررى، فمعناه انتفاء الوجه الذى ذهب إليه هؤلاء.

وهكـذا بـاقى الاحتمالات الأخرى تنتفى بأحـد هـذه الظهورات التى نلتزم بها، وهـذا هو خلاصه ما يمكن توضـيحه فى ما يرتبط بفقره لا ضرر .

ص: ۷۰۳

أمّا بالنسـبه إلى فقره لا ضـرار، هو لديه رأى فى لا ضـرار يختلف به عن الباقين، هو يقول أنّ الذى يُفهم عرفاً من الضـرار المنفى فى هـذه الفقره هو تعمّـد الإضـرار بلا حقٍ، يعنى تقصّد الضـرر باسـتخدام حقٍ من الحقوق على نحوٍ يوقع الضـرر بالغير، شـخص يتعسّف فى استخدام الحق ويُلحق الضرر بالغير، ومن هنا يكون ذلك الحق الذى يتعسّف هذا فى استخدامه لإيقاع الضرر بالغير ، سبباً وذريعه لإلحاق الإضـرار بالغير ومن هنا يكون لا ضـرر نافياً لـذلك الحق، باعتبار أنّ هذا الشـخص تعسّف فى اسـتخدام هذا الحق لإلحاق الضـرر بالغير، ويكون هذا الحق هو سبب إلحاق الضرر بالغير، فيكون منفياً بلا ضرار، ومن هنا يقول أننا نستفيد من لا ضـرار معنىً لا نسـتفيد من لا ضـرر، حيث لا ضـرر لا تكفى لوحـدها لنفى هـذا الحق، وإنّما نفى هذا الحق الذى يتعسّف هذا الشخص فى تطبيقه واستخدامه لإيقاع الضرر بالغير، نفيه يستفاد من (لا ضرار) لا من لا ضرر.

ويوّضـح هـذا الأمر، ويقول : أنّ الحكم تارهً يكون بـذاته ضـررياً بقطع النظر عن أى شـىءٍ غيره، من قبيل اللّزوم فى البيع الغبنى، فأنّه بـذاته حكم ضـررى. وأخرى يكون الحكم ضـررياً، لكن لا بذاته، وإنّما بامتثاله، بمعنى أنّه يكون ضـررياً بتوسّط ما يُعبّر عنه بـإراده مقهـوره، كمـا فى وجـوب الوضـوء، فـأنه يكـون ضـررياً بامتثـاله، حيث أنّ نفس الوضوء ليس ضـررياً، لكن امتثـاله يوقع المكلّف فى الضـرر، فيكـون الضـرر بتوسّـط إراده المكلّف المقهوره لإـراده المولى؛ لأـنّ المولى أوجب عليه الوضوء، فـإرادته تكون مقهوره لإـراده المولى، فيـأتى بالوضوء، فيقع فى الضـرر، فيكون وجوب الوضوء ضـررياً بتوسّط الإراده المقهوره، فالحكم بوجوب الوضوء يكون ضـررياً بامتثاله وبتوسّط الإراده المقهوره للمكلّف وليس نفس الحكم بنفسه يكون ضـررياً. القسم الثالث هو مـا يكون ضـررياً بتوسـط إراده غير مقهوره، إراده متمرده من قِبـل العبـد. ومقصوده من توسط إراده غير مقهوره هو أنّ العبد بسوء اختياره معانداً وعاصـياً هو يسـتغل هذا الحكم الشـرعى ويوقع الضرر بغيره، فيكون هذا الحكم الشرعى ضرريا بتوسط إراده متمرده غير مقهوره وغير ممتثله للحكم الشـرعى، لكن هو يسـتغل هـذا الحكم الشـرعى لإيقاع الضـرر بالغير، ويُمثّل لهـذا بمسأله مورد روايه(لا ضـرر) الـذى هو قصه سـمره بن جندب، جواز الدخول إلى عرقه بلا استئذان هو حكم شـرعى وهو حكم ضـررى بتوسط إراده غير مقهوره، بمعنى أنّ العبد بسوء اختياره هو يستخدم هذا الحق لإلحاق الضرر بالغير.

ص: ۷۰۴

هـذه الأحكـام الثلاـثه كلّهـا يمكن نفيهـا بلاـ ضـرر، الأـوّل يمكن نفيه بلاـ ضـرر؛ لأنّ لزوم البيع الغبنى هو بنفسه حكم ضـررى، والمفروض أنّ (لا ضرر) تنفى الحكم المسبب للضرر، فينتفى اللّزوم، أو بحسب ما هو يرى تنفى الضرر الناشئ من الشريعه، وقلنا أنّ لازم هذا هو نفى الحكم الشرعى المسبب للضرر، فهذا الحكم باللّزوم على المعامله الغبنيه يسبب الضرر، فيكون منفياً.

الثـانى أيضاً ينتفى بلا ضـرر كما هو واضـح فى وجوب الوضوء الـذى هو حكم ضـررى يكون بتوسّط إراده مقهوره، هـذا أيضـاً ينتفى لأنّ وجوب الوضوء بامتثاله يكون ضـرر، فإيجابه على المكلف فى حاله معينه يكون ضررياً بامتثاله، فإذن: هو حكم يكون سبباً للضرر، وينشأ منه الضرر، فيكون منفياً بلا ضرر، فيرتفع وجوب الوضوء.

الثـالث أيضـاً ينتفى بـــــ (لاـ ضـرر)، وهـو الحكم الضـررى بتوسّـط إراده غير مقهـوره وهو جواز الـدخول إلى عـذقه من دون استئـذان، الحكم بجواز الـدخول ضـررى؛ لأـنّه يسبب الضـرر، هـذا أيضاً حكم ينشأ منه الضـرر ويوجب الضـرر، ولو عرفاً ؛ لأنّ الشارع جوّز له الدخول، وهذا سوف يلحق الضرر بالأنصارى، هذا الجواز أيضاً يرتفع بلا ضرر، فيثبت التحريم. هذا كلّه يثبت بلا ضرر، لزوم الـبيع ينتفى، ووجـوب الوضوء ينتفى، وجواز الـدخول بلاـ استئـذان؛ لأـنّه حكم ينشـأ منه الضـرر أيضـاً ينتفى، فيرتفع الجواز وتثبت الحرمه.

هل يكفى هـذا وحـده لمنع إلحاق الضـرر بالأنصارى ؟ هل يكفى هذا لمنع إلحاق الضـرر بالغير لمن يريد أن يتعسّف فى تطبيق الحق ويكون متمرداً وعاصـياً ؟ هو يقول بالرغم من أنّ الـدخول بلا استئـذان حرام أنا اسـتخدم حقّى فى الدخول لإلحاق الضـرر بالأنصارى، فى هذه الحاله يأتى دور(لا ضـرار) لنفى هذا الحكم الشـرعى الذى يريد هذا المتمرّد استخدامه تعسفاً لإلحاق الضرر بالغير، وهذا الحكم الشـرعى هو حق الدخول إلى ملكه، حيث أنه يطبق هذا الحق بشـكل تعسـفى لإلحاق الضـرر بالغير، كأنّ (لا ضرر) تريـد أن ترفع هذا الحق؛ وحينئذٍ يثبت أنّه لا حق له فى عذقه؛ ولذا قال: أقلعها وارم بها وجهه، فيسـقط حقّه فى هذا العثق؛ لأنّ وجود هـذه النخله هو الـذى يكون سبباً فى الإضـرار بالغير، فهو يريـد أن يقطع هـذه النخله التى تكون مبرراً لإلحاق الضـرر بالغير، فيرتفع حقّه فى هذا العثق؛ ولذا أمره بقلع النخله.

ص: ۷۰۵

فإذن: يُستفاد من (لا ضرار) شيئاً لم يكن مستفاداً من (لا ضرر). هذا خلاصه ما يذكره فى محل الكلام. ومن خلال المناقشات والتقييم لهذا الرأى يتّضح هذا الوجه أكثر.

هناك اعتراضات على هذا الوجه:

الاعتراض الأول: أنّ الظهورات الأخرى غير الظهور السابع الذى هو رشّحه لرفع اليد عنه وإبقاء الظهورات الأخرى على حالها. من جمله الأدله على هذا التقديم هو أنّ هذا الظهور ظهور إطلاقى، بينما الظهورات الأخرى كلّها ظهورات وضعيه، وعندما يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور إطلاقى، وبين رفع اليد عن ظهور وضعى لا إشكال أنّه يرجّح رفع اليد عن الظهور الإطلاقى، باعتبار أنه أضعف من الظهورات الوضعيه كما ذُكر فى محله. هذا الاعتراض يقول: من قال أنّ الظهورات الأخرى هى ظهورات وضعيه ؟ هذا ليس معلوماً حتى تتقدّم على الظهور السابع الذى هو ظهور إطلاقى؛ لأنّ بعض هذه الظهورات هى ظهورات إطلاقيه ويكون حالها حال الظهور السابع، فلا وجه للترجيح ولا وجه للالتزام بأنّ الظهور السابع هو الذى يسقط؛ لأنّ فى قباله يوجد ظهور إطلاقى مثله، ولا مرجّح فى المقام.

يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأنّه: لا يبعُد أنّ مقصود السيد الشهيد(قدّس سرّه) من الظهورات الوضعيه هى الظهورات الغير مستنده إلى مقدمات الحكمه وليس الظهور الوضعى الذى يكون ثابتاً على أساس الوضع اللّغوى المعروف، فيكون أعم من الظهور الثابت بالوضع، والظهور الثابت بقرائن عامّه أو خاصه، لكن غير مقدّمات الحكمه، فمقصوده من الظهورات الوضعيه يعنى الظهور الذى يثبت للكلام، سواء كان بسبب الوضع، أو بسبب القرينه الخاصه، أو القرينه العامّه، لكن غير القرينه العامه لابدّ أن نقول أنه غير مقدمات الحكمه، هذا مقصوده ظاهراً من الظهورات الوضعيه، والله العالم، هو لا يريد أن يقول أنّ هذه الظهورات السته هى ظهورات وضعيه بمعنى أنّها ناشئه من وضع اللفظ، أو الهيئه لمعنىً معيّن، وإنما يريد أن يقول أنّ هذا الكلام ظاهر فى هذا المعنى، سواء كان هذا الظهور ناشئاً من الوضع، أو من قرينه عامه غير مقدمات الحكمه، أو من أصلٍ من الأصول اللفظيه مثل أصاله عدم التقدير، الذى هو أصل عقلائى بنا عليه العقلاء فى باب تشخيص الظهور، فهى تعطى ظهوراً للكلام فى عدم وجود تقدير، هذا ظهور وضعى، بمعنى أنه ليس مستنداً إلى مقدمات الحكمه. بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ إذا لاحظنا الظهورات السته المتقدمه سنجد أنّها ليست كلها مستنده إلى مقدمات الحكمه؛ بل هى مستنده إلى الوضع، أو مستنده إلى أمورٍ أخرى من قبيل أصول لفظيه، أو قرائن عامه وأمثال هذه الأمور، فرضاً أنّ (لا) ظاهره فى النفى، قد يقال أنّ هذا الظهور وضعى مثلاً، أو أنّ الكلام ظاهر فى عدم التقدير المستند إلى اصاله عدم التقدير وليس إلى مقدمات الحكمه......وهكذا سائر الظهورات التى ذُكرت سابقاً هى ليست ظهورات إطلاقيه، يعنى مستنده إلى مقدمات الحكمه، أن يكون المتكلّم فى مقام البيان، وأن ينصب قرينه، كلا هى ليست مستنده إلى مقدمات الحكمه، وإنّما هى ظهورات وضعيه بهذا المعنى العام؛ فحينئذٍ يمكن تصحيح كلامه بأنّه ليس فى قِبال الظهور السابع الأخير الذى هو ظهور إطلاقى؛ لأنّ لدينا كلمه(ضرر) هل المراد بالضرر مطلق الضرر، أو حصّه خاصه منه ؟ مقدمات الحكمه تقول لو أراد الحصّه الخاصه لبيّنها وهو فى مقام البيان، وحيث أنه لم يبيّن الحصّه الخاصّه، فيكون مراده هو مطلق الضرر. هذا ظهور إطلاقى، بينما الظهورات الأخرى ليست بهذا الشكل حتى يقال أنّ هذا الظهور الإطلاقى يوجد فى قِباله ظهور إطلاقى آخر، فلا موجب لإسقاط هذا الظهور والأخذ بظهور آخر، ولماذا لا نعكس مثلاً ؟

الاعتراض الثانی: أنّ هـذه القرینه التی استند إلیها لتشریح الظهور السابع للسقوط ورفع الید عنه، هذه القرینه التی هی عباره عن أنّ المتکلّم هو مشرّع، وأنّ الأضرار التکوینیه موجوده فی الخارج بلا إشکال، نسبه هـذه القرینه إلی الظهورات الأخری نسبه واحده، فهی قرینه لا تحتّم إسقاط الظهور السابع والالتزام بما اختاره من أنّ المقصود هو نفی الضرر التکوینی بوجوده الحقیقی، لکن مع تقییده بأنه ناشئ من الحکم الشرعی، یعنی لا ـ تُعیّن اختیار هـذا فی قبال الوجوه الأـخری؛ لأنّها قرینه حیادیه یمکن الاستفاده منها لإثبات هذا الوجه، ویمکن الاستفاده منها لإثبات الوجه الآخر، أو الوجوه الأخری، لا تُعیّن هذا؛ لأنّ غایه ما یمکن أن تدل علیه هـذه القرینه هـو أنّ الشارع لیس بصدد نفی الإضرار التکوینیه الخارجیه، فهو لیس ناظراً إلی الإضرار التکوینیه الخارجیه؛ لأـنّ هـذا لا ـ یناسب کونه مشرعاً، ولا یناسب وقوع الإضرار التکوینیه الخارجیه فی الخارج، إذن: هو لیس ناظراً إلی الإضرار التکوینیه فی الخارج، وإنما هو ناظر إلی عالم التشریع، هـذه القرینه إذا کان هـذا هو مفادها، فهذا أعمّ مما یقوله، یعنی هـذا کما ینسجم مع ما یقوله من أنّ المقصود بالحدیث هو نفی الضرر التکوینی بوجوده الحقیقی، لکن مع تقییده بما ینشأ من الشریعه، فإذا قیدناه بما ینشأ من الشریعه ینسجم مع هـذا کما هو قال، وکذلک ینسجم مع ما یقوله المیرزا من أنّ النفی ابتداءً متوجّه إلی الحکم الضرری، یعنی أصلاً هو متوجّه إلی عالم التشریع، عندما یقول المیرزا أنّ ما ینظر إلیه المتکلم بهذا الحدیث هو عالم التشریع ویکون المقصود هو نفی الحکم الموجب للضرر، هـذا ینسجم مع هـذه القرینه؛ لأـنّ هـذه القرینه تقول بأنّ الحدیث لاـ ینظر إلی الإضرار التکوینیه الخارجیه، وإنّما ینظر إلی عالم التشریع، هـذا أیضاً یقول أنّ الحدیث ناظر إلی عالم التشریع ویقول أنّ المنفی هو الحکم الضرری بأیّ تقریبٍ من التقریبات السابقه، لکن بالنتیجه هو أیضاً یقول أنّ الحدیث ناظر إلی عالم التشریع، هذا الوجه الذی یختاره أیضاً یؤدی إلی نفس النتیجه، وهی أنّ الحدیث ناظر إلی عالم التشریع، فالاعتماد علی هـذه القرینه لإثبات هـذا الوجه ونفی الوجه الـذی یقول به ـــــــــ مثلاًـ ـــــــــ المحقق النائینی(قدّس سرّه)، هـذا بلا موجب؛ بل قد یقال أکثر من هـذا، هـذه القرینه أنسب لما یقوله المحقق النائینی(قدّس سرّه) من هـذا الوجه؛ لأنّه بالنتیجه هـذا الوجه لا یخرج عن کون استخدام الضرر علی إطلاقه وإراده حصّه خاصه منه، یعنی هو نفی الضرر التکوینی الخارجی واستخدم الضرر مطلقاً، لکن مراده نفی حصّه خاصه منه. یقول هـذا لا یخلو من رکاکهٍ، بینما ما یقوله المحقق النائینی(قدّس سرّه) یکون أنسب لنظر الحدیث إلی عالم التشریع.

یمکن التأمل فی هـذا الاعتراض، باعتبار أنّه صـحیح القرینه التی ذکرها هی تثبت أنّ الحـدیث لیس ناظراً إلی الإضـرار التکوینیه الخـارجیه علی إطلاقهـا، وإنّمـا نـاظر إلی عـالم التشـریع، لکن صاحب هـذا الوجه یری أنّه وإن کان کل من الوجه الـذی یختاره والوجه الـذی یختـاره المحقق النـائینی(قـدّس سرّه)، کـلٌ منهمـا بـالنتیجه یرتبط بعالم التشـریع، کلٌ منهما ینفی الحکم الموجب للضـرر، هذا کلّه صـحیح، لکن هو یقول أنّ ما یقوله المحقق النائینی(قدّس سرّه) یلزم منه مخالفه ظهور وضعی، بینما ما نقوله لا یلزم منه مخالفه ظهور وضـعی، وإنّما یلزم منه مخالفه ظهور إطلاقی؛ لأنّه إما أن نقول أنّ الضـرر استُخدم بنحو التجوّز فی الکلمه فی الحکم الشرعی، أو نقول أنّ الضـرر یُراد به الحکم الشـرعی بعلاقه السـببیه والمسـببیه التولیدیه، أو یقال هو اسـتخدم الضـرر والمراد الأصـلی والجدی هو الحکم الشـرعی، هو لا یرید أن ینفی هذا الضرر، وإنما هذه وسیله استخدمها لنفی الحکم الشرعی، فی کل هـذه الحالات فیه مخالفه لظهور وضـعی، ولو قلنا مخالفه لمساله التطابق بین المراد الاسـتعمالی والمراد الجدی والأصـلی بالنتیجه هـذا مخالفه للظهور، ظاهر الکلام هو وجود تطابق بینهما، والتفکیک بینهما هو خلاف الظهور، بالنتیجه هو یـدّعی أنّ ما یقوله المحقق النائینی(قدّس سرّه) صـحیح هو یرتبط بعالم التشریع، وهذه القرینه أیضاً یمکن أن تنسجم معه، لکن هو یقول یلزم من الالـتزام به مخالفه بعض الظهورات الوضـعیه المتقـدمه، بینما ما نقوله لیس فیه إلاّ مخالفه ظهور إطلاقی، وإذا دار الأمر بینهما لا إشـکال فی أنّ الظهور الإطلاقی هو الـذی یترشـح ویتعین رفع الید عنه فی قبال تلک الظهورات، فنحافظ علی تلک الظهورات ولتزم بأنّ الحدیث لا ینفی الحکم الشـرعی الضـرری ابتداءً، وإنّما هو ینفی الضرر التکوینی بوجوده الحقیقی، لکن مع تقییده بما إذا کان ناشئاً من الشریعه.

ص: ۷۰۸

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

ذكرنا في الدرس السابق بعض الاعتراضات على الاحتمال الأخير الذي تطرقنا له والذي كان حاصله هو دعوى أنّ مفاد الحديث الشريف هو نفي الضرر الناشئ من الحكم الشرعي ويُدّعى بأنّ هذا يُحافَظ فيه على كل الظهورات الموجوده في الحديث، فقط نرفع اليد عن ظهور الإطلاق في كلمه الضرر، فنقيّد الإطلاق بخصوص ما إذا كان ناشئاً من الشريعه.

ذكرنا بعض الاعتراضات على هذا الوجه، الآن نذكر الاعتراض الآخر على هذا الوجه، وحاصل هذا الاعتراض هو أن يقال: أنّ بعض الظهورات الغير مستنده إلى الوضع من الظهورات السبعه التي ذُكرت قد يقال أنّها ليست أقوى من الظهور الإطلاقي في الضرر حتى نرفع اليد عن الظهور الإطلاقي لكون الظهور الآخر أقوى منه، فترشح الظهور الإطلاقي للسقوط ونرفع اليد عنه حتى يتم هذا الوجه، ويمثّل لذلك بالاحتمال الثالث المتقدم الذي بنا عليه الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) والمحقق النائيني(قدّس سرّه) والسيد الخوئي(قدّس سرّه) وغيرهم، والذي يقول أنّ المنفي هو الحكم الضرري، هذا الاحتمال له عدّه تقريبات، فتاره يقال في مقام تقريبه أنّ هذا يُستفاد باعتبار أنّ نفس كلمه الضرر استعملت مجازاً في الحكم من باب التجوز في الكلمه ، فلا ضرر يعني لا حكم ضرري. لا نقول بهذا التقريب في الاحتمال الثالث. نعم، هذا التقريب إذا كان من الاحتمال الثالث لا إشكال في أنّ هذا التقريب أقوى، يكون الظهور في عدم التجوّز وأنّ المراد بالضرر هو معناها الحقيقي وهو الضرر، أمّا استعمال الضرر مجازاً في الحكم، فهذا خلاف الظاهر، فيكون هذا الظهور أقوى من الظهور الإطلاقي، فيكون المتعيّن رفع اليد عن الظهور الإطلاقي كما يقال في هذا الوجه.

ص: ۷۰۹

لكن إذا قربنا الاحتمال الثالث بتقريب آخر غير هذا، ليس أنّ الضرر استعمل من باب التجوز في الكلمه، أو التجوز في شيءٍ آخر في الحكم، وإنما قربناه بوجهٍ آخر وهو ما تقدم سابقاً من أن هذا ندخله في باب الكنايات، بمعنى أنّ نفي الضرر في هذا الحديث الشريف كنايه عن نفي السبب والمقتضي له، الضرر في موارد تحققه عندما يصدر من الشارع يكون كنايه عن نفي سببه ومقتضيه الذي هو عباره عن الحكم المسبب له، فيكون نفي الضرر في لسان الشارع كنايه عن نفي مقتضيه ونفي سببه الذي هو الحكم الذي يقتضيه ويسببه؛ وحينئذٍ يكون المقصود التفهيمي للمتكلم هو نفي الحكم الضرري، هو لا يقصد تفهيم نفي الضرر؛ لأنّه أخذه كنايه، وإنّما يقصد تفهيم مقصده الأصلي، المعنى الكنائي الذي هو نفي المقتضي للضرر من قبل الشارع. هذا المعنى وإن كان هو خلاف الظاهر، باعتبار أنّ الظهور الأولي للجمله هو تطابق المراد الاستعمالي مع المراد التفهيمي، ما يُستعمل فيه اللفظ هو الذي يريد تفهيمه، ويكون هو المقصود الأصلي للمتكلم، هذا التقريب يلغي هذا التطابق؛ حينئذٍ لا يكون هناك تطابق بين ما يستعمل فيه اللفظ وبين ما يكون مقصوداً أصلياً للمتكلم. لكن الذي يبقى هو أنّ هذا الاستعمال متعارف، فباب الكنايات باب معروف جداً حتى قيل أنّ أغلب كلام العرب هو كنايات، في الاستعمالات الخارجيه متعارف هذا الاستعمال، تقدّم سابقاً التمثيل لذلك بأنه قد يقول الرجل لآخر (لا خطر عليك) ينفي الخطر ويكون مقصوده هو نفي سبب الخطر

ومقتضيه، عندما يقول له مثلاً(فى هذه السنه لا خطر على مزرعتك، أو بستانك) يكون مقصوده هو نفى السيل، نفى مقتضى الخطر وسببه، أو عندما يقول الطبيب لمريضه ______ مثلاً- ______ (أنت لا- تحتاج إلى الدواء) ويكون مقصوده هو نفى المرض، أو نفى شدّه المرض بحيث يحتاج دخول المستشفى، أو الدواء، فهو ينفى الحاجه إلى الدواء أو الحاجه إلى دخول المستشفى، ويكون غرضه نفى السبب المقتضى لذلك، ______ فرضاً ______ نفى شده المرض على نحو تكون سبباً إلى استعمال الدواء أو دخوله المستشفى، تعبير متعارف جداً ومقبول.

ص: ٧١٠

ليس واضحاً أنّ مثل هذا الظهور يكون أقوى من الظهور الإطلاقى بحيث يتعيّن أن نسقط الظهور الإطلاقى، يعنى الظهور فى التطابق بين المراد الاستعمالى والمراد الجدّى الذى يخالفه هذا التقريب، فأنّ هذا التقريب يفكك بين الظهورين، أى أنّ المراد الاستعمالى شيءٌ والمراد الجدّى شيء آخر. هذا الظهور فى التطابق ليس واضحاً أنه أقوى من الظهور الإطلاقى فى كلمه الضرر، بحيث مباشره نقول أنّ الذى يترشح للسقوط هو الظهور الإطلاقى، فيتم هذا الوجه، من قال أنّ هذا أقوى من هذا ؟! خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ هذا الاحتمال الأخير فيه مخالفه للظهور الإطلاقى كما قال، يعنى أنّ المتكلم استعمل اللفظ الموضوع للمطلق فى بعض حصصه، هذا هو المقصود بالمخالفه، نرفع اليد عن الظهور الإطلاقى حتى نصل إلى الاحتمال الذى قال به السيد الشهيد(قدّس سرّه)، لابدّ أن نقول أنّ لفظ الضرر موضوع لمطلق الضرر، سواء كان ناشئاً من الشريعه أو من شيء آخر، الضرر لا يختص بخصوص الناشئ من الشريعه، هذا اللفظ الموضوع للعام المطلق إذا رفعنا اليد عن الظهور الإطلاقى نقيده بخصوص حصه خاصه منه، هذا من جهه، وذاك يوجد ظهور فى التطابق إذا رفعنا اليد عنه سوف نفكك بينهما، ليس من الواضح أنّ ذاك الظهور أقوى من هذا الظهور حتى يتعيّن الظهور الإطلاقى للسقوط وينتج هذا الاحتمال الأخير؛ بل لعلّه يمكن أن يقال أنّ هذا الظهور أضعف من الظهور الإطلاقى، والظهور الإطلاقى هو الأقوى، ظهور استعمل لفظ عام معظم أفراده هى حصص أخرى لا تنشأ من الشريعه، الأضرار الموجوده فى الخارج تكويناً لها مناشئ كثيره، حصّه خاصّه منه نسبتها نسبه القليل إلى الكثير هى التى تنشأ من الحكم الشرعى والشريعه، هذه حصه خاصه من الضرر وليست كثيره، نحمل هذا اللفظ على إراده هذه الحصّه الخاصه، لعلّ هذا الظهور الذى يمنع من هذا التقييد اقوى من ظهور الحديث الشريف فى انّ هناك تطابق بين المراد الاستعمالى وبين المراد الجدّى، انه عندما نفى الضرر كان مقصوده نفى الضرر وليس نفى الحكم المسبب للضرر مع الأخذ بنظر الاعتبار تعارف هذا التعبير والاستعمال لوجود هذه العلاقه الخاصه بين الحكم وبين علاقه السببيه والمسببيه؛ حينئذٍ يصح بشكل واضح أن يُجعل نفى الضرر كنايه وليس استعمال لفظ الضرر فى الحكم الشرعى، وإنّما كنايه عن نفى الحكم المسبب لهذا الضرر، فيقول(لا ضرر) ومقصوده نفى الحكم الضررى؛ وحينئذٍ لا يترشح الظهور الإطلاقى للسقوط، قد يقال: أنّ هذا الظهور هو الذى يترشح للسقوط وبالتالى يلتزم بالكنايه وأنّ لا ضرر كنايه عن نفى الحكم المسبب للضرر؛ وحينئذٍ يثبت الاحتمال الثالث الذى ذهب إليه الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) والمحقق النائينى(قدّس سرّه).

ص: ۷۱۱

بعبارهٍ أخرى: الأمر يدور فى محل الكلام بين أن نقول أنّ الضرر فى الحديث كنايه عن الحكم المسبب له، وبين أن نقول أنّ المراد بالضرر هو هذه الحصه الخاصه من الضرر. الاحتمال الثالث المتقدم يقول أنّ الضرر كنايه عن الحكم، لا داعى لتخصيصه، يبقى على إطلاقه، لكن هو كنايه عن الحكم الشرعى، وبين أن نقول ليس كنايه، وإنّما المراد به هو الضرر والمنفى هو الضرر، لكنه ضرر خاص وحصه خاصه من الضرر، الأمر يدور بين هذين، المدعى فى هذا الوجه أنّ الظهور الأول أقوى من الظهور الثانى، أنّ الظهور الإطلاقى هو أضعف الظهورات، فيتعين للسقوط؛ ولابدّ حينئذٍ من نفى الضرر الناشئ من الشريعه، هذا هو مفاد الحديث, الاحتمال الثالث يقول أضعف الظهورات هو الظهور فى أنّ المراد به هو نفى الضرر حقيقه وليس كنايه، هذا يقول عندما يصدر من الشارع وفى مقام التشريع هذا يكون كنايه عن نفى الضرر مع تعارف هذا الاستعمال، الذى نلتزم به هو أنّ هذا من باب الكنايه. صحيح أنّ الكنايه خلاف الظاهر، لكن مخالفه هذا الظاهر أهون من مخالفه رفع اليد عن الظهور الإطلاقى.

على كل حال، يبدو من هذا الكلام أنّ كل الاحتمالات السابقه فيها نوع من المخالفه للظهور، غايه الأمر أنه لابد من تشخيص أنه بأى ظهور نأخذ وأى ظهور نرفع اليد عنه بعد فرض تعذّر الأخذ بكل الظهورات؛ لأنّ الأخذ بكل الظهورات يلزم منه الكذب وخلاف الواقع، بعد تعذّر الأخذ بكل الظهورات لابدّ من رفع اليد عن أحد هذه الظهورات، الكلام فى أنّه أى ظهورٍ هو المرشح للسقوط ؟

قد يقال: ما يُفهم من كلمات المحقق النائينى(قدّس سرّه) فى مقام إثبات الاحتمال الثالث هو أنه يتجاوز هذه المرحله، يعنى قد يُفهم من كلماته أنّه يريد أن يقول أنّ الاحتمال الثالث ليس فيه مخالفه لأى ظهورٍ من الظهورات بتقريبٍ أشرنا إليه سابقاً، وحاصله : دعوى أنّ علاقه السببيه والمسببيه التوليديه التى تقدم الحديث عنها بين الحكم الشرعى وبين الضرر فى موارد الضرر، هذه العلاقه كأنه تخلق فرداً آخراً لمفهوم الضرر عرفاً بحيث يكون لمفهوم الضرر فردان، الضرر التكوينى الموجود فى الخارج له فردٌ آخر هو عباره عن الحكم الشرعى المسبب للضرر بحيث يكون الحكم الشرعى المسبب للضرر هو فرد من أفراد مفهوم الضرر، فيقال هذا الحكم الشرعى المسبب للضرر ضرر، كما يقال للضرر الخارجى أنه ضرر، وكأنّ مفهوم الضرر بحكم هذه العلاقه التى هى السببيه والمسببيه التوليديه يكون له فردان، أحدهما الضرر الخارجى والثانى هو هذا الفرد الثانى للضرر الذى هو عباره عن الحكم الشرعى المسبب للضرر، وبناءً على هذا حينئذٍ يكون استعمال لفظ الضرر فى الحكم الشرعى هو استعمال اللفظ فى أحد معنييه، استعمال حقيقى وليس فيه أى تجوّز، لا ـ نحتاج إلى التجوّز فى الكلمه ولا نحتاج إلى الكنايه، أصلاً المنفى هو الحكم الضررى، المنفى فى لا ـ ضرر الضرر المراد بالضرر ليس الضرر التكوينى الخارجى، والنفى ليس مسلطاً على الضرر الخارجى حتى نجعل هذا كنايه عن الحكم المسبب له، أو نقول هذا من باب التجوّز فى الكلمه والضرر استعمل فى الحكم الشرعى، النفى مسلط على الضرر، لكن بلحاظ أحد مصداقيه وهو الحكم الشرعى؛ لأنّ الحكم الشرعى صار فرداً عرفاً للضرر ولمفهوم الضرر.

ص: ٧١٢

إذا تمّ هـذا الكلام؛ حينئذٍ لا ـ يكون هنـاك تجوّز ولا مخالفه للظهور إطلاقاً، كل هـذه الظهورات نأخـذ بها، (لا) للنفى وليست للنهى، ولا يوجد تقدير، ولا نبذل أى عنايات كما يذكر صاحب الكفايه، ونبقى الضـرر على إطلاقه ولا نقيده بخصوص الحصـه الناشـئه من الشـريعه، نأخـذ بكل الظهورات المتقـدّمه، لكن المراد بالضـرر هو أحـد فرديه، نفس صـدور هذا الكلام من الشارع، تحقق الأغراض التكوينيه، هذه القرينه التى تقدّمت سابقاً، وكونه هو فى مقام التشـريع، هذا يكون قرينه على أنّ الضرر لا يُراد به ذاك الفرد، وإنما يُراد به الفرد الآخر الـذى هو عباره عن الحكم الشـرعى، وبهذا يكون الحديث نافياً مباشـره وبلا توسط شـىء، نافياً للحكم المسبب للضـرر، باعتباره فرداً من أفراد مفهوم الضـرر؛ وحينئـذٍ لا نحتاج أن نرفع اليـد عن أحد الظهورات؛ بل نعمل بكل الظهورات ونفسرها على هذا الأساس .

هذا الذى قد يقال أنه يفهم من كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه)، الظاهر أنه من الصعوبه جداً الالتزام به، باعتبار أنّ أول الكلام هو أنّ العرف يعتبر هذا الفرد، يعنى السبب التوليدى الذى هو الحكم الشرعى هو فرد من أفراد المسبب التوليدى، من قال هذا ؟ هـذا فى الأسـباب التوليديه الحقيقيه التى لا تتوسط الإراده واختيار المكلف بين السـبب وبين المسـبب، هناك العرف لا يرى أنّ السـبب يكون فرداً من أفراد المسـبب، حـتى فى بـاب الإلقـاء والإحـراق الـذى لا ـ إشـكال فى أنّ الإلقـاء سـبب توليـدى بالنسـبه للإحراق، هـذا سـبب توليـدى بلا إشـكال، ولا تتوسط الإراده واختيار المكلف فى الأثناء، لكن بالرغم من هذا لا نرى أنّ العرف يعتبر الإلقـاء فرداً من أفراد الإحراق، يبقى الأحراق له مفهومه والإلقاء ليس فرداً من أفراده، غايه الأمر أنّ العرف بعـد أن يـدرك هذه العلاقه المسـتحكمه بينهما يجوّز إطلاق المسـبب الذى هو الإحراق على السـبب الذى هو الإلقاء لهذه العلاقه، فيقول للإلقاء فى النار أنّ هذا إحراق للشىء، هذا معناه أنّ العرف فقط يسمح بهذا المقدار، المفهومان متباينان، لكن بحكم هذه العلاقه بينهما يجوز إطلاـق الإـحراق على الإلقـاء فى النـار، فيقول هـذا إحراق، هـذا ليس معنـاه أن يكون الإلقاء فرداً من أفراد الإحراق، يبقى الإـحراق له مفهومه وتبقى أفراده مشـخصه والإلقـاء ليس منهـا، الإحراق يعبّر عن حاله خاصه والإلقاء ليس فرداً من أفراده، وإنّما يجوز اسـتعماله فيه لعلاقه السـببيه والمسـببيه، كما يجوز اسـتعمال لفظ الأسد فى الرجال الشـجاع لعلاقه موجوده بينهما وليس أنّ الرجل الشـجاع صار فرداً من أفراد الأسـد، وإنّما يصـح إطلاقه عليه لهذه العلاقه الموجوده، فهذا نقوله فى باب الإحراق والإلقاء، فما ظنّك فى محل الكلام الذى تقدّم سابقاً فى باب الحكم الشـرعى والضـرر أصلاً العلاقه ليست سببيه ومسببيه توليديه، وذلك لتوسـط إراده المكلف فى الـبين، وليس بمجرّد أن يحكم الشـارع تحقق الضـرر من دون إراده واختيـار من قِبـل المكلّف، وإنّما الاختيار والإراده تتوسط، هـذا معناه أنّ الحكم ليس سـبباً توليـدياً بالنسـبه إلى حصول الضـرر. صـحيح أنّ المحقق النائينى(قدّس سرّه) قـال فيمـا نقلنـا عنه صـحيح أنّ الإـراده تتوسط، لكنها إراده مقهوره لإراده المولى القاهره، هى إراده مقهوره وكأنها بحكم العدم، وبالتالى يكون الحكم الشرعى سبباً توليدياً للضرر، فيكون حاله حال الإلقاء والإحراق، لكن هذا يختص بمن تكون إرادته مقهوره للحكم الشـرعى، لكن ما أكثر الناس الـذين لا تكون إرادتهم مقهوره للحكم الشـرعى، هو سـبب صـدور هـذا الحـديث الشـريف هـو لم تكن إرادته مقهـوره للحكم الشـرعى، فتبقى إراده المكلف تتوسـط بين الحكم الشـرعى وبين تحقق الضـرر فى الخارج. مضافاً إلى هذا أنه لو فرضنا أنّ الإراده مقهوره، هذا لا يجعل المسبَب فرداً عرفاً من أفراد السبب، أى لا يوجب أن يكون الحكم الشـرعى فرداً من أفراد الضـرر بحيث يكون اسـتعمال الضرر فى الحكم من استعمال اللفظ فى معناه وفى أحد أفراده وفى أحـد مصـداقيه. ونحن فى الإلقاء والإحراق قلنا أنه لا يكون فرداً من أفراده، هـذا واضـح فيه توسط الإراده فى البين، ليس الحكم الشرعى سبباً توليدياً للضرر بحيث يلغى اختيار المكلف فى تحقق الضرر.

فإذن: هذه المحاوله لا تجدی؛ بل الظاهر أنه لابدّ من ارتکاب مخالفه من المخالفات للظهور.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر

فی الدروس السابقه ذکرنا الوجوه الثلاثه لبعض الأعلام المعاصرین، وقلنا أنّ کل هذه الوجوه هی بحاجه إلی مخالفه لظاهرٍ من الظهورات، وإنّما الکلام یقع فی مسأله التقدیم وتشخیص أی ظهور هو المرشح للسقوط حتی یؤخذ بالظهورات الأخری ونری ماذا یقتضی الأخذ بالظهورات الأخری.

نذکر الآن وجهاً رابعاً أیضاً اختاره بعض الأعلام المعاصرین، ونذکره أیضاً فی عداد الوجوه الثلاثه المتقدمه ، حاصل هذا الوجه یقول: أنّ مفاد هذا الحدیث هو النهی کما یقول صاحب الاحتمال الثانی، وأنّ النهی فی المقام لیس نهیاً إلهیاً، وإنّما هو نهی سلطانی، النهی لیس نهیاً إلهیاً حتی یکون حکماً إلهیاً من قبیل النهی عن شرب الخمر، أو النهی عن الزنا ، النهی عن الضرر والضرار فی الحدیث الشریف لیس من هذا القبیل، یعنی لیس کما یقول شیخ الشریعه، حیث أنه افترض أنّ النهی نهی إلهی، وهذا حکم شرعی مفاده حرمه الضرر والضرار مولویاً تکلیفیاً، فهو حکم کسائر المحرّمات فی الشریعه، فکما أنّ شرب الخمر حرام ، الضرر والإضرار أیضاً حرام، هذا یقول أنّ النهی لیس نهیاً إلهیاً، وإنما هو نهی سلطانی، ما صدر من رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) لم یصدر منه بما هو مبلغ للشریعه وناقل للحکم الإلهی، وإنّما صدر منه باعتباره سلطاناً وباعتباره ولی أمور الناس، وکما یعبّر باعتباره سلطان الملّه وسائس الدوله ولم یصدر منه بما هو مبلغ للأحکام الإلهیه الشرعیه.

فی مقام بیان هذا الرأی ذکر مقدمات، ذکر فی المقدمه الأولی أنّ رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) له شئون ومقامات:

ص: ۷۱۴

المقام الأول: هو مقام النبوه والرساله. أو بعباره أخری هو مقام تبلیغ الأحکام الإلهیه ونقلها إلی الناس.

المقام الثانی: هو مقام السلطنه والرئاسه وإداره شئون الناس باعتباره رئیس البلاد والعباد.

المقام الثالث: هو مقام القضاء وفض الخصومات والحکومه الشرعیه.

فی هذه المقامات الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) کان یقوم بدوره فی کل مقام من هذه المقامات، فهو تاره یخبر عن حکم إلهی شرعی تلقاه عن طریق الوحی وبلّغه للناس، فهنا الحکم یصدر منه، لکن باعتباره مبلغاً عن الله؛ ولذا لا یصح نسبه هذا الحکم إلی الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، وإنّما ینسب الحکم إلی المشرّع الحقیقی والرسول هو مبلغ عن الله(سبحانه وتعالی) إلی العباد، وأخری یصدر منه الحکم بما هو سائس للعباد ورئیس دوله وولی لأمور الناس، فی هذه الحاله هذا الحکم ینسب له(صلّی الله علیه وآله وسلّم) باعتباره قائداً للأمه، ویُمثل لذلک بأمره بتنفیذ جیش أسامه، هو أمر بتنفیذ جیش أسامه، هذا

الأمر ليس أمراً إلهياً؛ لأنّه لم يصـدر منه بما هو مبلغ للأحكام الشـرعيه، وإنّما هـذا أمر صدر منه بما هو قائد للأمه وسائس للعباد. وفى المقام الثالث أيضاً قد يقضـى عندما يتقدم له خصمان بقضيه معينه ويطلبان منه أن يحكم فيها هو يصدر حكماً، هذا الحكم الصـادر منـه صـادر منـه بمـا هـو حـاكم شـرعى وقاضـى يفصـل بيـن الخصومـات فى مـوارد النزاع، فهـذه ثلاـثه مقامـات ثـابته للرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم).

فى المقـدمه الثانيه ذكر انّه كل ما ورد عن الرسول(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم)؛ بل حتى عن أمير المؤمنين(عليه السـلام) باعتباره تولّى هـذه المنـاصب الثلاثه، كل ما ورد عن الرسول(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) بلفظ (قضـى) ، أو(حكـم) أو(أمر) وأمثال هـذه التعبيرات، المراد منها ليس هو بيان الحكم الشـرعى الإلهى، يعنى لم يصـدر منه ذلک بما هو مبلّغ عن الله(سـبحانه وتعالى) وإنّما ظاهر هذه التعبيرات هو أنّه قضـى وحكم وأمر من حيث أنه قائد للأمه، أو من حيث أنه قاضٍ، عندما يقال قضـى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسـلّم) معنـاه أنّ هـذا صـدر منه إمّا على أساس مقام ولايته على الأمه، وإمّا على أساس مقام القضاء، ولا يصـح أن نفسـر ذلـک على أنه صـدر منه بمـا هو مبلغ للأحكام الشـرعيه من الحلال والحرام. إذا اُريـد فى بعض الأحيان كما قـد يتفق من قضـى رسول الله(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) المراد به تبليغ حكم شرعى إلهى، قد يتفق هذا . يقول: هذا نحو من التجوز ويُحمل على هـذا المعنى، وإلاّـ قضـى، وحكم، هـو ظـاهر فى أنه صـدر منه بمـا هـو ولى للعبـاد، أو بمـا هـو قـاضٍ وحـاكم شـرعى لحل الخصومات.

المقدمه الثالثه التی ذکرها: قد یُعبّر عن الأوامر الصادره من الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) بما أنه سلطان وبما أنه ولی أمر المسلمین، قد یُعبّر عنها بغیر الألفاظ التی تقدمت، وإنما یقال: قال رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) فی أمرٍ صدر منه بما هو ولی للمسلمین، قد یحصل هذا، لکنّ قرینه الحال وقرینه المقال تقتضی الحمل علی الأمر الصادر منه بما هو ولی أمر المسلمین، أو الصادر منه بما هو قاضٍ وحاکم، بالرغم من أنها ترد بعنوان(قال). من هنا یظهر کأنه یقول أنّ الظهور الأولی لقضی هو أنّ ما صدر منه صدر منه بما هو حاکم أو قاضٍ لا ـ بما هو مبلغ للأحکام الشرعیه، لکن قد تستعمل فی غیر ذلک، لکنّه استعمال مجازی. کما أنّ الظهور الأولی لقال رسول الله (صلّی الله علیه وآله وسلّم) هو أنّه ینقل قولاً بما هو مبلغ لحکم شرعی وناقل، لکن هذا أیضاً قد تقتضی قرینه الحال أو قرینه المقال حمله علی أنه صدر منه بما هو حاکم، أو بما هو قاضٍ، لکن الأصل فی هذه الکلمات هو هذا.

فی المقدمه الرابعه ذکر بعض الأخبار المؤیده لهذه المطالب التی ذکرها لا داعی لذکرها.

بعد هذه المقدمات الأربعه ذکر بأنّ حدیث(لا ضرر ولا ضرار) الصادر منه (صلّی الله علیه وآله وسلّم) صادر منه بما هو ولی للعباد وبما هو سلطان وسائس للعباد وللبلاد، فهو صادر منه من جهه الرئاسه العامّه ومفاده هو المنع من الضرر والإضرار، هو رأی أنّ مصلحه إداره شئون الناس وسیاسه العباد والبلاد تقتضی منه أن یمنع من الضرر والضرار، فهو صدر منه لا ـ بما هو ناقل للأحکام الشرعیه، لیس هناک حکم إلهی ینقله الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) کما نقل لنا حرمه شرب الخمر ـــــــ مثلاً ـــــــ وإنما هذا حکم صدر منه وینسب إلیه لأنه رأی أنّ المصلحه العامه تقتضی تحریم الضرر والضرار ومنع الظلم علی العباد باعتبار أنّ الضرر والضرار فیه ظلم علی العباد وهو مسئول عن منع الظلم وإشاعه العدل بین الناس والتصدی لمن یرید ظلم الآخرین والتصدی یکون بصدور هذا المنع الذی یصدر منه بما أنه ولی أمر المسلمین والعباد. استدل علی أنّ حدیث (لا ضرر ولا ضرار) یراد به ذلک بأمور:

الأمر الأول: أنّ هـذا الحديث الشـريف ورد فى روايات العامه بلفظ(قضـى رسول الله(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) أن لا ضـرر ولا ضرار). هو ادّعى فى أحـدى المقـدمات أنّ لفـظ(قضـى) ظاهر فى كون ما قضـى به من أحكامه المولويه التى تصـدر منه بما هو ولى أمر الناس وبما هو سـلطان وحاكم على الناس، أو بما هو قاضٍ وفاصل بين النزاعات، لكن لا يمكن أن نحمل هـذا الحديث على أنه فى مقام نقل الحكم الشـرعى الإلهى لأنه اسـتخدم فيه كلمه(قضـى) وهـذه الكلمه لها ظهور فى أنّ ما قضـى به ليس من باب الأحكام الإلهيه الشـرعيه، وإنما هو يدور أمره بين أن يكون صدر منه باعتبار ولايته، أو صدر منه باعتبار كونه قاضياً، وحيث أنّ الثـانى منفى، يعنى حيث أنّ الحـديث مفـاده حكم كلى لا- يرتبـط ببـاب القضـاء ولا علاقه له بفض النزاع بين المتخاصـمين؛ فحينئذٍ ينحصر تفسيره بأنه صدر منه باعتبار ولايته على الناس، فيكون حكماً سلطانياً وليس حكماً إلهياً، وبهذا نفى قول الاحتمال الثانى المتقـدم لشـيخ الشـريعه(قدس سـره) وقال لا يمكن الالتزام بأنّ هذا النهى نهى إلهى، الرسول (صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) بالنسبه إليه هو مجرّد مبلّغ لحكم شرعى إلهى، كلا هو ليس من هذا القبيل، وإنما هو حكم ولايتى.

الأمر الثانى: أنّ هـذا الحديث ورد من طرقنا، بعد أن تعرضت هذه الروايات إلى قصه سـمره بن جندب ورد فيها حديث(لا ضـرر ولا ضـرار)، الروايات الوارده من طرقنا ليس فيها (قضـى رسول الله(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) أن لا ضـرر ولا ضـرار) وإنّما هذا موجود فى روايـات العامه، أمّا الموجود(لا ضـرر ولا ضـرار) فى رواياتنا ومحل تطبيقه هو قضـيه سـمره بن جنـدب. يقول: قضـيه سمره بن جنـدب الوارده فى رواياتنا التى ذُكر فيها هـذا الحـديث لا تنسـجم مع كون الحكم المـذكور حكماً إلهياً أو قضائياً؛ بل ينحصـر تفسيرها بأنها صادره منه بما هو حكم مولوى، يعنى حكم من جهه ولايته العامّه. أمّا أنها لا تنسجم مع كونه حكماً إلهياً، باعتبار أنه لا توجد فى قضيه سمره بن جندب شبهه موضوعيه ولا شبهه حكميه حتى يكون هذا الحديث بياناً لحكم شرعى إلهى يحـل هـذه الشـبهه، وأمّـا أنها لا تنسـجم مع كونه حكماً قضائياً، فباعتبار عـدم وجود نزاع فى حقٍ أو فى مالٍ بين الأنصارى وبين سمره بن جندب، وإنّما القضـيه هى أنّ الأنصارى شكا سمره بن جندب إلى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) وقال بأنّ سمره يزعجه ويـدخل إلى داره بلا استئذان، واسـتجار برسول الله(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) بما أنه الولى المسـئول عن شـئون الناس، فالرسول (صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) استجاب له وأمر سمره أولاً بالاستئذان، وبعد أن امتنع أمره بقلع الشجره ورميها على وجهه. يقول أنّ هذه كلها تناسب الحكم السلطانى ولا تناسب الحكم الإلهى ولا تناسب الحكم القضائى.

الأمر الثالث: أنّ الحديث وقع فی مقام تعليل الأمر بالقلع فی قضيه سمره بن جندب(أقلعها وارم بها وجهه) هذا أيضاً قرينه، يعنی العلّه المذكوره التی ذُكرت كتعليل للأمر بقلع الشجره، قرينه على أنه صادر منه من جهه الولايه، وإلاّ إذا فرضنا أنّ حديث(لا ضرر ولا ضرار) يُراد به ما يقولونه من الاحتمالات السابقه ـــــــــ مثلاً ـــــــــ الاحتمال الثالث الذی يقول أنّ مفاده هو نفی الأحكام التی تكون مسببه للضرر، لو كان هذا مفاد الحديث؛ فحينئذٍ لا يصح تعليل الأمر بقلع الشجره بأنّ الأحكام الضرريه منفيه فی الشريعه وأنّه لا حكم فی الشريعه يكون سبباً فی الضرر، أو ما يقوله شيخ الشريعه من أنّه نهی إلهی عن الضرر، ويقول أنّ مفاد الحديث هو تحريم الضرر والضرار. يقول: كل من هذين الأمرين، كون مفاد الحديث هو نفی الأحكام الضرريه ولا كون مفاد الحديث تحريم الضرر والضرار والنهی عنهما نهياً إلهياً، هذان أمران لا يبرران الإضرار بالغير بقلع الشجره؛ لأنّ قلع الشجره فيه إضرار بالغير، والأمر بقلع الشجره هو حكم ضرری. هو يقول أنّ الأحكام الضرريه منفيه، هل يبرر هذا أن يوقع الضرر بالغير ؟ يقول أنّ الضرر حرام والإضرار حرام تكليفاً، فهل يبرر القيام بممارسه الضرر والإضرار بالغير والأمر بقلع الشجره الذی هو حكم ضرری يسبب الضرر بالنسبه إلى الغير ؟ هذه الوجوه التی ذُكرت فی مقام تفسير الحديث لا تبرر جعل لا ضرر ولا ضرار علّه للأمر بقلع الشجره، وإنّما الذی يبرر ذلك هو ما قلناه من أنّ لا ضرر ولا ضرار حكم سلطانی، حكم صدر منه بما هو قائد دوله مسئول عن إشاعه العدل بين الناس، ومنع الظلم أن يقع بين الناس وأن يعتدی شخص على شخصٍ آخر، فصدر منه(لا ضرر ولا ضرار) فهو نهی سلطانی. هذا يبرر الأمر بقلع الشجره؛ لأنّ الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) أعمل ولايته لقطع ماده الفساد والظلم المتمثله بالشجره؛ لأنّه أمره أولاً أن يدخل مع الاستئذان، فرفض وبإصرار؛ وحينئذٍ لا حل إلاّ أن يأمر بقلع الشجره، فصدر هذا منه بما هو حاكم وسلطان وسائس للعباد، ولم يصدر منه بما هو مبلغ عن الله سبحانه وتعالى وبما هو قاضٍ لرفع النزاع بين الناس .

هذه هی الأمور الثلاثه التی ذکرها لإثبات ما یقوله. هذا أضفناه للوجوه الثلاثه المتقدمه، فتکون الوجوه الأخیره اربعه. نحن علینا أن نقارن بین هذه الوجوه لنخرج بنتیجه أیها أقرب إلی القبول والترجیح علی الوجوه الأخری. ذکرنا بأنّ کل هذه الوجوه تشترک فی قضیه، تشترک فی أنّها فیها مخالفه للظهور من جهه من الجهات، وعلینا أن نحسب حساباتنا أنّه أی ظهور یکون هو المرشح للسقوط علی ضوء ما تقدّم سابقاً.

الذی یبدو بعد التأمّل هو أنّه قد یقال: أنّ أقرب الوجوه هو الوجه الأول من الوجوه الأخیره، والذی کان یعتمد علی أنّ (لا ضرر ولا ضرار) هو من باب الکنایات أو شیء من هذا القبیل، وخلاصته هو: أنّه إخبار عن نفی الضرر لکن المراد الأصلی الجدّی هو نفی مقتضی الضرر الذی معناه نفی الحکم الشرعی. قد یقال: أنّ هذا الوجه هو أقرب الوجوه علی ضوء ما ذکرنا سابقاً باعتبار أنّه کنایه وباب الکنایات واسع فی لغه العرب یکفی فیها أدنی ملابسه ولا تتوقف علی وجود ملازمه بین المعنی الکنائی وبین المعنی الاستعمالی، قد لا یکون بین شیئین ملازمه حقیقیه، بمعنی أنه قد یتخلف هذا عن هذا ، وهذا عن هذا، کما فی کثره الرماد والکرم، قد یکون هناک کثره رماد من دون کرم، وقد یکون کرم من دون کثره الرماد، فلا توجد ملازمه حقیقیه بینهما، الکنایه لا تتوقف علی الملازمه الحقیقیه بین المعنی الاستعمالی والمعنی الکنائی، وإنّما یکون هناک تقارن بین شیئین فی حالات معینه خاصه، فیصح حینئذٍ استخدام أحد المعنیین، وإراده المعنی الآخر باعتبار وجود مناسبه فیما بینهما، وتقارن کثیر، وملازمه عادیه، أو ملازمه عقلیه بینهما یمتنع فیها التخلف، أو ملازمه متحققه فی کثیر من الحالات، هذا وحده یصحح استعمال أحد المعنیین وإراده المعنی الآخر.

فی محل الکلام یقال أنّ هناک حکماً شرعیاً وهناک ضرر، وحیث أنّ الحکم الشرعی یقتضی الضرر فی موارد الضرار؛ حینئذٍ هذا یبرر استخدام نفی الضرر وإراده نفی الحکم المقتضی لذلک الضرر من باب الکنایه، وقلنا أننا لا نتقیّد بخصوص الاصطلاح وهو الکنایه، وإنّما یقال أنّه هنا استعمل اللّفظ لنفی الضرر ومراده الجدّی ومقصوده الحقیقی هو نفی مقتضی الضرر، وهذا استعمل متعارف وموجود فی الخارج یُنفی شیء ویکون المقصود هو نفی سببه ونفی مقتضیه. قد یقال أنّ هذا الاحتمال هو الأقرب، وکل القرائن السابقه أیضاً لا تمنع منه؛ بل بالعکس تکون مؤیده لهذا الاحتمال.

والقرینه علی هذا الاحتمال موجوده وهی نفس القرینه المشار إلیها فی الوجه الثالث المتقدّم، وهی مسأله أنّ الأضرار التکوینیه موجوده فی الخارج، ویضم إلی ذلک أنّ الکلام صادر من الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) بما هو مشرّع ومقنن لا بما هو مخبر عن قضایا تکوینیه. هذان الأمران یصلحان أن یکونا قرینه علی هذا المعنی، باعتبار أنّ هذا الاحتمال یقول لیس المراد الجدّی هو الإخبار عن عدم تحقق الضرر التکوینی، وإنّما ما یریده جدّاً بناءً علی هذا الوجه هو الإخبار عن عدم مقتضی الضرر، یعنی عدم الحکم الشرعی الذی یقتضی الضرر، وهذا یناسب الشارع، ولیس فیه إخبار عن الأضرار التکوینیه، فینسجم مع القرینتین، قرینه تقول أنّ الأضرار التکوینیه موجوده، فلیس مراده الجدّی نفی الأضرار التکوینیه، وإنّما مراده هو نفی الحکم المسبب للضرر، وأمر صدر منه بما هو مشرّع وبما هو مقنن، فینسجم مع هذا الاحتمال.

لکن، یمکن التأمل فی هذا الکلام: والتأمل ینشأ من أنّ هذه القرینه المذکوره وهی تحقق الضرار التکوینیه فی الخارج وکون الکلام صادر من الرسول بما هو مشرّع ومقنن، هذه القرینه لا تعیّن هذا الوجه الذی هو الوجه الأول من الاحتمالات الثلاثه الأخیره؛ لأنّها تنسجم مع الوجه الثالث؛ بل مع الوجه الثانی أیضاً؛ بل لعل هذه القرینه أکثر انسجاماً مع الوجه الثالث المتقدّم، باعتبار أنّ مقتضی هذه القرینه هو أنّ المتکلّم الذی هو الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) فی کلامه لیس ناظراً إلی الأضرار التکوینیه؛ لأنّ الأضرار التکوینیه موجوده فی الخارج والکلام صدر منه بما هو مشرّع ومقنن. إذن: هو لیس ناظراً إلی الأضرار التکوینیه التی لا ربط لها بالشریعه؛ لأنّ هذا خلاف وقوع هذه الأضرار التکوینیه فی الخارج التی لا ربط بالشریعه، وخلاف کون الکلام صادر منه بما هو مشرّع، فإذن: غایه ما تقتضیه هذه القرینه هو أنّ المتکلّم بهذا الکلام لیس ناظراً إلی الأضرار التکوینیه التی لا علاقه لها بالشریعه؛ لأنّ هذا لا یناسبه، ولوقوع الأضرار التکوینیه التی لا علاقه لها بالشریعه خارجاً، وهذا معناه أنّه ناظر إلی الأضرار التکوینیه التی لها ربط بالشریعه، حفاظاً علی ظهور لا ضرر، حیث أننا لا نرید أن نرفع الید عن ظهور لا ضرر فی نفی الضرر التکوینی الخارجی، إذا حافظنا علی هذا الظهور وأخذنا بالقرینه المتقدّمه التی تقول أنّه لیس ناظراً إلی الأضرار التکوینیه الغیر مرتبطه بالشریعه؛ فحینئذٍ یثبت أنّه ناظر إلی الأضرار التکوینیه المرتبطه بالشریعه، وهذا هو الاحتمال الثالث الذی یقول أنّ المنفی هو الضرر التکوینی الناشئ من الشریعه، فهو ینفی الضرر التکوینی ولیس الحکم الضرری کما قالوا؛ بل ینفی الضرر التکوینی حفاظاً علی ظهور لا ضرر فی نفی الضرر التکوینی، ومعنی هذا أنه ینفی الضرر التکوینی الناشئ من الشریعه.

ص: ۷۲۰

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

في الدرس السابق ذكرنا أنه قد يقال فی مقام تقريب الوجه الأول من الوجوه الثلاثه الأخيره الذی يؤدی إلی الالتزام بما ذهب إليه الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) والمحقق النائينی(قدّس سرّه) وكان تقريبه علی أساس الكنايه، قد يقال فی مقام تقريب هذا الوجه أنّه وجه عرفی كنائی متعارف وليس معلوماً أنّ المخالفه فيه للظهور هی أشد من المخالفه الموجوده فی سائر الوجوه؛ فحينئذٍ يُلتزم به والقرينه عليه هی القرينه المتقدّمه وهی أنّ الأضرار التكوينيه موجوده فی الخارج والكلام صادر من الرسول(صلّی الله عليه وآله وسلّم) بما هو مقنن ومشرّع. هذان الأمران يقتضيان الالتزام بأنّ المراد الجدّی للمتكلّم ليس هو نفی الضرر التكوينی، وإنّما المراد الجدّی له هو نفی مقتضی الضرر التكوينی، فبالتالی يكون معنی الحديث هو نفی الأحكام الضرريه، وهو رأی الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) والمحقق النائينی(قدّس سرّه).

لكن أشرنا فی الدرس السابق إلی أنّه قد يمكن التأمّل فی هذا الكلام، وادعاء أنّ نفس هذه القرينه لا تعيّن هذا الوجه؛ وذلك لأنّ هذه القرينه تنسجم معه ومع الوجوه الأخری، هذه القرينه لوحدها لا تعيّن الحمل علی الكنايه والحمل علی أنّ المقصود هو نفی المقتضی للضرر التكوينی حتی يكون مفاده هو نفی الأحكام الضرريه، وإنما هی تنسجم مع الوجه الأخير، وتنسجم مع الوجه الثالث؛ بل قد يقال أنّ هذه القرينه هی أكثر انسجاماً مع الوجه الثالث منها مع الوجه الأول، يعنی الحمل علی المعنی الكنائی، والسر فی هذا هو أنّ غايه ما يثبت بالقرينه هو أنّ المتكلم عندما ينفی الصرر هو ليس ناظراً إلی الأضرار التكوينيه الغير المرتبطه به، إذا ضممنا هذا إلی الظهور الأول الذی كررناه مراراً وهو نفی الضرر التكوينی، ورفع اليد عن هذا الظهور بلا موجب، إلّا بقرينه، وهذا معناه أنه ناظر إلی الضرر التكوينی المرتبط به وهو معنی الوجه الثالث الذی يقول نحمل الحديث علی نفی الضرر التكوينی الناشئ من الشريعه، يعنی نفی الضرر التكوينی المرتبط بالشارع، فهذه القرينه هی أكثر انسجاماً مع الوجه الثالث، وعلی ضوء هذه القرينه إذا كان الكلام عن القرائن، هذه القرينه تعيّن الوجه الثالث وتجعله هو الأقرب من جميع الوجوه السابقه، فيكون مفاد الحديث بناءً علی هذا هو نفی الضرر التكوينی الناشئ من الشريعه، وأی ضرر تكوينی يقع فی الخارج هو ليس ناشئاً من الشريعه حتی إذا فرضنا أنّ المكلف عصی وارتكب، فهذا الضرر لم ينشأ من الشريعه، وإنّما هو عصی التكليف. نعم، قلنا أنّ لازم هذا الكلام هو نفی الحكم المسبب للضرر؛ لأنّه مع وجود الحكم المسبب للضرر معناه أنّ الضرر التكوينی الحاصل فی الخارج ناشئ من الحكم الشرعی، والمفروض أنّ الحديث ينفی وجود ضرر خارجی ينشأ من الشريعه، فإذن: لازمه أن نقول بعدم وجود حكم يستلزم إيقاع المكلّف فی الضرر، فكل حكمٍ يكون سبباً للضرر يكون منفياً، وهذا بخلاف الوجه السابق الذی قربناه الذی هو الحمل علی الكنايات، حيث أنّ ذاك الوجهٍ فيه مشكله إلغاء الظهور الذی حافظنا عليه فی الوجه الثالث وهو ظهور أنّ لا ضرر لها ظهور فی نفی الضرر الخارجی، لكن الضرر الخارجی المنفی هو الضرر الخارجی الناشئ من بالشريعه، بينما الوجه الذی يقول بالحمل علی الكنايات يقول: أصلاً ليس المقصود هو نفی الضرر الخارجی، هذا مقصود استعمالی، والمقصود الحقيقی هو نفی مقتضيه، يعنی نفی الحكم المسبب للضرر، فمعناه أنّه بلحاظ المدلول الجدّی والمدلول التصديقی لم نحافظ علی هذا الظهور الذی هو أنّ المقصود هو نفی الضرر الخارجی، فكأنّ هذا إلغاء لهذا الظهور، أنّ لا ضرر

حتى على مستوى المدلول التصديقى التفهيمى ظاهره فى نفى الضرر الخارجى، بينما حافظنا على هذا الظهور بالاحتمال الثالث، هى فى مقام نفى الضرر الخارجى، لكن ليس كل ضرر خارجى، وإنما الضرر الخارجى المرتبط بالشريعه. ومن هنا يكون هذا الاحتمال أقرب من الاحتمال السابق.

ص: ٧٢١

نعم، يبقى شيء واحد وهو أنه قد يقال: إذا قبلنا النكته التى اعتُمد عليها لإثبات الوجه الثانى، والتى كانت هى أنّ الضرر معنى اسم مصدرى يشير إلى النقص النازل بالمتضرر، وهذا عاده أمر مرغوبٌ عنه لا يكاد يصدر من المكلّف إلّا بتحميلٍ من قبل الشارع، فيكون نفى الضرر ظاهراً فى نفى التحميل الشرعى، وعلى أساس هذه النكته ثبت رأى الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) ورأى المحقق النائينى(قدّس سرّه) وهو أنّ الحديث ظاهر فى نفى الحكم الضررى اعتماداً على نكتهٍ، وهى أنّ الضرر غير الضرار، الضرار والإضرار يصدر من الإنسان ولو لا بتحميل من قبل الشارع، نتيجه قوه غضبيه أو شهويه يضر الإنسان بغيره، فيصدر الضرر من الإنسان حتى بقطع النظر عن التحميل الشرعى، لكن الضرر ليس هو إنزال الضرر بالغير، وإنّما الضرر نازل بنفس المتضرر، هذا لا يكاد يقدم عليه المتضرر إلا بتحميل من قبل الشارع، فنفيه من قبل الشارع يكون ظاهراً فى نفى التحميل الشرعى، يعنى نفى الحكم المسبب للضرر، فيرجع إلى ما قاله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) والمحقق النائينى(قدّس سرّه)، لكن بهذه النكته.

قد يقال: أنّ هذه النكته إذا قبلناها؛ حينئذٍ تكون قرينه على إراده نفى الحكم الضررى لا نفى الضرر التكوينى الناشئ من قِبل الشريعه، يعنى تعيّن الاحتمال الذى ذهاب إليه المعظم فى قبال الاحتمال الأخير الذى هو نفى الضرر الخارجى الناشئ من الشريعه؛ لأنّ هذه النكته تقول أنّ الضرر أمر مرغوب عنه لا يقدم عليه المكلّف إلا بتحميل من الشارع، فيكون نفيه من قبل الشارع ظاهراً فى نفى التحميل، ونفى التحميل معناه نفى الحكم الضررى. وبهذا يكون هذا الاحتمال أرجح من الاحتمال الثالث.

لكن يمكن التأمّل فى ذلك، باعتبار أنّ كون الضرر أمراً مرغوب عنه لا ينافى الوجه الثالث، بمعنى أنّ مجرّد كون الضرر أمراً مرغوباً عنه لا يقدم عليه الإنسان بطبعه وعاده، هذا ليس قرينه على رفع اليد عن ظهور النفى فى الحديث فى كونه نفياً للضرر التكوينى، وهذا الظهور هو المُرتكز عليه لترجيح الاحتمال الثالث، أنّ لا ضرر له ظهور فى نفى الضرر التكوينى، وهذه القرينه لا تنافى هذا الظهور، يمكن الجمع بينهما، نلتزم بهذا الظهور ونقول أنّ النفى نفى للضرر التكوينى مع كون الضرر أمراً مرغوب عنه، وليس هناك ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ قرينه أخرى تعيّن هذا الاحتمال؛ فحينئذٍ لابدّ من المحافظه على هذا الظهور، يعنى لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، فيبقى هذا الظهور على حاله وهو أنّ الحديث ظاهر فى نفى الضرر التكوينى، هذا لابدّ من المحافظ عليه، لا نقول بأنّ المقصود هو نفى الضرر التكوينى، وإنما المقصود هو نفى الضرر الخارجى مع كون الضرر أمراً مرغوب عنه، وكون الضرر أمراً مرغوب عنه ليس قرينه على نفى هذا الظهور، فلابدّ من المحافظه على هذا الظهور، إذا حافظنا على هذا الظهور بالرغم كون الضرر أمراً مرغوب عنه، الحديث ناظر إلى نفى الضرر التكوينى الخارجى، فتأتى القرينه المتقدمه التى تقول أنّ الأضرار التكوينيه موجوده فى الخارج، والمتكلّم يتكلّم بما هو مشرّع ومقنن، وهذه القرينه تقتضى أنّ الحديث وإن كان ينفى الضرر التكوينى الخارجى، لكنّه ليس كل ضرر خارجى هو ينفيه، وإنّما هو ينفى الضرر الخارجى الغير المرتبط به؛ لأنّ الأضرار المرتبطه به كثيره الموجوده فى الخارج. كما أنّ الحديث صدر من المتكلّم بما هو مقنن ومشرّع. إذن: هو ينفى الأضرار الخارجيه المرتبطه به، فلا ضرر فى الخارج ينشأ من الشريعه، وهذا هو ما يقوله الاحتمال الثالث، وهذا نشأ من المحافظه

على هـذا الظهور. كون الضـرر أمراً مرغوب عنه ليس قرينه على رفع اليـد عن هـذا الظهور، فإذا لم يكن قرينه على رفع اليـد عن هـذا الظهور وليس هنـاك قرينه أخرى أيضاً توجب رفع اليـد عن هـذا الظهور، فإذن: المحافظه على هـذا الظهور لابـدّ منه، فقط تبقى مسأله تقييد الضـرر التكوينى الخارجى المنفى بما إذا كان ناشـئاً من الشريعه، وهذه القرينه السابقه تدل عليه، وكون الكلام صدر من المتكلّم بما هو مشرّع ووجود الأضرار التكوينيه الخارجيه الغير ناشئه من الشريعه.

ص: ٧٢٢

أمّا الوجه الرابع والأخير الـذى ذكرناه فى الدرس السابق، ففيه عدّه ملاحظات، الأدله الثلاثه التى ذكرناها فى الدرس السابق كلها يمكن التأمـل فيهـا، بالنسبه إلى الوجه الأول المشكله فى الوجه الأول أنه اعتمـد على روايات العامّه، قال فى روايات العامّه عُبّر بقضـى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلم) بلاـ ضـرر ولا ضـرار، وقال أنّ هـذا يناسب أن يكون الحكم المقضـى به هو حكم ولائى، أو سلطانى؛ لأنّ(قضـى) ظاهره فى هـذا، أو على الأقل ليس لها ظهور فى أنه حكم إلهى، وأنّ رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلم) بلغه، وهو واسطه فى التبليغ، وليس فى رواياتنا أنّه قضـى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلم) بلا ضرر ولا ضرار، وإنما هى موجوده فى روايات العامّه، قضـى بكـذا وقضـى كذا .....وواحده منها أنّه قضـى بلا ضـرر ولا ضـرار، روايات غير تامه سنداً ولا يمكن الاعتماد عليها لإثبات هذا الرأى.

مضافاً إلى أنّ التعبير بـــــ(قضـى) عن أحكام إلهيه لعلّه كثير، (قضى) يُعبّر به عن أحكام إلهيه، ولعل الباحث يعثر على الكثير من الموارد التى عُبّر عن الحكم الإلهى بقضـى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلم)، أو قضى أمير المؤمنين(عليه السلام)، يعنى أنّ فيها معنى يتسع حتى للأحكام الإلهيه ولا يختص بخصوص الأحكام الولائيه.

وأمّا الدليل الثانى الذى ذكره، والذى كان حاصله تطبيق كبرى لا ضرر ولا ضرار على قضاء رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلم) بقلع النخله يناسب أن تكون الكبرى أيضاً ولائيه وحكم سلطانى ولا يناسب أن تكون الكبرى إلهيه وحكم إلهى، الصغرى قضاء أمر بقلع النخله، المناسب أن تكون الكبرى لهـذا التطبيق أيضاً حكماً قضائياً، أنّ المناسب أن تكون الكبرى حكماً سلطانياً ولائياً لا حكماً إلهياً.

مـا يلاحظ على هـذا الكلام، هو أنّ تعليـل الحكم القضائى بحكم آخر ليس دليلاً على أنّ الحكم الآخر لابـدّ أن يكون قضائياً، حكم ولائى يعلـل بحكم آخر، حكم قضـائى يُعلل بحكم آخر، هـذا ليس قرينه على أنّ الحكم الآخر لابـدّ أن يكون قضائياً، ما أكثر الأحكام القضائيه فى باب القضاء والمنازعات التى تعلل بأحكام إلهيه، دور رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلم) بالنسبه له دور المبلغ وليس دور الصادره منه بما هو ولى للمسلمين، فرضاً فى باب القضاء قد يستند الحكم القضائى إلى الإقرار، وقد يستند إلى قاعـده أنّ اليـد إماره على الملكيه، وقد يستند إلى الاستصـحاب فى بعض الأحيان، الأحكام القضائيه فى أغلب الأحيان إلى الأحكام الإلهيه، مجرّد أنّ هذا حكم قضائى عُلل بحكم، فهذا الحكم الذى بمنزله العله لابدّ أيضاً أن يكون مثله، حكماً قضائياً لا إلهياً، هذا ليس قرينه على هذا؛ لأنّ الأحكام القضائيه كثيراً ما تعلل بإحكام إلهيه. هذا أولاً.

ثانیاً: ما ذکره من عدم وجود نزاع بین سمره وبین الأنصاری فی مالٍ أو حقٍ، وإنّما القضیه هی أنه لیس هناک شبهه حکمیه أی أنه لیس هناک نزاع فی حکم، وکذلک لیس هناک نزاع فی شبهه موضوعیه، وإنّما غایته أنّ الأنصاری جاء واستنجد برسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلم) لمنع الظلم عنه، ومن وظیفه النبی(صلّی الله علیه وآله وسلم) باعتباره حاکماً وولیاً لأمر المسلمین أن یمنع من وقوع الظلم، فالقضیه لا علاقه لها بالأحکام الإلهیه. یمکن استفاده کون النزاع بین سمره وبین الأنصاری فی الحکم، وکأنّ الشبهه شبهه حکمیه، یمکن استفاده ذلک من الروایات التی تتحدث عن هذه القضیه، وهی الروایات الوارده من طرقنا ولیس من طرق العامّه، هی ظاهره فی وجود نزاع بین سمره وبین الأنصاری، الروایات تقول أنّ سمره مصرّ علی أنّه من حقّه أن یدخل إلی عذقه بلا استئذان، ویتعجب ویقول: (أستأذن للدخول علی ملکی) فکان یری أنّ له هذا الحق، الأنصاری یری أنّه لیس له هذا الحق، فهذا نزاع فی حکم شرعی حول ثبوت هذا الحق وعدم ثبوته، ولیکن ما قاله الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) هو لحل هذه الشبهه الحکمیه، فیکون حکماً إلهیاً لحل شبههٍ حکمیه، فنستطیع أن نصوّر النزاع؛ بل ظاهر الروایه التی تتحدث عن هذه القضیه هو وجود نزاع فی حکم فی ثبوت الحق لسمره فی الدخول إلی عذقه بلا استئذان، أو عدم ثبوته، أحدهما یقول له الحق والثانی یقول لیس له الحق، فهذا النزاع فی حکم یمکن تصوّره فی محل الکلام.

أمّا الأمر الثالث الذی هو المهم فی المقام، وکان هو عباره عن أنّ تطبیق الحدیث لا ضرر ولا ضرر علی الأمر بقلع الشجره لا یصح إلّا إذا قلنا أنّ المراد بالحدیث هو الحکم الولائی السلطانی، وأمّا إذا کان المقصود به هو النهی عن الضرر والضرار کما یقول شیخ الشریعه(قدّس سرّه)، أو کان المقصود به هو نفی الأحکام الضرریه، فالتطبیق لا یکون صحیحاً؛ لأنّ الحدیث إذا فُسّر بالنهی الإلهی عن الضرر والضرار لا ینتج الأمر بقلع النخله، وهکذا إذا فسّرناه بنفی الأحکام الضرریه، لا یکون سبباً للأمر بقلع النخله، وکما ذکرنا أنّ قلع النخله هو إضرار بالغیر، و الأمر بقلع النخله حکم ضرری، فلا یصح أن یُعلل الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار إذا ارید من لا ضرر ولا ضرار ما قالوه من أنّه فی مقام النهی الإلهی عن الضرر والضرار، أو أنها تدل علی نفی الأحکام الضرریه. هذا الإشکال أثاره الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه)، وهو أیضاً متوقف فی کیفیه تطبیق قاعده لا ضرر وتعلیلها للأمر بقلع النخله، یقول هذا التعلیل لیس واضحاً. الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) تجاوز هذا الإشکال وقال أننا لا نفهم التطبیق وهذا لیس مشکله، لکن هذا لا یمنع من الأخذ بالقاعده الکلیه التی هی لا ضرر ولا ضرار، نحن نفسّر لا ضرر ولا ضرار کما نفهمه، وهو یفسّرها بنفی الأحکام الضرریه، لکن تطبیقها کیف انتج الأمر بقلع النخله ؟ یقول هذا لا نفهمه، ولکنّ هذا لا یشکّل مشکله. یقول: إنّ هذا الإشکال لا یمکن رفع الید عنه إلّا إذا التزمنا بأنّ مفاد الروایه هو حکم سلطانی، الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) حکم من باب الولایه بلا ضرر ولا ضرار. إذا فسّرناها هکذا؛ فحینئذٍ نستطیع أن نفسّر الأمر بقلع النخله ویکون علی القاعده، أی من باب الولایه، فهو مسئول عن منع الضرر والضرار، وعن منع الظلم، وأن لا یعتدی أحد علی أحد، فحتی یقطع ماده الفساد أساساً یأمر بقطع النخله منعاً للضرار والإضرار من باب الولایه والسلطنه.

أمّا إذا قلنا أنّ المقصود بها هو تحريم الضـرر والضـرار تحريماً إلهيا، فيقول أنّ هـذا لا علاقه له بالأمر بقلع النخله، أيضاً هو يقول لسـمره الضـرر حرام والإضـرار بالغير حرام حرمه إلهيه، لكن هذا لا ينتج الأمر بقلع النخله، وإنّما يحتاج إلى تعليل آخر، خصوصاً إذا التفتنـا إلى أنّ الضـرر النـازل بالأنصـارى ليس ناشـئاً من بقـاء النخله فى مكانهـا، نفس بقاء النخله فى مكانها لا يلحق الضـرر بالأنصارى، وإنّما الذى يلحق الضرر بالأنصارى هو دخول سمره إلى عذقه بلا استئذان، وإلّا تفس بقاء النخله فى مكانها ليس فيه ضرر، لاـ معنى لأن نقول لا ضـرر ولا ضـرار ينهى عن الضـرر والضـرار، فبالتالى يأمر بقلع النخله، والحال أنّ بقاء النخله ليس فيه ضرر على الأنصارى. أو نقول أنّ الحـديث فى مقام نفى الأحكام الضـرريه، هـذا أيضاً لا ينتج الأمر بقلع النخله، جواز بقاء النخله فى مكانها ليس حكماً ضـررياً حتى يأتى لا ضـرر يدفع هذا الجواز، وبالتالى يجوّز قلع النخله. ليس حكماً ضـررياً؛ لأنّ الضـرر لا ينشأ من بقاء النخله فى مكانها، وإنّما ينشأ من شىءٍ آخر.

إذن: هـذا الحـديث إذا فُسّـِر بالتفسـيرات الأخرى يقول لا يكاد يصح أن يُجعل علّه للأمر بقلع النخله، بينما على ما اخترناه يصـح هذا التعليل. هذا هو الدليل الثالث.

التأمل فى هـذا الـدليل هو أنه لو فرضـنا أننا حملنا النهى فى الحديث الشـريف ________ لأنّه يلتزم بأنّ مفاد لا ضـرر هو النهى، لكنه يقول النهى ليس نهيـاً إلهيـا، وإنمّـا هو نهى ولائى ________ على كونه حكماً ولائياً، هـذا أيضاً لا يبرر الأمر بقلع النخله فى مقابل النهى الإلهى، يقول إذا قلنا أنّ مفاد الحـديث هو النهى الإلهى، فهذا لا يبرر الأمر بقلع النخله، لكن إذا قلنا أنّ مفاده هو النهى الولائى فأنه يبرر الأمر بقلع النخله.

الجواب هو: هـذا لاـ يبرره أيضاً؛ لعـدم الفرق بينهما من هـذه الجهه، فكلاهما يقولان بالنهى، لكن ما هو مصـدر النهى ؟ هل هو الله(سبحانه وتعالى) فى الأحكام الإلهيه، أو الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم) فى الأحكام الولائيه ؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهه. النهى الإلهى إذا كان لا يبرر الأمر بقلع النخله لكونه إضراراً بالغير، النهى الولائى أيضاً لا يبرر الأمر بقلع النخله لكونه أيضاً إضراراً بالغير.

وبعبارهٍ أخرى: إنّ الحديث إذا كان منطبقاً على هذا المورد ويصح تعليل المورد (الأمر بقلع النخله) به، فهو صـحيح ومنطبق على مورده سواء قلنـا بـأنّ النهى نهى إلهى، أو قلنـا بـأنّه نهى ولاـئى، وإذا كان لا ينطبق، فهو أيضاً لا ينطبق، سواء كان النهى إلهياً، أو كان النهى ولائياً، اختلاف جهه صـدور النهى، إن كانت جهه صـدوره هو الله(سـبحانه وتعالى) لا يصـح تطبيقه على هذا المورد، لكن إن كانت جهه الصدور هو الرسول(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) يصح تطبيقه على هذا المورد، هذا الاختلاف لا يكاد يكون موجباً للفرق بينهما من هـذه الجهه. كلٌ منهما نهى صـدر من هـذا أو صدر من هذا؛ فحينئذٍ إمّا أن ينطبق على مورده، أو لا ؟ إن كـان ينطبق، فكـل منهمـا ينطبق، وإن كـان لا ينطبق، فكل منهما لا ينطبق، ليس هناك فرق بين النهى الإلهى وبين النهى الولائى بهـذا المعنى، بمعنى أنه يجوز قلع النخله بحيث يأمر بقلع النخله، النهى الإلهى لا يبرره كما يقول، وكذلك النهى الولائى أيضاً لا يبرره.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فى الوجه الرابع من الوجوه المذكوره لتفسير الحديث وكان هو الالتزام بأنّ مفاد الحديث هو النهى، لكن النهى ليس نهياً إلهياً، وإنما هو نهى ولايتى، أو نهى سلطانى. الـدليل الثالث الـذى ذكره كان هو الروايه الصـحيحه الوارده التى تنقل لنا هذا الحديث ورد فيها تعليل الأمر بقلع الشجره بلا ضرر ولا ضرار، صاحب هذا الوجه يقول أنّ هذا لا ينسجم إلا مع حمل النهى على كونه نهيـاً سـلطانياً صادراً من الرسول باعتباره الحاكم والسـلطان والولى، باعتبار أننا إذا قلنا أنّ مفاد الحـديث الشـريف هو النهى الإلـهى كمـا يقول شـيخ الشـريعه، أو قلنـا بأنّ مفاد الحـديث الشـريف هو نفى الأحكام الضـرريه كما يقول معظم الباقين؛ حينئذٍ الحديث لا يصـلح أن يكون علّه للأمر بقلع الشـجره، فغايه النهى الإلهى أنّ الإضرار بالغير حرام، وهذا لا ينتج الأمر بقلع الشجره، وكـذلك إذا قلنـا أنّ مفـاده هو نفى الأحكـام الضـرريه، فأنّه ليس له علاقه بقلع الشـجره؛ لأنّه كما قلنا أنّ بقاء الشـجره فى حائط الأنصارى ليس فيه ضـرر على الأنصارى، وإنّما الضـرر ينشأ من دخول سمره بن جندب دار الأنصارى إلى عذقه بلا استئذان، فلا معنى لأن يقال أنّ لا ضـرر يبرر بناءً على تفسيره بنفى الحكم الضررى، نفى الحكم الضررى يقول إذا كان هناك حكم يلزم منه الضـرر، فأنه ينفى بالقاعده، والحكم الذى يلزم منه الضـرر مثلاً هو ثبوت حق لسـمره بن جندب بالدخول إلى عذقه بلا استئذان، هذا حكم ضـررى، هذا الحق يرتفع، أو نستطيع أن نصوره تكليفى، جواز الدخول إلى عذقه بلا استئذان هو جواز ضررى، فيرتفع هذا الجواز، فيثبت عدم جواز الدخول لسمره بلا استئذان، لكنّ قلع الشجره مسأله أخرى؛ إذ ليس هى منشأ الضرر، بقاء النخله فى حائـط الأنصارى ليس فيه ضـرر عليه حتى يقال أنّ حق بقائها هو حق ضـررى، فيرتفع بلا ضـرر؛ لأنّ لا ضـرر تنفى الأحكام التى تسـبب الضـرر، فيأمر بقلعها. كلا ، هذا لا يصح، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ النهى نهىٌ سـلطانى صادر من الرسول(صـلّى الله عليه وآله

وسلّم) بما هو رئيس سلطه وحاكم وسائس للعباد وأمثال هذه الأمور، فی هذه الحاله یکون الأمر بقلع النخله مبرراً جداً؛ لأنّه مسئول، عندما یقول لا ضرر ولا ضرار، وهذا صادر منه کحکم سلطانی وحکم ولایتی، فی هذه الحاله هو مسئول عن تطبیقه، فلکی یحسم ماده الضرر والفساد یأمر بقلع النخله.

ص: ۷۲۶

قلنا فی الدرس السابق ـــــــ ولعلّه لم یکن واضحاً ـــــــ أنّ هذا لا یبرر الأمر بقلع النخله، النهی سواء کان إلهیاً، أو کان ولایتیاً هو لا- یبرر الأمر بقلع النخله؛ لأنّ النهی هو نهی، وبالنتیجه مفاده هو تحریم الضرر والضرار، أو إذا کان حکماً سلطانیاً مفاده المنع من أعلی سلطه فی البلد من الضرر والضرار، ولیس فیه أکثر من هذا، النهی السلطانی معناه أنّ السلطه منعت من الضرر والإضرار. مجرّد المنع من الضرر والإضرار الصادر من الرسول (صلّی الله علیه وآله وسلّم) بما هو حاکم، هل یصلح أن یکون علّه للأمر بقلع النخله ؟ کلا لا یصلح أن یکون علهً کالنهی الإلهی بلا فرق بینهما؛ وحینئذٍ لا یفرّق مصدر النهی، مصدر النهی هو الشارع المقدس، أو الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) کلٌ منهما نهی، لا یبرر الأمر بقلع النخله، نعم الذی یبرر الأمر بقلع النخله هو أن یکون نفس الأمر بقلع النخله أمراً سلطانیاً، هذا مبرر معقول جداً، لا- أن یُبرر الأمر بقلع النخله بلا- ضرر ولا ضرار بناءً علی أنّه حکم سلطانی، کلامنا هو فی التعلیل ولیس کلامنا فی أنّ الأمر بقلع النخله ما هو ؟ هذا سیأتی بحثه، وإنّما کلامنا هو فی أنّه کیف جاز تعلیل الأمر بقلع النخله بکبری لا ضرر ولا ضرار، کیف صار هذا التعلیل ؟ وسیأتی بحث کیفیه تخریج هذا التعلیل مفصلاً، لکن الکلام مع صاحب هذا الوجه هو أنّ ما ذکره من أنّ هذا التعلیل لا یکون له وجه إذا قلنا أنّ مفاد الحدیث هو النهی الإلهی، ویکون مبرراً ومعقولاً- ومقبولاً- إذا قلنا أنّ مفاد الحدیث هو النهی السلطانی. هذا الکلام غیر واضح ولا- یمکن قبوله؛ لأنّه علی کل حال سواء کان النهی سلطانی، أو کان إلهی هو لا یخرج عن کونه نهیاً ومنعاً عن الضرر والضرار، المنع عن الضرر والضرار کیف ینتج الأمر بقلع النخله ؟

ص: ۷۲۷

هذا مضافاً إلی أنّه یمکن أن یقال إذا فرضنا أنّ النهی سلطانی، یعنی حملنا الروایه علی الحکم السلطانی ینتج الأمر بقلع النخله، الأمر الإلهی أیضاً ینتج الأمر بقلع النخله، فالظاهر أنّ ما ذکره لا یکون تامّاً. هذه هی الملاحظات علی الوجه الرابع، وبهذا ننتهی من البحث عن مدلول الهیئه الترکیبیه للا ضرر.

هناک بعض الأمور التی ترتبط بهذا البحث لابدّ من التعرض إلیها، بعضها مجرّد توضیحات حتی یتضح المطلب أکثر، وبعضها إشکالات ترد لابدّ من التعرض لها والجواب عنها.

هناک مسأله ینبغی ذکرها، وهی أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فی الفقیه لدیه عباره یظهر منها أنّه یفترض أنّ سمره بن جندب لیس له حق الاستطراق إلی عذقه، یقول أنّ سمره یملک نخله فی حائط الأنصاری، لکن لیس له المرور والدخول إلی عذقه، ویقول فی الفقیه الروایه التی نقلها سابقاً فی الفقیه أنّ الذی یشتری نخله فی حائط فمن توابع النخله حق المرور والدخول إلیها، یقول أنّ هذا الحدیث غیر قضیه سمره، والظاهر من قضیه سمره أنّ سمره لا یملک حق الدخول إلی عذقه، کان له نخله ولم یکن له الممر إلیها. هل القضیه هکذا ؟ أی أنّ سمره کان یملک النخله فقط ولا یملک حق الدخول إلیها ، فلابدّ أن یستأذن عندما یدخل. (۱)

الظاهر أنّ القضیه لیست بهذا الشکل، یعنی أنّ سمره کان له حق الدخول، وهذا واضح من احتجاجاته، فهو عندما یحتج، الظاهر أنّ له حق الاستطراق إلی عذقه، ویشهد لذلک أنّ الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) لم یمنعه من الدخول إلی عذقه، وإنّما منعه من أن یدخل بلا استئذان، فإنّ هذا فیه إضرار بالأنصاری، أمّا اصل دخوله إلی عذقه مع الأذن، فلم یمنعه منه. ومنع الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) سمره من الدخول بلا الاستئذان هو علی القاعده، یعنی یمکن تخریجه علی أساس قاعده لا ضرر ولا مشکله فیه، بناءً علی أنّ مفاد القاعده هو نفی الأحکام الضرریه، حق الدخول الثابت لسمره إلی عذقه حیث یلزم منه الضرر یکون منفیاً کسائر الأحکام الشرعیه التی تکون مسببه للضرر تکون منفیه بقاعده لا ضرر، فیکون حق الدخول إلی عذقه بلا استئذان منفیاً؛ ولذا أمره بالاستئذان عندما یرید الدخول، فیمکن تخریجه علی اساس قاعده لا ضرر، ولا داعی للقول أنّ سمره لا یملک حق المرور إلی عذقه.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۱۰۴.

وهنـاك أمر آخر أيضـاً يرتبـط بمـا تقـدّم، وهو أنه كيف يمكن تخريـج الأـمر بقلع النخله؟ بناءً على ما قلناه قبل قليل فى مناقشـه الوجه الرابع، قلنا بأنّه لا يمكن تخريجه على اساس قاعـده لا ضـرر، سواء قلنا أنّ مفاد القاعـده هو النهى الإلهى، أو قلنا أنّ مفادها هو النهى السـلطانى، أو قلنـا أنّ مفادها هو نفى الأحكام الضـرريه، على كل التقادير لا يمكن تخريـج الأمر بقلع النخله بقاعـده لا ضرر؛ النهى الإلهى الذى قلنا بعدم الفرق بينه وبين النهى السـلطانى، كلٌ منهما مفاده تحريم الضـرر والضـرار، هذا حرام وممنوع، إمّا حرمه إلهيه وإما حرمه سـلطانيه، هـذا كيف ينتـج الأمر بقلع النخله ؟ حتى إذا كان سـلطانياً، إذا قلنا أنّ مفاد الحـديث هو نفى الأحكام الضـرريه أيضاً لا ينفعنا لإثبات الأمر بقلع النخله؛ لما قلناه من أنّ بقاء النخله فى حائط الأنصارى ليس ضـررياً حتى ننفيه بلاـ ضـرر؛ لأـنّ لاـ ضـرر تنفى الأحكـام الضـرريه، فنقول أنّه ليس له حق إبقـاء النخله فى حائط الأنصارى، فيجوز قلعها، لو كان ضررياً؛ فحينئـذٍ يمكن تعليله بلا ضـرر، لكنه ليس ضـررياً، وإنّما الضـرر هو فى الـدخول بلا استئـذان، وهذا يمكن أن نطبق عليه القاعـده ونلتزم بعـدم جواز الـدخول إلاّ بعـد الاستئـذان. إذن: كيف يمكن تخريـج الأمر بقلع الشـجره ؟ مع وضوح عـدم إمكان تخريجها بلا ضرر .

الجواب عن هـذا هو: إمّا أن يتم تخريجها بفقره(لا ضـرار) بتقريبات سـيأتى التعرض لها قريباً، بأن يقال أنّ فقره(لا ضـرار) دورها فى حالات من هـذا القبيل، وإلاّ فقره(لا ضـرر) ترفع كل الأمور السابقه، فى هكـذا حاله عنـدما يتوقف دفع الضـرر على قلع ماده الضـرر وأمثالهـا يـأتى دور لا ضـرار بتقريبات سـيأتى التعرض لها كما قلنا. إمّا أن نخرّج الأمر بقلع النخله تمسـكاً بالقاعـده، لكن بلحاظ الفقره الثانيه منها وهى فقره لا ضـرار. إذا عجزنا عن ذلك، أو ناقشـنا فى هذه التقريبات التى سيأتى الحديث عنها؛ فحينئذٍ يمكن تخريجه على أنه حكم ولايتى، نفس الأمر بقلع النخله هو حكم ولايتى، فصاحب السـلطه من حقه فى هكذا حاله إذا كان هذا موجباً للإضرار، وهذا كان مصراً على أن يدخل بلا استئذان، وفيه ضرر، فى هذه الحاله من حق صاحب السلطه والحاكم فى هـذه الحاله أن يقلع وسـيله الإضـرار، فهـذه وسـيله الإضـرار، ومن حقه أن يقلع، أو يعـدم ماده الإضـرار بالغير، وهـذا يـدخل فى صلاحيه الحاكم؛ لأنّه من الأمور العامّه التى هو يكون ولياً ومسئولاً عنها، لا أن نقول أننا نطبّق عليه قاعـده لا ضـرر؛ لأنّ قاعده لا ضرر هى التى تنتج الأمر بقلع النخله، وإنّما إذا عجزنا عن تطبيق القاعده نقول هو فى نفسه حكم ولايتى صدر من الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بما هو صاحب سلطه وسائس للعباد.

الأمر المهم الذی یقع الکلام فیه هو مسأله التعلیل، هناک روایه صحیحه السند واضحه الدلاله ولا ینبغی الشک فی دلالتها علی التعلیل، یعنی تعلیل الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر ولا ضرار(فأنّه لا ضرر ولا ضرار) وردت فی مقام تعلیل الأمر بقلع النخله، هذا التعلیل صار محل کلام، أنه کیف یمکن توجیه هذا التعلیل ؟ مع أنّه کما قلنا قبل قلیل أنّ قاعده لا ضرر سواء قلنا أنّ مفادها النهی الإلهی أو النهی السلطانی أو أنّ مفادها هو نفی الأحکام الضرریه لا تصلح تعلیلاً للأمر بقلع النخله. کیف طبّق الرسول (صلّی الله علیه وآله وسلّم) هذه الکبری علی هذا المورد ؟ والحال أنّ هذه الکبری لا تنطبق علی هذا المورد، ولا تصلح أن تکون علّه للأمر بقلع النخله؛ لما قلناه من أنّه لا ربط للنهی عن الضرر والإضرار بقلع النخله، أو نفی الأحکام الضرریه بقلع النخله؛ لأنّ بقاء النخله لیس فیه ضرر علی الأنصاری، وإنما الضرر ینشأ من دخوله بلا استئذان.

إذن: کیف یمکن علاج هذه المشکله ؟ لأنّه إذا لم نوجّه هذا التطبیق ولم نعرف التعلیل کیف تکون القاعده علّه للأمر بقلع النخله، وکان تطبیق الکبری علی هذا المورد مجملاً ولیس واضحاً لدینا، فقد یُدّعی أنّ هذا الإجمال یسری إلی نفس الکبری؛ وحینئذٍ لا یصح الاستدلال بالکبری، فلا تبقی لدینا حینئذٍ قاعده لا ضرر حتی یمکن التمسّک بها. هذه مشکله تعرّض لها الجماعه ولهم وجوه فی کیفیه حل هذا الإشکال.

الشیخ الأنصاری(قدّس سرّه) فی رسالته الخاصه بقاعده لا ضرر، کأنّه اعترف بالإشکال وقال أنّ تطبیق المعصوم(علیه السلام) لهذه القاعده علی هذا المورد ــــــ أی الأمر بقلع النخله ــــــ غیر واضح ولا نعلم کیف طبّقها، فهناک إجمال من ناحیه التطبیق، لکنّه قال أنّ هذا الإجمال من ناحیه التطبیق لا یمنعنا من العمل بالکبری، فحتی لو کان التطبیق مجملاً، لکن لا مشکله من العمل بالکبری، فکأنه یفترض أنّ هناک فی الحدیث الشریف أمران، مسأله ما هو الوجه فی ما فعله الرسول (صلّی الله علیه وآله وسلّم) من تطبیق الکبری علی هذا المورد ؟ هذه قضیه مجهوله عندنا لم نهتدِ إلی معرفتها. نعم، إجمالاً نحن نعلم أنّ هناک وجهاً ونکته صححت هذا التطبیق وصحّ علی ضوئها التعلیل، لکن نحن لا نعرف هذه النکته، فیوجد إجمال من هذه الناحیه.

وهناک شـیء آخر، لدینا کبری وردت بعنوان(لا ضرر ولا ضرار) هذه الکبری لیس فیها إجمال، هی ظاهره فی معناها، أی شیءٍ نستظهره منهـا تکون ظـاهره فی ذاک المعنی. یقول إنّ الإجمـال فی التطبیق لا یمنعنا من الأخـذ بظهور الکبری، فنعمل بالکبری ونثبت بهـا القاعـده الکلیه ونسـتدل بهـا فی الموارد وإن کان التطبیق علی المورد مجهولاً. هـذا ما ذکره الشـیخ الأنصاری(قـدّس سرّه).

من تأخر عن الشـیخ الأنصاری(قدّس سرّه) لم یرتضوا بهذا الکلام؛ بل المحقق النائینی(قدّس سرّه) یتعجب من هذا الکلام، یقول کیف یصـدر هـذا الکلام من الشـیخ (قـدّس سـرّه) ؟ کیف لا ـ یکون الإجمـال فی التطـبیق مضـراً فی التمسـک بـالکبری مع أنّ الصـحیح هو أنّ الإجمـال یسری من التطبیق أیضاً إلی الکبری، الکبری أیضاً تکون مجمله؛ لأننا لا نعرف ما هی النکته التی علی أساسـها طُبقت هـذه الکبری علی هـذا المورد؛ لعلّ هـذه النکته عنـدما تظهر لنا ونعرفها یتغیر ما نفهمه من هذه الکبری الکلیه، لا یبقی ما نفهمه کما کنّا نفهمه مع الجهل بهـذه النکته أو عدم تطبیقها علی هذا المورد، فالإجمال یسـری من التطبیق إلی الکبری، وهذا یؤثر علی الاستدلال بالقاعده والالتزام بوجود هذه الکبری الکلّیه.

نعم، یمکن أن یقـال أنّه لو کـان التطبیق وارداً فی کلاـم آخر، یعنی کلامـان منفصـلان، القاعـده وردت فی کلاـم(لا ـ ضـرر ولا ضرار) وفی کلاـم آخر منفصل طُبقت هـذه القاعـده علی قلع النخله، کما لو فرضـنا أنه فی نفس القضـیه فرضـنا أنّ هناک روایه معتبره صـحیحه تنقل لنا کبری(لا ضـرر ولا ضـرار) وهذه الروایات التی تنقل القاعده مع تطبیقها علی الأمر بقلع النخله. فی هکذا حاله نسـتطیع أن نقول أنّ الإجمال الموجود فی هذا الکلام لا یسـری إلی الکلام الآخر، فیبقی الکلام الآخر له ظهوره ولا یسـری إلیه الإجمال، فیمکن إثبات القاعـده بالروایه الأخری وبالکلام الآخر المنفصل عن الروایه الأولی التی فیها القاعـده وفیها التطبیق، فیمکن التمسک بالحدیث الذی لیس فیه تطبیق، فلا مشکله.

ص: ۷۳۱

لكن الأمر ليس هكـذا؛ لعـدم وجود روايه صـحيحه تنقل لنا لا ضـرر ولا ضـرار خاليه من التطبيق، الروايات الصـحيحه كلّها تنقل قاعده لا ضـرر مقترنه بتطبيقها على قضـيه سـمره بن جندب، وفيها الأمر بقلع النخله، وفيها تعليل الأمر بقلع النخله بكبرى لا ضـرر ولا ضرار.

إذن: هو كلام واحـد، وفيه علّه ومعلول، فكيف نقول أنّ الإجمال فى المعلول لا يسـرى إلى العله ؟ هو كلام واحد، وهذا الكلام الواحـد لا يسـتقر له ظهور إلاّ إذا لاحظنا كل أطراف القضـيه وكل ما ذكر فى ذلك الكلام الواحـد، فإذا كان هناك إجمال فى بعضه، فهـذا الإجمـال يسـرى إلى البـاقى، وليس لـدينا كلامـان منفصـلان لا يـؤثر أحـدهما على الآخر، وإنّمـا هو كلام واحد والإجمال فيه يسرى إلى الكبرى المذكوره؛ فحينئذٍ تكون الكبرى مجمله ومع إجمال الكبرى؛ حينئذٍ تقف المسأله ولا يمكننا أن نتمسك بهـذا الحـديث الشـريف لإثبات هـذه الكبرى والقاعـده الكلّيه. وهـذا هو الصـحيح، أنّ هناك إجماعاً فى القضـيه أنّه لا يمكن الالتزام بهذه القاعده الكليه. هذا ما يُفهم من كلام الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه).

الآخرون اختلفوا فى الجواب عن هـذا الإشـكال، المحقق النائينى(قدّس سـرّه) يجيب عن هذا الإشـكال ليس بأن يسـلّم الإشـكال ويجيب عنه؛ بل يقول أصـلًا لا يوجـد إشـكال، وهناك اشـتباه فى الأمر، الرسول (صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) لم يعلل الأمر بقلع النخله بقاعـده لا ضـرر، قاعـده لا ضـرر ذُكرت فى الحـديث الشـريف، لكنّهـا لم تُـذكر كعلّه للأمر بقلع النخله، حيث أنّ منشأ الإشـكال هو أنّ القاعـده ذُكرت كتعليلٍ للأمر بقلع النخله، والحال أنّ القاعـده لا تنتج الأمر بقلع النخله، هو يقول: أنّ القاعده لم تُذكر فى كلامه(صـلّى الله عليه وآله وسلّم) كتعليل للأمر بقلع النخله، وإنّما ذُكرت فى كلامه كتعليلٍ للمنع من دخول سمره إلى حائط الأنصارى بلا استئذان، وهذا لا مشـكله فيه ويمكن تعليله بقاعده لا ضـرر ولا ضرار؛ لأننا قلنا أنّ جواز الدخول بلا استئذان ضررى، فيكـون منفيـاً بلا ضـرر بنـاءً على أنهـا تنفى الأحكـام الضـرريه، فيرتفـع هـذا الحق، أو يرتفع جواز الـدخول، فلابـدّ من الاستئـذان، تعليـل طبيعى جـداً وليس فيه أى مشـكله، والقاعـده لم ترد فى الروايه بعنوان تعليل للأمر بقلع النخله، فحلّ المشـكله بمنع أصل الإشكال.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

كان الكلام فی الجواب الثانی الـذی ذكره المحقق النائينی(قـدّس سرّه) عن الإشكال فی كيفيه تخريـج الأمر بقلع النخله، وكان حاصله هو أنّ القاعـده لم تُـذكر كتعليـل للأمر بقلع النخله، فهو يمنع من كون القاعـده وردت كتعليـل للأمر بقلع النخله، وإنما القاعـده وردت كتعليل للمنع من الـدخول بلا استئذان، يعنی منعت سـمره من الدخول بلا استئذان، وعلّلت ذلک بالقاعده، وهذا تعليل واضح كما هو المعروف والمشـهور من أنّ جواز دخول سـمره إلی عذقه بلا استئذان ضـرری، فيُنفی هذا الجواز الضـرری بقاعـده لا ضـرر، فإذا نفينا هـذا الجواز؛ حينئـذٍ يحرم عليه الـدخول بلا استئذان، وهذا علی القاعده ولا إشـكال فيه. أما الأمر بقلع النخله، فهو حكم ولائی، صادر من الرسول (صلّی الله عليه وآله وسلّم) باعتباره ولی أمر المسلمين.

الجماعه لاحظوا علی هذا الجواب بأنه خلاف ظاهر الأحاديث الوارده فی هذه القضـيه والمعتبره سنداً، يعنی دعوی أنّ حديث لا ضرر ولاـ ضـرار ورد فی مقـام تعليل المنع من الـدخول بلا استئـذان هو خلاف ظاهر الأحاديث؛ بل ظاهر الأحاديث أنّ القاعـده وردت فی مقام تعليل الأمر بقلع النخله؛ بل قال بعضـهم أنّ هذا هو صريح الأحاديث، مثلاً: فی الروايه المعتبره التی هی روايه ابن بكير المرويه فی الكـافی، ورد فيهـا: (فقال رسول الله "صـلّی الله عليه وآله وسـلّم" للأنصاری: أذهب فاقلعها وارمِ بها إليه، فأنه لا ضرر ولا ضرار) (۱) . ونفس الروايه بنقل الفقيه ورد فيها: (فأمر رسول الله "صـلّی الله عليه وآله وسلّم" الأنصاری أن يقلع النخله، فيلقيها إليه، وقال: لا ضرر ولا ضرار) (۲) .

ص: ۷۳۳

۱- الكافی، الشيخ الكلينی، ج۵، ص۲۹۲، باب الضرار، ح۲.
۲- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج۳، ص۲۳۳.

نعم، ذكروا بـأنه فی روايه ابن مسـكان الغير تامه سـنداً والتی تنقل هـذه القضـيه، هناک يمكن أن يقال ليس لها ظهور فی تعليل الأمر بقلع النخله بلا ضـرر، باعتبار أنه فی هذه الروايه ورد: (فقال له رسول الله "صـلّی الله عليه وآله وسلّم" أنک رجل مضار ولا ضرر ولاـ ضـرار علی مؤمن. قـال: ثمّ أمر بهـا رسول الله "صـلّی الله عليه وآله وسـلّم" فقُلعت ثمّ رمی بهـا إليه) (۱) . فكـأنّ الأمر بالقلع صار متأخراً عن قاعـده لا ضـرر، فليس فيها ظهور فی تعليل القلع بالقاعده. لكن هذه الروايه ليست تامه سـنداً، وليست هی المعتمده، إلّا أنه يمكن أن يقال أنّ هذا التقديم أيضاً من باب التوطئه والتمهيد للحكم الذی يأتی بعدها.

ومن هـذا الكلام يظهر أنّ دعوی المحقق النائينی(قـدّس سرّه) أنّ التعليل ورد فی الروايات لتعليل المنع من الـدخول بلا استئذان هو خلاف الظاهر.

الجواب الثالث: هو الالتزام بصحه تعليل الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار، وذُكر لتقريب هذا الجواب وجوه لبيان صحه التعليل

للأمر بقلع النخله :

الوجه الأول: ما تقدم فى الوجه الرابع الذى نقلناه عن بعض الأعلام، وكان حاصله : أنّ أصل هذا الإشكال إنما يرد بناءً على تفسير الحديث بالنهى الإلهى، أو بناءً على تفسير الحديث بنفى الأحكام الضرريه. يقول صاحب الوجه الرابع المتقدّم: وأمّا إذا قلنا بأنّ النهى نهى سلطانى ولايتى؛ حينئذٍ لا يرد هذا الإشكال، فنحن ندفع الإشكال بما نبنى عليه من أنّ النهى نهى سلطانى، وذلك باعتبار أنّ النهى عن الضرر والضرار إذا كان نهياً سلطانياً يكون مدرك ومستند الأمر بقلع النخله هو هذا النهى السلطانى عن الضرر والضرار؛ وحينئذٍ يصح جعل هذا النهى السلطانى تعليلاً للأمر بقلع النخله، فيرتفع بذلك الإشكال.

ص: ۷۳۴

۱- الكافى، الشيخ الكلينى، ج۵، ص۲۹۴، باب الضرار، ح۸.

ویرِد علیه ما تقدّم من عدم الفرق بین کون النهی سلطانیاً وبین کونه نهیاً إلهیاً فی عدم صحه تعلیل الأمر بقلع النخله به؛ لأنّه علی کلا التقدیرین مفاده هو حرمه الإضرار بالغیر، فحتی لو کان النهی سلطانیاً، کیف ینتج الأمر بقلع النخله ؟ وإذا فرضنا صحه هذا التعلیل بلحاظ کون النهی نهیاً سلطانیاً، فأیضاً یصح هذا التعلیل إذا کان هذا النهی نهیاً إلهیاً، مصدر النهی لا یوجب صحه التعلیل وعدمه، إذا کان النهی عن الإضرار یصح تعلیل الأمر بقلع النخله به، فإذن: یصح هذا النهی، سواء کان مصدره هو الله(سبحانه وتعالی) أو کان مصدره الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) بما هو حاکم وبما أنّ له الولایه علی المسلمین، فالظاهر أنّ هذا الجواب أیضاً غیر تام.

الوجه الثانی: ما ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) أیضاً، حیث ذکر فی رسالته جوابین عن هذا الإشکال، الجواب الأول الذی نقلناه عنه من أنّ لاـ ضرر وردت تعلیلاً للمنع من الدخول بلا استئذان لا للأمر بقلع النخله. والجواب الثانی یحاول توجیه تعلیل الأـمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار، وحاصل ما ذکره أنه یقول: أنّ حدیث لا ضرر حاکم علی قاعده السلطنه ویقدّم علیها، قاعده السلطنه یتفرّع علیها احترام مال المسلم الذی هو عباره عن سلطنه المسلم علی منع غیره من التصرف بماله دون أذنه، وبالنتیجه إذا قلنا أنّ قاعده لاـ ضرر حاکمه علی السلطنه، بطبیعه الحال سوف ینتج من ذلک رفع الاحترام؛ لأنّ المفروض أنّ الاحترام متفرّع علی السلطنه، فکما ترتفع السلطنه یرتفع احترام المال، ومعناه فی محل الکلام أنّ سمره لیس له السلطنه علی منع الغیر من التصرّف فی ماله؛ لأـنّ ماله أصبح غیر محترم برفع الاحترام عنه؛ وحینئذٍ یجوز قلعه، فالأمر بقلعه بعد رفع احترام هذا المال؛ وحینئذٍ یصح الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر؛ لأنّ قاعده لا ضرر رفعت السلطنه، والاحترام من فروع السلطنه، فیرتفع الاحترام؛ وعندئذٍ یکون قلع النخله جائزاً ومبرراً، فیصح هذا التعلیل.

ص: ۷۳۵

أورد على نفسه بأنّ قاعده السلطنه مركّبه من أمرين: أمر وجودى، وأمر سلبى، الأمر الوجودى هو كون المالك مسلطاً على التصرف فى ماله بما يشاء، والأمر السلبى هو سلطنته على منع غيره عن التصرف فى ماله بدون أذنه. يقول(قدّس سرّه) والأمر الضررى من هذين الأمرين هو الأمر الأول، بمعنى أنّ سلطنه سمره على التصرف فى عذقه كيفما يشاء هو الذى يوجب إيقاع الضرر بالأنصارى، وأمّا سلطنته على منع الغير من التصرّف فى ماله فليس ضررياً، فقاعده لا ضرر ترفع الحكم الضررى، يعنى ترفع الأمر الوجودى، فترفع سلطنه سمره على الدخول إلى عذقه متى شاء، فلا سلطنه له عليه، ويحرم عليه الدخول بلا استئذان. أمّا الجانب السلبى، فيبقى على حاله؛ لأنّه ليس ضررياً، فلا داعى لرفعه، فيبقى سمره مسلطاً على منع الغير من التصرف بماله؛ وحينئذٍ لا يجوز تعليل الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر ولا ضرار، لو كان مفاد القاعده هو فقط الجانب السلبى هذا الكلام يكون متيناً؛ لأنّ المعترض على المحقق النائينى(قدّس سرّه) يقول: لأنّ الجانب السلبى هو سبب الضرر، فيرتفع بقاعده لا ضرر، فيسقط الاحترام ويجوز الأمر بقلع النخله، لكن القاعده تشتمل على جانبين والضررى هو الجانب الوجودى لا الجانب السلبى.

أجاب المحقق النائينى(قدّس سرّه) عن هذا الاعتراض: صحيح أنّ قاعده السلطنه وإن انحلّت إلى أمرين كما ذُكر، لكن هذا مجرّد تحليل عقلى وليس لدينا أمرين مستقلين واحد نعبّر عنه بالسلطنه على التصرف فى ماله كيفما يشاء، والثانى هو السلطنه على منع الغير من التصرّف فى ماله بغير أذنه. لا نستطيع أن نقول أنّ قاعده السلطنه مركبه من حكمين، هذا حكم مستقل، وهذا حكم مستقل، وإنّما هى شىء واحد وليست مركبه من حكمين حتى نقول لا ضرر تنفى أحد الحكمين دون الحكم الآخر، تنفى الحكم الضررى الذى هو الأول، أمّا الثانى، فيبقى على حاله، أى يبقى مسلطاً على منع غيره من التصرّف فى ما يملكه، يقول: ليس هكذا.

نعم، الشـیء الـذی یعترف به هو أنه یقول: لا إشـكال أنّ الجزء الأخیر من علّه الضـرر هو الـدخول بلا استئـذان، السـبب المباشـر للإضـرار بالأنصاری هو دخول سـمره إلی عذقه بلا استئذان، هذا هو الذی یضر بالأنصاری، لكن جواز الدخول إلی ملكه كیفما یشـاء وبلاـ استئـذان متفرّع علی بقـاء عـذقه فی البسـتان، علّه العلـل هو بقـاء عـذقه فی البسـتان ومنه نشأ دخول سـمره إلی حائط الأنصاری بلا استئـذان، فأوجب هـذا الضـرر للأنصاری. صـحیح، الضـرر للأنصاری حصل بشـكل مباشـر وبلا واسـطه من دخول سمره بلا استئذان، لكن دخوله بلا استئذان أصـلًا نشأ من بقاء نخلته فی حائط الأنصاری، فبالتالی الضرر ینتهی إلی ما یسمیه بعلّه العلل الـذی هو حقّ إبقاء النخله فی حائط الأنصاری، فإذا قلنا أنّ الحـدیث یرفع ما هو متفرّع عن علّه العلل، فهو یرفع العلل أیضاً، فإذا كان حـدیث نفی الضـرر یرفع حق الدخول إلی العذق بلا استئذان، وقلنا أنّ هذا أسـماه الجانب الإیجابی ولا مشـكله فی أنه یرفعه، فإذا رفع هذا، فهو یرفع حق إبقاء النخله فی حائط الأنصاری والذی یتفرّع عنها الجانب السلبی الذی هو أنه مسلط علی منع الغیر من التصـرف فی هـذا العـذق، هذا یتفرّع علی أنه یملك حق إبقاء هذه النخله فی حائط الأنصاری، فإذا قلنا أنّه لیس له هذا الحق، أی حق بقاء النخله فی حائط الأنصاری، باعتبار أنّه هو السـبب الرئیسـی وعلّه العلل للضـرر، فحدیث لا ضـرر إذا رفع جواز الـدخول بلاـ استئـذان، فهو یرفع بالتالی ما هو علّه له وهو بقاء النخله فی أرض الأنصاری، وبالتالی لا یكون مسـلطاً علی أن یمنع الغیر من التصرّف فی ماله؛ فالأمر بقلع النخله حینئذٍ یكون مبرراً ویصح تعلیله بقاعده لا ضرر ولا ضرار.

وبالجمله، الضرر فی الحقیقه نشأ من استحقاق سمره لإبقاء العذق فی الأرض؛ لأنّ جواز الدخول بلا استئذان من فروع هذا الاستحقاق، والقاعده ترفع هذا الاستحقاق، لیس من حقه إبقاء النخله فی أرض الأنصاری، یعنی لیس من حقه أن یمنع الغیر من التصرف فیه، فیؤمر بالقلع.

ثمّ ینبّه على نکته، یقول: تفرّع جواز الدخول بلا استئذان على إبقاء النخله فی الحائط، هذا نظیر تفرّع وجوب المقدّمه على وجوب ذیها، ولا شبهه أنّ وجوب المقدمه إذا کان ضرریاً وارتفع بلا ضرر، فأنّ هذا یوجب رفع وجوب ذی المقدمه، فإذا فرضنا، جواز الدخول إلى العذق بلا استئذان بالنسبه إلى حق إبقاء النخله فی الحائط هو من هذا القبیل، فإذا کان جواز الدخول بلا استئذان ضرریاً ویرتفع بحدیث لا ضرر، هذا أیضاً یوجب رفع حق الإبقاء، وإذا ارتفع حق الإبقاء؛ فحینئذٍ لا یکون مسلطاً على منع غیره من التصرّف بهذا المال، فیجوز القلع، ویؤمر بالقلع؛ وحینئذٍ یمکن توجیه وتعلیل الأمر بالقلع بحدیث لا ضرر ولا ضرار.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر

کان الکلام فی الإشکال الذی أورد على الاستدلال على الروایات المتعرضه لهذه القاعده، وکان الإشکال یرتبط بأنه کیف یمکن توجیه تعلیل الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار کما هو ظاهر الروایه ؟ کیف یمکن هذا التعلیل مع أنه بناءً على ما ذکروه فی تفسیر الحدیث الشریف من أنه نهیٌ عن الضرر والضرار، أو أنه نفی للأحکام الضرریه ، هذا لا یکاد یمکن تطبیقه على الأمر بقلع النخله، لا النهی التحریمی ینتج الأمر بقلع النخله، ولا نفی الأحکام الضرریه ینتج ذلک: أمّا الأول فواضح على ما تقدم. وأما الثانی، فباعتبار أنّ أصل بقاء النخله فی حائط الأنصاری لیس ضرریاً، وإنّما الضرر ینشأ من دخول سمره إلى عذقه من دون استئذان، جواز هذا الدخول ضرری، فیرتفع بالقاعده، وأمّا أنّ هذا ینتج الأمر بقلع النخله، فهذا لیس له وجه، فکیف یمکن تعلیل ذلک بلا ضرر ولا ضرار ؟

ص: ۷۳۸

قلنا أنّ هناک أجوبه عن هذا الإشکال:

الجواب الأول: جواب الشیخ الأنصاری (قدّس سرّه) اعترف فیه بأننا لا نعرف النکته فی هذا التطبیق، صحیح ظاهر الروایه أنها تعلل الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار، لکننا لا نعرف نکته هذا التعلیل، لیس واضح لدینا کیف طبّق هذه الکبرى على هذا المورد، لکنه یدّعی أنّ عدم الوضوح فی التطبیق لا یمنع من استفاده القاعده الکلیه من حدیث لا ضرر.

الجواب الثانی: جواب المحقق النائینی(قدّس سرّه)الذی کان یقول أنّنا لا نقول أنّ هذا تعلیل للأمر بقلع النخله، وإنما ظاهر الحدیث هو أنّ القاعده سیقت فی مقام تعلیل المنع من الدخول بغیر استئذان، وهذا التعلیل مفهوم جداً بناءً على أنّ مفاد الحدیث هو نفی الأحکام الضرریه؛ لأنّ جواز دخول سمره إلى عذقه فی حائط الأنصاری، هذا حکم ضرری، فیرتفع بالقاعده، فیُمنع من

الـدخول بلا استئـذان، أو حق الـدخول بلا استئذان ضـررى، فيرتفع هذا الحق، فيمكن تعليل المنع من الدخول بغير استئذان بهذه القاعده، وهذا أمر صحيح ومفهوم وليس فيه أىّ إشكال.

هـذا الجواب تقـدّم مـا فيه بـأنّه خلاف ظـاهر الروايـات، ظاهر الروايه هو تعليل الأمر بقلع النخله بالقاعـده وليس تعليل المنع من دخول من دون استئذان.

الجواب الثالث: هذا الجواب يشـتمل على وجوه يجمعها أنّ نرفع الإشـكال فى هذا التعليل، أليس قالوا تعليل الأمر بالرفع بالقاعده مشكل ؟ هذا الجواب يقول يمكن تعليل الأمر بقلع النخله بحديث لا ضرر ولا ضرار، قلنا أنّ هذا الجواب يشتمل على وجوه:

الوجه الأول: تقـدّم سابقـاً، ونـذكّر به هنا، هـذا الوجه يقول أنّ هـذا كله مبنى على ما ذكروه، أمّا إذا قلنا أنّ النهى نهى سلطانى ولائى؛ حينئذٍ يرتفع الإشكال. وانتهى الكلام إلى الوجه الثانى الذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه).

ص: ٧٣٩

الوجه الثانی: حاصل ما یرید أن یقول هو : صحیح أنّ العلّه الأخیره للضرر بالنسبه للأنصاری هو دخول سمره إلی عذقه من غیر استئذان، هذا هو المضر بالأنصاری، لکن حق الدخول إلی عذقه ناشئ من حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، حق الإبقاء هو عله العلل، وهو الذی یسبب المشاکل، لو لم یکن لسمره حق إبقاء عذقه فی حائط الأنصاری لارتفعت کل هذه المشاکل، فإذن: الضرر وإن کان بالمباشره ناشئ من دخول سمره إلی عذقه من دون استئذان، لکن حق الدخول ینشأ من کون له حق فی إبقاء عذقه فی حائط الأنصاری؛ فحینئذٍ لا ضرر کما ینفی جواز دخوله إلی عذقه بلا استئذان، ینفی أیضاً حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، فلیس له حق فی إبقاء عذقه فی حائط الأنصاری، فإذا لم یکن له حق فی إبقاء العذق فی حائط الأنصاری؛ حینئذٍ یکون الأمر بقلع النخله مبرراً؛ لأنّه لیس له حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری. یعنی الحدیث الشریف الذی ینفی الأحکام الضرریه، هو ینفی کلا الأمرین، ینفی جواز الدخول بلا استئذان، وینفی حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، فسمره لیس له حق الدخول بلا استئذان، ولیس له حق إبقاء عذقه فی حائط الأنصاری. إذن: من حق الأنصاری أن یطلب إزاله هذا العذق من بستانه، والنبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) فعل ذلک، أمر بقلع ماده الضرر وهی العله فی هذا الضرر.

فإذن: یمکن توجیه الأمر بقلع العذق بالقاعده بناءً علی أنّ مفادها ما قالوه من نفی الأحکام الضرریه.

ویُلاحظ علی هذا الوجه: لیس لدینا قاعده تقول إذا کان المعلول ضرریاً تکون علّته هی المرتفعه بقاعده لا ضرر، ما یکون ضرریاً هو الذی یکون مرتفعاً بالقاعده، أمّا أن نلتزم بارتفاع الحکم الضرری وارتفاع الحکم الذی هو عله لهذا الحکم الضرری، فالقاعده لا تقتضی هذا، ومثّلوا لذلک بأمثله، قالوا لو فرضنا أنّ إطاعه الزوجه لزوجها فی عملٍ معیّن من الأعمال کان ضرریاً علیها، ویسبب لها الضرر، هنا القاعده تنفی وجوب إطاعه الزوجه لزوجها فی هذا العمل، باعتباره حکماً ضرریاً، والقاعده تنفی الأحکام الضرریه، لکن لا موجب لرفع الید عن الزوجیه التی هی العله لوجوب الإطاعه. وهکذا لو فرضنا أنّ الإنسان اضطر لشرب الماء النجس، الذی یرتفع بهذا الاضطرار من قبیل ما نحن فیه وهو حرمه شرب النجس، باعتبار أنّ حرمه شرب النجس یلزم منها الضرر، فتکون حرمه شرب النجس مرتفعه، لکن لا ـ موجب لارتفاع النجاسه التی هی العله فی حرمه شرب النجس. ما نحن فیه من هذا القبیل، هنا لدینا ما اسماه بعلّه العلل التی هی حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، هذا صار علّه لدخول سمره إلی عذقه فی حائط الأنصاری بلا استئذان، حق الدخول إلی عذقه صار ضرریاً، وإلّا أصل إبقاء النخله فی حائط الأنصاری لیس فیه ضرر، وإنما دخول سمره بلا استئذان هو الضرری، وعلّته هو حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، لکنه لا موجب ولا مبرر لارتفاع هذا الحق، وإنّما الذی یرتفع فقط هو حق الدخول بلا استئذان، باعتباره حکماً ضرریاً، وأمّا أصل بقاء العذق فی حائط الأنصاری، وإن کان علی لحق الدخول، لکنه بمجرّد کون المعلول ضرریاً، هذا لا یبرر ارتفاع علته بحدیث لا ضرر. فما نحن فیه من هذا القبیل.

ص: ۷۴۰

وأمّا مسأله قياس ما نحن فيه بما ذكر المحقق النائينى(قدّس سرّه) كما ذكرنا فى الدرس السابق من أنه قاس ما نحن فيه بمسأله وجوب المقدمه ووجوب ذى المقدمه، قال ما نحن فيه من قبيل ما إذا كان وجوب المقدمه ضررياً، فأنّ الذى يرتفع بحديث لا ضرر ليس هو وجوب المقدّمه فقط، وإنما وجوب المقدّمه ووجوب ذى المقدمه أيضاً يرتفع لا أنّ فقط وجوب المقدّمه يرتفع، منشأ وعله وجوب المقدّمه الذى هو وجوب ذى المقدمه أيضاً يرتفع عندما يكون وجوب المقدّمه ضررياً، كما لو فرضنا أنّ امتثال ذى المقدمه كان يتوقف السفر ـــــــــ مثلاً ـــــــــ فيكون وجوب السفر وجوباً مقدّمياً، فلو فرضنا أنّ وجوب السفر كان ضررياً، يرتفع وجوب السفر ويرتفع وجوب ذى المقدمه أيضاً؛ لأنّ وجوب ذى المقدمه هو العلّه لوجوب السفر، فيذكر هذا مثالاً على أنّ كون الحكم المعلول ضررياً يستوجب ارتفاع علته. قياس ما نحن فيه على هذا قياس مع الفارق، باعتبار أنّه فى باب المقدمه المفروض فى المقدمه ومعنى المقدمه أنّ ذا المقدمه يتوقف على الإتيان بالمقدمه، ومن دونها لا يمكن الإتيان بذى المقدمه، فالتوقف موجود فى المقدمه وذى المقدمه؛ بل معنى المقدميه هو أنه لا يمكن الإتيان بذى المقدمه من دون الإتيان بمقدمته، وهذا معناه أنّ المقدمه عندما تكون ضرريه، فذو المقدمه أيضاً بالتبع يكون ضررياً، قهراً يكون ضررياً، فارتفاع وجوب ذى المقدمه فى هذا المثال ليس تطبيقاً للقاعده التى يقول بها وهى كلما كان المعلول ضررياً فترتفع علته، وإنّما باعتبار أنّه فى هذا المثال نفس ذى المقدمه صار ضررياً بالتبع؛ لأنه يستحيل الإتيان بذى المقدمه من دون المقدمه، فإذا صارت المقدمه ضرريه، فهذا معناه أنّ ذا المقدمه يصير ضررياً، فتنطبق عليه القاعده وتكون موجبه لارتفاع وجوب ذى المقدمه. هذا غير ما نحن فيه، فنحن نتكلم عن أنّ حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى صار منشئاً لحق الدخول إلى العذق، لكن هذا لا يعنى أنه إذا كان حق الدخول إلى العذق بلاـ استئذان ضررياً، أنّ هذا يكون موجباً لارتفاع حق إبقاء العذق فى حائط الأنصارى كما ذكرنا فى الأمثله السابقه.

یوجد إیراد آخر علی ما ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) فی هذا الجواب، وحاصله أن یقال: لو تنزلنا عن کل ما ذُکر وسلّمنا أنّ حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری هو حکم ضرری؛ لکونه علّه العلل کما یسمیه، الکلام فی أنّ کون حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری ضرریاً فتنطبق علیه القاعده، أی أنّ هذا الحکم یرتفع، یعنی لیس لسمره الحق فی إبقاء عذقه فی حائط الأنصاری، ولا یثبت أکثر من هذا، الإشکال یقول: هل یلزم من هذا أن یؤمر الأنصاری بقلع عذق سمره ؟ هذا لا یترتب علیه. نعم، لیس له حق فی إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، لکن فی هذه الحاله علیه أن یرفع الأمر إلی الحاکم الشرعی، والحاکم الشرعی بعد أن یُرفع الأمر إلیه یأمر سمره أولاً بأن یقلع عذقه؛ لأنه لیس له حق فی إبقاء عذقه فی حائط الأنصاری؛ لأننا افترضناه ضرریاً وارتفع بحدیث لا ضرر، فیأمره بأن یقلع عذقه، إذا امتنع سمره من القلع؛ عندئذ یخوّل الحاکم الشرعی شخصاً بتطبیق هذا الحکم، یعنی یقلع هذا العذق من حائط الأنصاری؛ حینئذٍ تصل النوبه إلی أن یؤمر الأنصاری إذا رأی الحاکم أنه الأنسب أن یؤمر الأنصاری بقلع هذا العذق، ولیس غیر الأنصاری، فیؤمر الأنصاری حینئذٍ بقلع هذا العذق من حائطه. التسلسل الطبیعی لعدم وجود حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری بهذا الشکل، سمره لیس له حق إبقاء العذق، لکن هذا لا یعنی أنّ یقلع الأنصاری النخله، وإنّما لابد أن یرفع الأنصاری أمره إلی الحاکم الشرعی، فالحاکم حینئذٍ وهو الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) یأمر سمره بأن یقلع عذقه، فإذا امتنع باعتبار أنّ الحاکم ولی الممتنع، فی هذه الحاله تنتقل النوبه إلی أن یخول أمر القلع إلی شخصٍ آخر. هذا هو المفروض أن یحصل، بینما الروایه لا یظهر منها ذلک، فی الروایه أمر الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) الأنصاری بقلع النخله بمجرّد أن عرض علی سمره التعویض، عندما رفض التعویض أمر الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) الأنصاری بقلع النخله، وعلّله بلا ضرر ولا ضرار، لکن لم یأمر سمره أولاً بقلع النخله، ویمتنع حینئذٍ تصل النوبه إلی أنه ولی الممتنع فمن حقه أن یأمر شخصاً آخر بقلع النخله، هذا لیس موجوداً فی الروایه، وإنما مباشره وبمجرد أن رفض التعویض أمر الأنصاری بقلع النخله، وهذا لا ینسجم مع افتراض أنّ الأمر بقلع النخله یُعلل بلا ضرر مع افتراض تطبیق لا ضرر علی حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، حتی مع هذا الفرض. الإشکال الأول یقول أنّ حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری لا علاقه له، الحدیث یطبق علی حق الدخول بلا استئذان لأنه هو الضرری، بینما ذاک لیس ضرریاً، تنزلنا وسلمنا أنّ حق إبقاء العذق أیضاً ضرری، فالإشکال یقول أنّ هذا أیضاً لا یبرر أن یؤمر الأنصاری مباشره وبلا أن یکون ذلک مسبوقاً بأن یؤمر سمره أولاً بقلع عذقه، فتبقی المسأله غیر واضحه ولا نستطیع أن نبرر الأمر بقلع النخله بحدیث لا ضرر ولا ضرار.

الجواب الأول عن الوجه الذی ذکره المحقق النائینی(قدّس سرّه) تام، أنه لیس لدینا هکذا قاعده تقول أنّ المعلول إذا کان ضرریاً ترتفع علته، فالضرری هو الدخول إلی العذق من دون استئذان، هذا هو الضرری وهو الذی یرتفع، أمّا حق إبقاء العذق، فقد قلنا أنّه لیس ضرریاً مباشره ولا مبرر لارتفاعه لمجرّد أن یکون معلوله وما ینشأ منه ضرریاً. أما الجواب الثانی، فیمکن التأمل فیه بأن یقال هذا الکلام الذی ذُکر صحیح، وهو أنّ الأنصاری لیس له حق التصرف فی العذق، فحتی لو فرضنا أنّ سمره لیس له حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، لکن الأنصاری لا یملک حق التصرف فی العذق مباشره بأن یقلعه ویرمیه، لکننا نقول ثبت له هذا الحق بواسطه أمر النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم) له بذلک، لأنّه هو الذی أمره بقلع العذق، فثبت له هذا الحق من قبل النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فجاز له القلع. یبقی أن یقال: لماذا لم یؤمر سمره أولاً ـ بقلع عذقه، فإن امتنع؛ عندئذٍ یؤمر الأنصاری بقلعه؛ لأنّ الحاکم ولی الممتنع.

یمکن أن یقال أنّ هذا کان معلوماً من حال سمره، هذا الرجل المعاند المصر علی الخطأ والمضی فیما صار إلیه، واضح من حاله أنه یرفض ذلک ولا یرید إلا بقاء عذقه وأن یدخل رغماً علی الکل من دون استئذان، فلعله یکون معلوماً من حال هذا المعاند أنه لو اُمر بقلع عذقه لا یقلعه، ویبقی مصراً علی بقاء العذق فی هذا المکان حتی یتمکن من الدخول إلیه؛ فحینئذٍ کأنّ امتناعه کان معلوماً من حاله؛ ولذا انتُقل إلی ما یترتب علی ذلک وهو تخویل شخص آخر بقلع النخله، وأنسب من یُخوّل هو الأنصاری نفسه، فالحائط حائطه والبستان بستانه، فیخوّل بذلک؛ وحینئذٍ یتم التخریج، فیمکن تبریر وتعلیل الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر مع التنزل وافتراض أنّ حق إبقاء النخله فی حائط الأنصاری حکم ضرری، لکن هذا ما منعناه سابقاً.

الوجه الثالث والوجه الرابع الآتی یفترقان عن الوجه الثانی فی نکته جوهریه وهی أنّ الوجه الثانی کان ینظر فی جوابه إلی فقره لا ضرر ویحاول تبریر وتوجیه التعلیل بلاـ ضرر للأمر بقلع النخله، یقول لاـ ضرر یمکن أن تکون علّه یُعلل بها الأمر بالقلع علی أساس أنّ مفاد لا ضرر هو نفی الأحکام الضرریه، والحکم الضرری وإن کان هو الدخول بلا استئذان، لکن علّه العلل هو حق إبقاء العذق فی حائط الأنصاری، هذا هو الحکم الضرری وهو الذی یرتفع بحدیث لا ضرر باعتبار أنّ مفاده هو نفی الأحکام الضرریه، فإذن: هو یلاحظ فقره لا ضرر ولا یتعرض إلی فقره لا ضرار.

أما الوجه الثالث فیلتفت إلی فقره لا ضرار ویستفید منها توجیه وتعلیل الأمر بقلع النخله، وذلک باعتبار ما تقدم سابقاً نقله عن بعض الأعلام من أنّ هناک فرقاً بین الضرر وبین الضرار، الضرار هو عباره عن إنزال الضرر بالغیر علی نحو الاستمرار أو التأکید أو القصد، فهو من قبیل الإضرار بالغیر، ولیس إنزال الضرر بنفس المتضرر الذی هو بمعنی الضرر، إنزال الضرر بالغیر عندما یُنهی عنه یکون مفاده هو تحریم الإضرار بالغیر، لکن عندما یُنفی کما فی محل الکلام، حیث فی محل الکلام لم ینهَ عنه وإنما قال لا ضرار، یکون مفاده هو التسبیب إلی عدم الإضرار بالغیر، وهذا یکون من خلال أمور:

الأمر الأول: تحریم الإضرار بالغیر شرعاً، حرمه تکلیفیه، هذه خطوه لمنع تحقق الإضرار بالغیر خارجاً وللتسبیب إلی عدم الإضرار.

الأمر الثانی: تشریع اتخاذ وسائل مانعه من تحقق الإضرار بالغیر خارجاً، فهو یقتضی کلا الأمرین، لا أنه یقتضی فقط تحریم الإضرار تکلیفیاً، وبهذا یفترق الضرار عن الضرر، الضرار تقدّم سابقاً نقلاً عن صاحب هذا الوجه أنّ الإنسان لا یُقدم علی الضرر عاده إلاـ بتحمیلٍ من قبل الشارع، فیکون نفیه ظاهراً فی نفی التحمیل الشرعی، یعنی نفی الأحکام الضرریه، أمّا الإضرار بالغیر، فیقدم علیه الإنسان، باعتبار دواعٍ غضبیه، أو شهویه؛ حینئذٍ یکون نفیه ظاهراً فی التسبیب إلی عدمه، یعنی عدم الإضرار بالغیر، هذا یکون بخطوتین أو أکثر: الخطوه الأولی: تحریمه تکلیفاً، فالإضرار بالغیر حرام تکلیفاً، والخطوه الثانیه تکون باتخاذ وسائل إجرائیه یخوّل الحاکم بها لمنع تحقق الإضرار بالغیر خارجاً. هذا الجانب الأخیر هو الذی یُستفاد منه لتبریر الأمر بقلع النخله؛ لأنها وسیله للإضرار بالغیر، ولو اکتُفی بالتحریم الشرعی لبقی الإضرار متحققاً فی الخارج، فتتُخذ هذه الوسیله للأمر بقلع النخله، فیمکن تبریر الأمر بقلع النخله وتوجیهه بلا ضرار ولیس بلا ضرر؛ وحینئذٍ یکون التعلیل مقبولاً ومفهوماً ویرتفع الإشکال المتقدم.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الوجه الرابع: يعتمد أيضاً على أن يكون التطبيق على المورد بلحاظ فقره لا ضرار أيضاً كالوجه الثالث، ويقال في مقام بيانه أنّ الإشكال إنما نشأ بتخيّل أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر؛ لأنّ الإشكال كان يقول أنّ لا ضرر، سواء فسّرناها بالنهى تكليفاً عن الضرر، أو فسّرناها بنفى الأحكام الضرريه، هى لا تستطيع أن تنتج الأمر بقلع النخله؛ لأنّ بقاء النخله ليس ضررياً، فلا يشمله النهى التكليفى إذا قلنا بإفاده الحديث للنهى التكليفى ولا يمكن نفيه باعتباره ضررياً؛ لأنّ حق بقاء النخله ليس ضررياً حتى يُنفى بلا ضرر، فكيف طُبق الحديث على المورد ؟ فالإشكال نشأ من تخيّل أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر، بينما الصحيح أنّ التطبيق هو بلحاظ فقره لا ضرار.

توضيح هذا الأمر هو أن يقال أنّ الحكم الشرعى له ثلاث حالات:

الحاله الأولى: أن يكون بذاته حكماً ضررياً، ويُمثل لذلك بلزوم البيع الغبنى، نفس الحكم بلزوم البيع الغبنى هو حكم ضررى.

الحاله الثانيه: أن يكون الحكم ضررياً بتوسط إراده مقهوره ــــــــــــ كما يعبر صاحب هذا الوجه وهو السيد الشهيد "قدّس سرّه" ــــــــــــ الذى يعبّر عنه الآخرون بأنه يكون ضررياً بامتثاله من قبيل وجوب الوضوء، فإنّه فى حدّ نفسه ليس ضررياً، لكن بامتثاله يكون ضررياً فى حالاتٍ معينه، السيد الشهيد (قدّس سرّه) يعبّر عنه بأنه يكون ضررياً بتوسط إراده مقهوره للحكم الشرعى وإراده المولى.

الحاله الثالثه: أن يكون الحكم ضررياً بتوسط إراده غير مقهوره، ومثاله ما نحن فيه(جواز دخول سمره بن جندب إلى عذقه فى حائط الأنصارى من دون استئذان) هذا الحكم الشرعى يكون ضررياً بتوسط إراده غير مقهوره، باعتبار أنّ سمره بن جندب يدخل على الأنصارى ولا يستأذن منه، فإرادته غير مقهوره لإراده المولى التى تقول له شيء وهو يريد شيئاً آخراً، فيكون الحكم ضررياً بتوسط هذه الإراده العير مقهوره.

ص: ٧۴٥

يقول (قدّس سرّه): أنّ فقره لاـ ضرر ترفع الحكم فى كل هذه الحالات الثلاثه، فتنفى لزوم البيع الغبنى، وتنفى وجوب الوضوء الضررى، وتنفى أيضاً حق الدخول بلا استئذان، إذا نفت حق الدخول بلا استئذان سوف يثبت تحريم الدخول بلا استئذان، فيكون الدخول بلا استئذان نتيجه نفى الجواز يكون محرّماً شرعاً، هذا تتكفّل به لا ضرر، لكن هذا المقدار من نفى الحكم لا يكفى لمنع سمره بن جندب من الإضرار بالأنصارى، يبقى مصرّ؛ لأنه شخص معاند وعاصٍ، وبانى على عدم امتثال هذا التكليف. هنا يصل دور لاـ ضرار لكى تمنع من تحقق الإضرار بالأنصارى مع افتراض بناء سمره على ارتكاب الفعل المحرم الذى هو الدخول بلاـ استئذان، فدور لاـ ضرار هو أنها تنفى ما يوجب إمكانيه الإضرار بالأنصارى، السبب الذى يكون هو الموجب

للإضـرار بالأنصاری والذی یتشبث به سمره للإضرار بالأنصاری هی تأتی وترفعه والذی هو عباره عن حق إبقاء النخله فی حائط الأنصاری، یعبّر هذا التعبیر، یقول: لا ضـرار تنفی الضـرر الحرام بلحاظ ما فی الشـریعه لا أنها تنفی الضـرر بلحاظ ما فی الشریعه، نفی الضـرر بلحاظ ما فی الشـریعه تتکفل به فقره لا ضـرر، یعنی تنفی الضرر الناشئ من الشریعه، لا ضرار تنفی الضرر المقید بأن یکون حراماً، نفی الضـرر بقیـد أن یکون حراماً یکون ظاهراً فی نفی سـبب وقوع هذا الضـرر الحرام، والذی هو فی محل الکلام حق إبقاء النخله فی حائط الأنصاری، فإذا نفت هـذا الحق؛ حینئـذٍ یجوز للأنصاری أن یقلع هذه النخله ویرمی بها وجهه، ویصـح تعلیل الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار علی هذا الأساس. (۱)

۱- مباحث الأصول، تقریر بحث الأصول للسید محمد باقر الصدر للسید کاظم الحائری، ج۴، ص۵۸۶.

وجه آخر أيضاً يُستفاد من كلمات السيد الشهيد (قدّس سرّه) وهو أن يقال بما تقدم سابقاً من أنّ الإضرار والضرار مأخوذ فيه تعمّد الإضرار وتقصده، نكته أخذ التعمد والتقصد فى الضرار تعنى أن يكون هدف الشخص هو الإضرار بالغير، يعنى الفعل الذى يصدر من الإنسان هو يهدف به الإضرار بالغير، وهذا يُستفاد من بعض التعابير الوارده فى الروايات، يعنى عندما يقال فى بعض الروايات أنّ فلاناً باع نصيبه من الدار، الجواب من قِبل الإمام(عليه السلام) يقول: إن كان مضارّاً، فعليه كذا، إن لم يكن مضاراً، فعليه كذا. واضح أنّ المقصود بالمضار هنا هو من يتعمد الإضرار، يعنى بهذا الفعل الذى جاء به وهو حقٌّ مشروع له أن يبيع نصيبه، إن كان قصد بهذا البيع التعسّف فى تطبيق هذا الحق وقصد الإضرار بالغير هو يعتبر مضار، فينطبق عليه عنوان الضرار والإضرار، الإضرار مأخوذ فيه التعمّد والتقصد.

ومن هنا يظهر، بناءً على هذه النكته أنّ النسبه بين لا ضرار ولا ضرار هى نسبه العموم من وجه؛ وذلك لأنه فى بعض الأحيان يكون الحكم ضررى على الغير ويقصد به الشخص الإضرار به، هذا هو ماده الاجتماع بينهما، مثل هذا يمكن نفيه بلا ضرر ويمكن نفيه بلا ضرار؛ لأنّه أيضاً الحكم فيه ضرر على الغير، وقصد به الإضرار بالغير كما فى جواز الدخول بلا استئذان، هذا الحكم ضررى على الشخص وهو الأنصارى، وسمره قصد به الإضرار بالغير؛ حينئذٍ هذا يكون ماده الاجتماع ويمكن نفيه بكلٍ من الفقرتين، لا ضرر ويمكن نفيه بفقره لا ضرار ، وقد يكون الحكم ضررياً، لكنّ الشخص لا يقصد إضرار الغير به، فى هذه الحاله حينئذٍ يمكن نفيه بالفقره الأولى دون الفقره الثانيه؛ لأنه لم يقصد الإضرار بالغير حتى يُنافى بلا ضرار، وإنما الحكم ضررى، فتشمله فقره لا ضرر التى تقول أنّ الأحكام الضرريه منفيّه على ما تقدم سابقاً، فينفى الحكم الضررى الذى لا يقصد الشخص به الإضرار بالغير دون فقره لا ضرار. بعض الأحيان بالعكس، بمعنى أنّ الحكم ليس ضررياً، لكن الشخص يقصد به الإضرار بالغير، هنا يكون دور فقره لا ضرار وهى التى تنفى هذا الضرر؛ لأنّ فيه تعمّد استخدام الحكم والتعسّف فى استخدام الحكم أو الحق الذى هو أيضاً حكم شرعى، مثل هذا يُنفى بلا ضرار لا بلا ضرر؛ لأننا لا نستطيع أن ننفيه بلا ضرر؛ لأنّ الحكم ________ بحسب الفرض ________ ليس ضررياً، حق إبقاء النخله فى حائط الأنصارى ليس ضررياً. حق الطلاق بيد من أخذ بالساق، أى بيد الزوج، ليس ضرريا، لكن قد يتعسّف الزوج فى استخدام هذا الحق، فيكون ضاراً بزوجته، ومانعاً لحقوقها ومؤذياً لها، هذا تعسف فى استخدام الحق، ولا يمكن أن نطبق عليه لا ضرر؛ لأنّ أصل كون الطلاق بيد الزوج ليس ضررياً حتى يُنفى، وإنما هنا نحتاج إلى لا ضرار باعتبار أنّ هناك تعمّد الإضرار بالغير من دون أن يكون هناك حكم ضررى، فالحكم ليس ضررياً ولكنه تعمّد وتعسّف فى استخدامه للإضرار بالغير، فى هذه الحاله يمكن نفيه بلا ضرار ى بلا ضرر من جهه التعمّد، نكته التعمّد هى إذا أخذنا التعمّد فى مفاد الإضرار ومفاد الضرار، نكته التعمّد هى التى تنتج هذا الشىء، باعتبار أنّ نكته التعمد تعنى فى الحقيقه أنّ الشخص لا يبالى بحرمه الحرام، فهو يتعمّد الضرار، تشير إلى عدم مبالاه الشخص بصدور الحرام منه؛ فحينئذٍ عندما تأتى لا ضرار، كأنّها تريد أن تنفى سبب الضرر الحرام، وسبب الضرر الحرام هو وجود النخله فى حائط الأنصارى، فهى تنفى هذا السبب، فتنفى هذا الحق، وإذا انتفى هذا الحق؛ حينئذٍ يجوز للأنصارى أن يقلع هذه النخله ويرميها بوجهه.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الوجه الثالث لدفع الإشكال الذی هو عباره عن أنه كيف يمكن تطبيق قاعده لا ضرر على مورد الأمر بقلع النخله ؟ الإشكال نشأ من افتراض أنّ التطبيق كان بلحاظ فقره لا ضرر، فيقول الإشكال كيف يمكن فهم هذا التطبيق؛ لأنّ فقره لا ضرر تنفی الحكم المسبب للضرر، وجوب الوضوء يكون ضررياً، فيكون منفياً، جواز الدخول بلا استئذان يكون ضررياً فيكون منفياً، لزوم البيع الغبنی يكون ضررياً، فيُنفى بلا ضرر، فی مورد التطبيق حق بقاء النخله فی حائط الأنصاری ليس ضررياً، أصل بقاء النخله ليس ضررياً، فكيف يمكن تطبيق قاعده لا ضرر لنفی هذا الحق، والحال أنّ قاعده لا ضرر تنفی الحق والحكم إذا كان ضررياً؟ هذا الحق ليس ضررياً، فلا معنى لنفيه بلا ضرر حتى نصل إلى الأمر بقلع النخله ونعلله بلا ضرر، الإشكال من هنا نشأ.

ذكرنا أنّ الأجوبه الأخيره تحاول أن تبيّن أنّ التطبيق ليس بلحاظ لا ضرر، وإنّما بلحاظ فقره لا ضرار، بلحاظ فقره لا ضرار الوجه الأخير الذی ذكرناه كان مبنياً على ما تقدم الإشاره إليه سابقاً وهو أنّ الضرار اُخذ فی مفاده التعمّد والتقصّد، وقلنا أنّ هناك بعض الاستعمالات تساعد على ذلك ويُفهم منها أنّ الضرار والإضرار مأخوذ فيه التعمّد والتقصّد. بناءً على هذا حينئذٍ يُجاب عن هذا الإشكال بما تقدّم من أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرار وليس بلحاظ فقره لا ضرر، ويكون التطبيق على المورد بلحاظ فقره لا ضرار، باعتبار أنّ حينئذٍ سوف يكون بين لا ضرار وبين لا ضرر عموم وخصوص من وجه، يجتمعان فی الضرر الذی يقصد المضار فيه الإضرار، هذا يمكن نفيه بلا ضرر ويمكن نفيه بلا ضرار؛ لأنّ الضرر موجود، وقصد الإضرار أيضاً موجود، ويختلف كلٌ منهما فی مورده، مورد اختلاف لا ضرار عن لا ضرر هو ما إذا فرضنا أنّ الحكم أو الحق لم يكن ضررياً، لكن كان الشخص يتقصد ويتعمد الإضرار بالغير، وكان يستخدمه ذريعه للإضرار بالغير، فی مثل هذه الحاله يفترق لا ضرار عن لا ضرر، هنا لا يمكن نفی هذا الحق وهذا الحكم بعد افتراض أنّه ليس ضررياً، لا يمكن نفيه بلا ضرر، وإنّما يُنفى بلا ضرار؛ لأنّ المفروض أنّه يتعمد الإضرار بالغير، يتخذ الحق أو الحكم ذريعه للإضرار بالغير، هنا يأتی دور لا ضرار لنفی ذلك، ويكون نفی الضرار فی هذه الحاله فی رفع ذلك الحق الذی يتذرّع به هذا الشخص للإضرار بالغير، ومن الواضح أنّ هذا الحق الذی يتذرّع به سمره بن جندب كان هو حق بقاء النخله فی حائط الأنصاری، فتُقطع ماده الفساد وماده الإضرار تُقلع، باعتبار نفی هذا الحق بالنسبه لهذا الشخص الذی يتذرّع به للإضرار بالغير، فيقال لا حق لك بذلك، فإذا لم يكن له حق بذلك؛ فحينئذٍ يترتب الأمر بقلع النخله، فيصُح تعليل الأمر بقلع النخله بلا ضرر ولا ضرار والمقصود بذلك هو فقره لا ضرار كما قلنا لا فقره لا ضرر.

ص: ۷۴۸

واضح أنّ دفع الإشكال على أساس أنّ تطبيق القاعده على الأمر بقلع النخله، أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرار، هذا يتوقف على افتراض أنّ هناك فرقاً بين لا ضرر وبين لا ضرار، على أن يكون مفاد لا ضرر غير مفاد لا ضرار، وإلّا إذا كان مفادهما واحداً؛ حينئذٍ لا نستطيع دفع الإشكال بلحاظ فقره لا ضرار لا بلحاظ فقره لا ضرر، أصلاً نفس هذا الطرح معناه الاختلاف فی مفادهما وأنّ ما يُستفاد من لا ضرار غير ما يُستفاد من لا ضرر، فيقال أنّ الإشكال إنّما يلزم إذا فرضنا أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر،

ولكنه يندفع الإشكال إذا قلنا أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرار. إذن: لابدّ من افتراض وجود اختلاف فى مفادهما حتى يصح دفع الإشكال بما ذكروه، وهذا الاختلاف هو هذا الذى ذُكر فى هذا الوجه الأخير، اختلاف فى أنّ الضرار يستبطن معنى التعمّد والتقصّد، وإلّا إذا لم نأخذ هذه النكته بنظر الاعتبار؛ حينئذٍ لا نستطيع أن ندفع الإشكال بهذا الطرح؛ وحينئذٍ يقال أنّ لا ضرار زائده وتكرار باعتبار أنّ الضرار مهما يكن إذا لم نأخذ نكته التعمّد والتقصّد فى مفهومه، هو لا يخرج عن كونه نوعاً من الضرر، غايه الأمر أنّ بعضهم يقول هو الضرر الطويل، أو هو الضرر المستمر، أو الشديد، ليكن هو الضرر الشديد، أو المستمر أو الطويل، بالنتيجه هو ضرر، فيكفى فى نفيه نفى الضرر؛ لأنّ ضرار يعنى ضرر شديد، أو مستمر، بالنتيجه هو لا يخرج عن كونه ضرراً، فيكفى فى نفيه نفى الضرر ولا نحتاج إلى نفى الضرار، وإنّما نكون بحاجه إلى نفى الضرار عندما نفترض أنّ لا ضرار لها مفاد يختلف عن مفاد لا ضرر، وأحسن ما يمكن أن يقال هو أنّ الضرار يستبطن التعمّد والتقصّد، ومن الواضح أنّ التعمّد والتقصّد عندما نقول تعمّد الإضرار، أنّ هذا شخص يتعمّد الإضرار بالغى، واضح أنّ هذا فى حدّ نفسه يستلزم افتراض أنّ هذا شخص لا يعتنى بحرمه الإضرار؛ لأنه يتعمد الإضرار بالغير. إذن: هذا الشخص الذى يتعمد الإضرار بالغير هو لا يعتنى بحرمه الإضرار، ومن هنا لا يكون نفى الإضرار نفياً لجواز الدخول بلا استئذان كما هو المستفاد من فقره لا ضرر؛ لأنّ هذا لا يمنعه من الإضرار بالغير؛ لأنّه يتعمّد الإضرار بالغير، فثبوت حرمه الإضرار، باعتبار حرمه الدخول بلا استئذان إلى حائط الأنصارى لكونه إضراراً بالأنصارى، هذه الحرمه المستفاده من لا ضرر بعد تطبيقها على جواز الدخول بلا استئذان، فى لا ضرار فُرض أنّ هذا لا يعتنى بهذه الحرمه؛ لأخذ التعمّد والتقصّد فى مفهوم الضرار ، فعندما يُنفى الضرار لا يكون المقصود به هو نفى جواز الدخول ونفى جواز الإضرار؛ لأنّه فُرض فيه مسبقاً أنّ هذا لا يعتنى بحرمه الإضرار بالغير ولا يعتنى بحرمه الدخول إلى حائط الأنصارى لكونه إضراراً بالغير، هذا لا يبالى به، فقره لا ضرار لا تنفى نفس ما نفاه لا ضرر، وإنّما هذا وحده يجعلها ظاهره فى أنّها ناظره إلى شيءٍ آخر هو أنّ الشخص الذى يتذرّع بالحكم الشرعى أو بالحق، لكى يضر الغير ويتعمّد ويتقصد الإضرار بالغير؛ لا ضرار حينئذٍ تنفى هذا الحق وهذا الحكم، وإن لم يكن هذا الحق وهذا الحكم ضررياً، فيكون لها مفاد آخر غير مفاد لا ضرر.

إذن: لا ضـرر تنفی الحکم الضـرری، فإذا طُبق هذا کما یدّعی أنه طُبق فی الروایه علی جواز الدخول بلا استئذان، فلا ضرر نفت هـذا الجواز، وثبت بـذلک حرمه الـدخول بلا استئـذان، لکن سـمره لا یعتنی بهذا التحریم وبقی مصـراً علی الدخول بلا استئذان متـذرّعاً بأنّ له عـذق فی حائط الأنصاری، هـذه الـذریعه ـــــــــ حق بقاء العذق فی حائط الأنصاری ـــــــ هو یتذرّع به للإضـرار بالأنصاری، لا ضـرار ناضـره إلی هذا، باعتبار ما قلناه من أنّه أُخذ فی مفهوم الضـرار التعمد والتقصد مما یعنی ویسـتلزم عدم المبالاه بتحریم الإضـرار، فلا یکفی هذا لمنع وقوع الإضرار بالأنصاری؛ لأنّه یتذرّع بهذا الحق، وهذا الحق لیس ضرریاً حتی یمکن نفیه بلا ضرر، وإنّما یکون نفیه بلا ضرار.

إذن: لا ضـرار تنفی الحق أو الحکم الشرعی الذی یتخذه المضار وسیله للإضرار بالغیر، وهذا مفاد آخر غیر ما یُفهم من لا ضرر، والتعلیل حینئـذٍ یکون صـحیحاً، وتطبیق القاعده علی موردها یکون صـحیحاً؛ لأنّها تسـلب من حق بقاء العذق، ویترتب علیه الأمر بقلع النخله، وإزالتها عن حائط الأنصاری قطعاً لماده الإضرار. هذا الوجه الثالث.

هنـاک بحث آخر فی أنّه لو فرضـنا بنـاءً علی أنّ التطبیق کـان علی مورد الأمر بقلع النخله، وقبلنا بهـذه التوجیهات أو واحـد منها لتبریر هـذا التعلیـل، تقـدّم أنّ المحقق النـائینی(قـدّس سـرّه) فی أحـد أجوبته عن الإشـکال قال: أنّ التعلیل لیس لتعلیل الأمر بقلع النخله، وإنّما القاعده سیقت لغرض التعلیل الحکم الآخر الذی هو حرمه الدخول بلا استئذان؛ وحینئذٍ یرتفع الإشـکال؛ لأنّ جواز الدخول بلا استئذان حکم ضـرری، فیُنفی بفقره لا ضـرر؛ وحینئذٍ یرتفع الإشـکال. المحقق العراقی(قدّس سـرّه) أشکل علی هذا، بأنه هل یمکن افتراض أنّ الروایه ساقت القاعده لتعلیل حرمه الدخول بلا استئذان، أو أنّ هذا غیر صحیح ؟

المعروف هو إمكان تعليل حرمه الدخول بلا استئذان بقاعده لا ضرر بلحاظ فقره لا ضرر؛ لما قلناه مراراً من أنّ جواز الدخول بلا استئذان حكم ضـررى، فيكون هذا الحكم منفياً بلا ضـرر؛ لأنّ مفاد لا ضـرر هو نفى الأحكام الضرريه، فإذا انتفى جواز الدخول تثبت حرمه الـدخول، فإذن: يمكن تعليل حرمه الـدخول بلا استئذان بقاعده لا ضـرر بلحاظ فقره لا ضـرر. هكذا يقول المشـهور والمحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) أيضاً هكـذا يقول، وإن كان هـذا خلاف الظاهر، حيث ظاهر الروايه أنّها مسوقه لتعليل الأمر بقلع النخله لا لتعليل حرمه الـدخول بلا استئـذان. هـذا الافتراض تاره يُبيّن بلسان أنّ جواز الـدخول بلا استئذان حكم ضـررى، فيكون منفياً بلا ضـرر، وتاره يُبيّن بلسان أنّ إطلاق جواز الـدخول لفرض عدم الاستئذان ضـررى، فيرتفع هذا الإطلاق بلا ضـرر. النتيجه واحده وهى عدم جواز الدخول بلا استئذان.

المحقق العراقى(قدّس سرّه) يقول بأنّ هذا لا يمكن قبوله؛ يستعين فى توضـيح فكرته بافتراض أنّ القاعده امتنانيه، مسوقه مساق الامتنان، وبناءً عليه؛ حينئذٍ يقول لا نستطيع أن نطبّق القاعده لمنع سمره من الدخول بلا استئذان؛ لأنّ هذا فيه خلاف الامتنان على ذاک الطرف، وإن كـان فيه امتناناً على الأنصارى، لكنّه فيه خلاف الامتنان على سـمره، والقواعـد والأدله الامتنانيه عنـدما نطبّقها فى مورد لابـد أن نلاحـظ فيهـا أن يكون الامتنـان على الكـل لا أن يكون فى التطبيق الامتنان على واحـد، وخلاف الامتنان على شخصٍ آخر، فـإذن: لاـ يمكن أن نفترض أن نطبّق القاعـده على جواز الـدخول لرفع جواز الـدخول ومنع سـمره من الـدخول بلا استئـذان؛ لأـنّ هـذا التطبيق، وإن كان فيه امتنان على الأنصارى، لكنّه ليس فيه امتنان؛ بل فيه خلاف الامتنان بالنسبه إلى الطرف الآـخر، والقاعـده امتنانيه لا تقبل ذلک. يقول المحقق العراقى(قـدّس سـرّه) : فى المقام نقول : أنّ القاعـده طُبّقت على الأنصارى بمقدار ضمان حق الأمن بالنسبه إليه، ضمان حق حفظ عياله من أن يتعرضوا للنظر والانتهاک، تُطبّق القاعده بهذا المقدار، باعتبار أنّ عـدم الأمن ضـررى، عدم حفظ عياله من الانتهاک ضـررى، فيثبت له حق أمن نفسه وأمن عياله وحفظهم، القاعده تُطبّق بهذا المقـدار، وليس نستفيد من القاعـده سلب جواز الـدخول وحق الـدخول عن الأنصارى، هـذا لا نسـتفيده من القاعـده، وإلا يلزم إشـكال أنّ القاعـده امتنـانيه ولاـ يمكن تطبيقهـا فى مورد يلزم منه خلاـف الامتنان على شـخص آخر، وإنّما نقول أننا نطبّق هـذه القاعده على الأنصارى، عدم الأمن للأنصارى ضـررى، فلابدّ أن نضـمن له الأمن، وحفظ عياله، فالقاعده تطبّق عليه بهذا الاعتبار فقط لا أن نقول أننا بتطبيق القاعده نمنع سمره من الدخول بلا استئذان؛ لأنّ هذا خلاف الامتنان.

نعم، فی هـذه الحاله سوف یقع تزاحم بین حق الأنصاری فی الأمن وحفظ عیاله وبین حق سـمره فی الـدخول إلی عذقه؛ وحینئذٍ نقـدّم حـق الأنصـاری بالأـهمیه، ونقـول أنّ حق الأنصـاری فی حفـظ نفسه وعیـاله وحفظهم أهم من حق سـمره فی الـدخول بلا استئذان، فیقدّم حق الأنصاری علی حق سـمره بالأهمیه ولیس بقاعده لا ضـرر، فنمنع سـمره من الدخول بلا استئذان لیس بتطبیق قاعده لا ضـرر، وإنّما باعتبار وقوع التزاحم ومراعاه للأهمیه یکون حق الأنصاری فی حفظ نفسه وأمنه وأمن عیاله أهم من ذاک، فیتقـدّم، وهذا معناه زوال حق سـمره ویُمنع من الدخول بلا استئذان، وهذا معناه أنّ القاعده لم تُسق لغرض تعلیل تحریم الدخول بلاـ استئـذان، وإنّما تحریم الـدخول علی الأنصاری بلا استئـذان ثبت علی أساس شـیء آخر وبقاعـده أخری وبملاک آخر وهو ملاک التزاحم ومراعاه الأهمیه لا علی أساس تطبیق القاعده علی ذاک المورد .

مسأله کون القاعـده امتنانیه مسأله یأتی الحـدیث عنها، ویقع الحـدیث فی أنّ الامتنان هل یُراد به هذا المعنی، بحیث أنه لا یمکن تطبیق القاعده فی موردٍ إذا کان فیها امتنان علی شـخص وفیها خلاف الامتنان علی من یرید الإضرار بهذا الشخص ؟ هل الامتنان یقتضـی حتی هذا ؟ أو أنّ مقتضـی کون القاعده امتنانیه هو أن یکون هناک امتنان، لکن لیس علی الشخص الذی یرید الإضرار بهذا الشخص .

بعبـارهٍ أخری: أنّ تطبیق القاعـده والالـتزام بخلاـف الامتنان علی الشـخص المضار لا ینافی امتنانیه القاعـده. نعم، ما ینافی امتنانیه القاعـده هو تطبیق الحـدیث علی موردٍ فیه خلاـف الامتنان علی شـخصٍ آخر لیس هو المضار، هنا یقال أنّ الحـدیث امتنانی ولا یمکن تطبیقه علی موردٍ إذا کـان یلزم منه خلاف الامتنان علی شـخصٍ آخر، أمّا إذا لزم من تطبیقه خلاف الامتنان علی شـخصٍ یرید الإضرار ویقصده، هذا هل هو خلاف الامتنان المستفاد من القاعده ؟ هذا سیأتی الکلام فیه.

هناك نكته لابد من الإشاره إليها حتى نعرف أنّ الكلام تام أو لا . هـذه النكته هى عندما نقول أنّ القاعده مسوقه لتعليل الحكم بحرمه الـدخول بلاـ استئـذان، ما هو المقصود بهـذه العباره ؟ هل المقصود بها أنّ دخوله يتوقف على أذن الأنصارى ؟ بحيث إذا أذن له الأنصـارى يـدخل إلى عـذقه، وإذا لم يـأذن له الأنصـارى لم يجز له الـدخول ؟ هـل هـذا هـو المقصود ؟ أو أنّ المقصود بالاستئـذان هو الإخبار، أى يقول له أنت لا تـدخل إلى عـذقك حتى تخبر الأنصارى، فالمقصود هو الإخبار لا طلب الأذن. هـذه النكته مهمه فى جواب المحقق العراقى(قدّس سرّه) .

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

فى الدرس السابق ذكرنا أنّ المحقق العراقى(قدّس سرّه) استشكل فى تخريج الحكم بحرمه الدخول بلا استئذان على سمره على أساس القاعـده، كيف يمكن أن نطبّق القاعـده لإثبات حرمه الـدخول بلا استئـذان على سـمره ؟ استشـكل فيها بنكته أنّ القاعده امتنـانيه وفى القاعـده الامتنـانيه لاـ يجوز أن يكون فى التطبيق خلاـف الامتنـان بالنسبه إلى شـخصٍ وإن كـان هو موافق للامتنان بالنسبه إلى شـخصٍ آخر، وفى المقـام تطبيق القاعـده لمنع سـمره مـن الـدخول بلاـ استئـذان وإن كـان فيه امتنـان بالنسبه إلى الأنصارى، لكن فيه خلاف الامتنان بالنسبه إلى سمره بن جندب، وهذا التطبيق بنكته أنّ القاعده امتنانيه هو يستشكل فيه من هذه الجهه؛ ولـذا يقول أننـا نطبق القاعـده فقـط لإثبـات حق الأنصـارى فى حفـظ عيـاله، والتستر عليهم، وهـذا إلى هنا موافق للامتنان وليس فيه خلاـف الامتنـان، وإنمـا يكون خلاـف الامتنان إذا منعنا سـمره بن جنـدب من الـدخول بلا استئـذان؛ حينئـذٍ يكون فيه خلاف الامتنان، هو يقول نحن لا نمنع ذاك بقاعـده لا ضـرر حتى يقال أنّ هذه قاعده امتنانيه ولا يجوز تطبيقها فى موردٍ إذا لزم منه خلاف الامتنان، وإنما نحن نمنع ذاك من الـدخول بلا استئـذان ونثبت حرمه الدخول بلا استئذان على سـمره ليس بالقاعده، وإنمـا يـدخل هـذا فى باب التزاحم بين الحقّين، الأنصارى له حق حفظ عياله والتستر عليهم، وسـمره له حق الـدخول إلى عـذقه، هـذان حقّان تزاحما، فى هـذه الحاله يقدّم حق الأنصارى بالأهميه، أى أننا نلغى حق سـمره فى الدخول بلا استئذان، فيثبت حرمه دخول سـمره بلاـ استئـذان، لكن لاـ نثبته بالقاعـده حتى يرد إشـكال أنّ القاعـده امتنـانيه ولاـ يمكن تطبيقها فى موردٍ إذا لزم منه خلاف الامتنان، وإنما نثبته بقانون باب التزاحم، بهـذا نقـدّم حق الأنصارى على حق سـمره بالدخول، ونتيجه هذا التقديم هو منع سمره من الـدخول بلاـ استئـذان. فبـالنتيجه أنّ تطبيق القاعـده لإثبات حرمه الـدخول بلا استئـذان هو محل إشـكال؛ لأنّ القاعـده امتنـانيه. ويقول هناك طريق آخر لإثبات نفس النتيجه وهى حرمه الـدخول بلا استئـذان، لكن ليس بالقاعـده ، وإنما بقانون باب التزاحم، ومراعاه الأهميه.

ص: ۷۵۳

ما ذكره بقطع النظر عن مسألهٍ قلنا أنّه سـيأتى بحثها، وهى كون القاعـده امتنانيه، وأنّ مقتضـى الامتنان هو ما قاله من أنّه يُمنع من تطبيق القاعده على موردٍ إذا لزم منه خلاف الامتنان بالنسبه إلى شخصٍ آخر، وإن كان فيه امتنان على شخصٍ. هذا هل هو ثابت مطلقاً ؟ حتى إذا كان الشـخص الآخر هو من يقوم بالإضرار ؟ مع ذلك نقول بعدم جواز تطبيق القاعده على مورد فيه امتنان على

المتضـرر، لكن مـا دام فيهـا خلاـف الامتنان على المضار، هنا يمنع من تطبيق القاعـده ؟ هـذا يأتى بحثه، وبقطع النظر عنه؛ حينئذٍ يقال فى محل الكلام: أنّ حق الـدخول إلى العـذق بلا استئـذان بالنسـبه إلى سـمره يمكن تصوّره على نحوين، ولابـد من التمييز بينهما:

النحو الأـول: أن نفترض أنّ الـدخول ليس هو متعلّق الحق، الحق لم يثبت مباشـره وابتـداءً فى الـدخول، وإنّما الحق هو المحافظه على عـذقه، ابتـداءً الحق ثابت لحفظ عـذقه الموجود فى حائط الأنصارى وليس أنّ هذا الحق متعلّق بالدخول ابتداءً. نعم الدخول يكون جائزاً بجوازٍ تكليفى، باعتباره مقدّمه لحفظ عذقه، لا أنّ الدخول هو متعلّق الحق.

النحو الثـانى: أن نفترض أنّ متعلّق الحق هو نفس الـدخول مباشـره، كما لو فرضـنا أنّه جعله شـرطاً فى ضـمن عقـدٍ لا أنه مقـدّمه لحفظ عذقه.

حينئـذٍ إذا فرضـنا أنّ الحق الثـابت لسـمره فى الـدخول كان بالنحو الثانى، بمعنى أنّ متعلّق الحق هو ذات الـدخول ابتـداءً؛ حينئذٍ يمكن أن يقـال فى المقـام أنّ مـا ذكره المحقق العراقى(قـدّس سرّه) من تزاحم الحقّين يكون وارداً؛ لأنّه من الواضـح أنّ تزاحم الحقّين يكون ثابتاً عندئذٍ، فى صوره دخول سمره بلا استئذان يتزاحم الحقّان، حقّ الأنصارى فى حفظ عياله والتستر عليهم، وحقّ سمره فى الدخول، فإمّا أن نقدّم حق الأنصارى فى حفظ عياله، فنمنع سـمره من حق الدخول بلا استئذان، أو نقدّم حق سـمره فى الـدخول بلاـ استئـذان؛ فحينئـذٍ نمنع حق الأنصـارى فى التستر على عيـاله، فيقع التزاحم بين هـذين الحقّين ويصـح كلام المحقق العراقى(قدّس سرّه).

ص: ۷۵۴

وأمّا إذا فرضنا أنّ الحق الثابت لسمره كان بالنحو الأول، بمعنى أنّ الحق مباشره لم يتعلّق بالدخول، وإنّما تعلّق بحفظ عذقه، ومن حقّه باعتبار أنّه يملك هـذا العـذق المحافظه عليه، فمتعلّق الحق هو حفظ العـذق، والدخول يكون مقدمه لذلك. فى هذه الحاله الجواب هو عـدم تماميه كلام المحقق العراقى(قـدّس سـرّه) لعـدم التزاحـم أصـلاً بين هذين الحقّين، باعتبار أنّ الأنصارى لا يمنع سمره من الـدخول فى جميع الحالات حتى يقال أنّ المنع من المقـدمه فى جميع الحالات يساوق المنع عن حفظ عـذقه، وبالتالى يكون ذلـك تزاحمـاً بين الحقّين، الأنصـارى يمنع سـمره من الـدخول فقط فى حالهٍ واحـده وهى حاله الـدخول بلا استئـذان ولا يمنعه من الـدخول مطلقـاً وفى جميع الحالات، وقلنـا فى الـدرس السابق أنّ المقصود بالاستئـذان هو الإعلام والإخبار وليس هو طلب الأذن، بحيث إذا طلب الأذن له أن يمنع وله أن يوافق، كلا، الأنصارى ليس له أن يمنع سـمره من الدخول إلى عذقه، وإنّما لأجل الحفاظ على عياله يطلب منه الإعلام والإخبار. إذن: هو يمنع سـمره من الدخول بلا إعلام، فهو يمنع من المقدمه فى بعض الحالات، والمنع من المقـدمه فى بعض الحالات ليس منعاً عن ذى المقـدمه حـتى يحصـل تزاحم بين الحقّين، الأنصـارى يمنع ذاك من حق المحافظه على عـذقه؛ فحينئذٍ يقع التزاحم؛ لأنّ المحافظه على عذقه يُذهب حق الأنصارى، فإمّا أن نعطى الأنصارى حقّه، فيـذهب حق سـمره فى المحـافظه على عـذقه، وإمّـا أن نعطى لسـمره حق المحافظه على عـذقه، فيـذهب حق الأنصارى فى التستر على عيـاله، كلاـ الأمر ليس هكـذا، بناءً على النحو الأول الـذى صوّرناه ليس هناک تزاحم بين الحقّين، وإنّما الموجود هو أنّ الأنصـارى لأجـل الحفـاظ على عياله يمنع سـمره من الـدخول بلا استئـذان، فى حاله واحـده ولا يمنع من المقـدمه فى جميع حالاتهـا، لـو كـان يمنـع مـن المقـدمه بجميـع حالاتهـا، لكـان منعـاً مـن ذى المقـدمه؛ فحينئـذٍ يقـع الـتزاحم كمـا يقـول المحقق العراقى(قدّس سرّه)، لكن هو لا يمنع من الدخول بجميع حالاته، وإنّما هو يمنع من الدخول فى حاله واحده فقط وهى حاله عدم الاستئـذان، وهـذا ليس منعاً من ذى المقـدمه، فلاـ مزاحمه بين حق الأنصارى فى حفظ عياله وبين حق سـمره فى المحافظه على عـذقه؛ لأـنّه بالإمكـان تصوّر اجتماعهمـا من دون تزاحم، بـأن يـدخل مع الاستئـذان، إذا دخـل مع الاستئـذان نحفظ بـذلك حق الأنصارى فى حفظ عياله ونعطى لسمره الحق فى المحافظه على عذقه من دون أن يقع بينهما أى تزاحم.

فإذن: کیفیه تصوّر الحق الثابت لسمره مهم جداً، هل الحق الثابت لسمره هو حق ابتداءً فی الدخول، أو أنّ الدخول مجرّد مقدمه لمتعلق الحق الذی هو حفظ العذق، علی هذا الثانی، أی إذا کان الدخول مجرّد مقدمه، فکلام المحقق العراقی(قدّس سرّه) غیر تام؛ لأنّه لا یقع تزاحم بین الحقّین حتی ندخل هذا فی باب التزاحم، ومقامنا من هذا القبیل، لا یظهر من الروایات أنّ سمره له حق فی الدخول ابتداءً؛ بل هو کان یحتج ویقول أنا أرید أن أدخل إلی عذقی، ویعتبر الدخول مجرّد مقدمه للمحافظه علی عذقه الذی هو متعلّق الحق، هذا هو الظاهر من الروایات، وبالتالی لا یتم کلام المحقق العراقی(قدّس سرّه) لعدم وجود تزاحم بین الحقّین لنکته أنّ الأنصاری لا یمنع سمره من الدخول فی جمیع الحالات حتی یکون ذلک منعاً عن ذی المقدمه، یعنی منعاً عن أن یحافظ علی عذقه، إذا منعه من المحافظه علی عذقه یحصل تزاحم، لکن الأنصاری لا- یمنعه من ذلک، وإنّما یمنعه من الدخول بلا استئذان. وبناءً علی هذا إذا لم یکن هناک تزاحم بین الحقّین، وأنّ سمره یجوز له الدخول تکلیفاً باعتبار أنه مقدمه للمحافظه علی عذقه فی حائط الأنصاری، فإذا لم یکن هناک تزاحم بینهما؛ حینئذٍ لیس هناک داعٍ لرفع الید عن ثبوت أصل حق سمره فی حفظ عذقه بقاعده لا- ضرر ولا- بقاعده التزاحم، لا- داعی أصلاً لکی نوجّه النفی إلی أصل ثبوت حقٍ لسمره فی المحافظه علی عذقه، وإنّما الشیء المسموح به هو أن نطبّق القاعده علی إثبات حق الأنصاری فی المحافظه علی عیاله، وتحریم الدخول علی سمره بلا استئذان، نطبق علیه قاعده لا ضرر، ونلتزم بهذا، وتطبیق قاعده لا ضرر یکون بلحاظ حرمه الدخول بلا استئذان، باعتبار أنّ جواز الدخول بلا استئذان ضرری، فیُنفی جواز الدخول بلا استئذان، ویثبت حرمه الدخول بلا استئذان، ولا مشکله فی تطبیق قاعده لا ضرر علی هذا؛ لعدم وجود تزاحم.

وأمّا أن نفترض أننا نرفع اليد عن حق سمره فى المحافظه على عذقه، هو بلا وجه، يعنى لا قاعده لا ضرر تسمح بذلك ولا التزاحم الذى ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) يسمح برفع اليد عن حقّه فى المحافظه على عذقه لعدم وجود تزاحم بناء على تصوّر أنّ الحق الثابت لسمره هو ثابت بالنحو الأول لا بالنحو الثانى.

هذا كلّه بناءً على أنّ الحكم الذى وقع الكلام فى إمكان تطبيق القاعده عليه أو لا ـ هو عباره عن حرمه الدخول بلا استئذان. الكلام الذى جرّنا إلى هذا البحث هو أنّ الروايات ظاهره فى تعليل الأمر بقلع النخله بقاعده لا ضرر، وتعليله بقاعده لا ضرر واجه الإشكال السابق، وكان أحد أجوبه المحقق النائينى(قدّس سرّه) عن هذا الإشكال هو أنّ هذا التعليل ليس تعليلاً للأمر بقلع النخله، وإنّما هو تعليل لحرمه الدخول بلا استئذان، فلا ضرر تعليل لحرمه الدخول بلا استئذان، ولكن المحقق العراقى(قدّس سرّه) قال أنّ هذا التطبيق والتعليل غير صحيح؛ لأنّ القاعده قاعده امتنانيه، فإذن: المنظور هو حرمه الدخول بلا استئذان. أمّا إذا قلنا أنّ الحديث أصلاً ليس ناظراً إلى ذلك، يعنى ليس ناظراً إلى جواز الدخول بلا استئذان، ولا ضرر ترفع الجواز، فيثبت تحريم الدخول بلا ـ استئذان، ليس هذا هو المطروح فى الروايه، وإنّما المطروح فى الروايه هو أصل الاستئذان، فى الروايه يقول الرسول(صلّى الله عليه وآله وسلّم): استأذن عليه. هذا هو الحكم الأول المطروح، نعم، بعد ذلك طُرح الأمر بقلع النخله، إذا قلنا أنّه تعليل للأمر بقلع النخله، وتمّ الكلام السابق أنّ هذا التعليل بلحاظ فقره لا ضرار؛ فحينئذٍ لا مشكله، لكن إذا كان تعليلاً للأمر بقلع النخله بلحاظ فقره لا ضرر يرِد الإشكال السابق، فنقول نحن نوجّه هذا التعليل ليس للأمر بقلع النخله، وإنّما لحرمه الدخول بلا استئذان، أساساً الحكم الأول المذكور ليس هو حرمه الدخول بلا استئذان، والدخول ليس مطروحاً أصلاً، وإنّما المطروح هو الاستئذان، (استأذن عليه)، (أعلمه بدخولك) وهذا يمكن تطبيق فقره لا ضرر عليه بلا حاجه إلى كل هذا الكلام، نحن لا نطبّقه على الدخول حتى نبحث أنّ حق سمره ثابت فى الدخول مباشرةً، أو هو من باب المقدّمه لمتعلق حقّه، لا داعى لكل هذا البحث؛ لأنّ التطبيق يكون بلحاظ نفس الاستئذان، الاستئذان عند إراده الدخول واجب يحرم تركه؛ لأنّ ترك الاستئذان فيه ضرر بالنسبه إلى الأنصارى؛ وعليه: يرتفع جواز الترك ويثبت محله وجوب الاستئذان. وهذا التطبيق لا مشكله فيه. هذا كلّه بالنسبه للإشكال الأول الذى أورد على القاعده بلحاظ تطبيق القاعده على الأمر بقلع النخله.

الإشكال الثانی: فی بعض الروایات طُبّقت قاعده لا ضرر علی مسأله الشُفعه، ومُنع علی هذا الأساس من بیع الشریک لحصته المشاعه، وثبت حق الشفعه للشریک الآخر باعتبار قاعده لا ضرر. الإشکال یقول أنّ هذا التطبیق لیس واضحاً، باعتبار أنّ بیع الشریک لحصته المشاعه لیس دائماً یکون ضرریاً، وإنما فی کثیر من الأحیان لا یکون ضرریاً؛ بل فی بعض الأحیان یکون عدم البیع ضرریاً إذا کان الشریک الجدید شخصاً متدیناً مؤمناً یُحسن الجوار، فلیس دائماً بیع الشریک لحصته المشاعه یکون ضرریاً، وعلی تقدیر أن یکون ضرریاً بأن نفترض أنه باع حصته لشخصٍ لیس صالحاً، فهذا یکون حینئذٍ أشبه بالمقدمه الإعدادیه للضرر ولیس من الأسباب التولیدیه له، یعنی أنّ الضرر لا یترتب علی البیع مباشره، وإنّما تتوسطه جمله من الأمور ومنها الإراده وسوء السریره؛ وحینئذٍ یلزم من هذا التطبیق علی مسأله الشفعه بعد الالتفات إلی ما قلناه، یلزم أمران لا یمکن الالتزام بهما:

الأمر الأول: لا تثبت الشفعه فی موارد عدم ثبوت الضرر، فلابدّ أن نمیز فی بیع الشریک لحصته المشاعه بین ما إذا ترتب الضرر، أو لم یترتب الضرر، إذا ترتب الضرر یثبت حق الشفعه للشریک الأول، أمّا إذا لم یترتب الضرر فلا یثبت حق الشفعه له، وهذا مما لا ـ یمکن الالتزام به، فحق الشفعه ثابت للشریک بمجرّد أن یبیع الشریک الآخر حصته المشاعه، سواء ترتب الضرر أو لم یترتب الضرر، بینما الاستدلال بقاعده لا ضرر قد یقال أنه یُنتج هذه النتیجه؛ لأننا نستدل بالقاعده، والمفروض أنّ بیع الشریک لحصته المشاعه لیس ضرریاً دائماً، قد یکون ضرریاً، وقد لا یکون ضرریاً، فی الحالات التی لا یکون فیها ضرریاً لا نستطیع الاستدلال بالقاعده لإثبات حق الشفعه، فلابدّ أن نمنع من حق الشفعه، وهذا التفصیل مما لا یمکن الالتزام به.

الأمر الثانی: لابدّ أن نلتزم بجریان القاعده فی کل الموارد التی یترتب فیها الضرر علی معامله، وکانت المعامله بالنسبه إلی ترتب الضرر بمثابه المقدمه الإعدادیه ولیس بمثابه الأسباب التولیدیه کما إذا فرضنا أنّ شخصاً باع داره وترتب الضرر، وکانت هناک مقدّمات مطویه بین بیع الدار وبین ترتب الضرر کما لو افترضنا أن أبنه لم یکن راضیاً بهذا البیع، فانزعج من هذا البیع وفعل أموراً فیها ضرر، بالنتیجه ترتب الضرر علی هذا البیع، لکن بمقدمات أخری، یعنی أنّ البیع کان من المقدمات الإعدادیه لحصول الضرر، فلابدّ أن نلتزم فی هکذا حالهٍ بتطبیق القاعده علی هذا البیع کما طُبق فی محل الکلام بالنسبه إلی مسأله الشفعه، بیع الشریک لحصته المشاعه إذا فرضنا أنه ترتب علیه الضرر، فترتب الضرر یکون بعد مقدمات مطویه بین البیع وبین تحقق الضرر فی الخارج، فإذا طبقنا القاعده فی مسأله الشفعه، فلنطبّقها فی هذا المورد أیضاً، إذا باع الشخص داره وترتب الضرر علی هذا البیع لأی سببٍ من الأسباب مع وجود مقدمات مطویه بین البیع وبین ترتب الضرر، فإذا کانت القاعده تشمل هذا النوع من الأضرار التی یکون البیع فیها بمثابه المقدمه الإعدادیه لخا، فلتثبت فی محل الکلام أیضاً ولابدّ من تطبیق القاعده حینئذٍ علی مثل هذا البیع، وهذا أیضاً لا یمکن الالتزام به.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر

الکلام فی التنبیه الثانی، ولکی یکون تسلسل البحث واضحاً قلنا أنّ الکلام یقع فی التنبیهات، التنبیه الأول عقدناه لبیان الإشکالات التی ترِد فی خصوص قضیه سمره بن جندب، وذکرنا ثلاث إشکالات فی قضیه الأحادیث الوارده فی قضیه سمره بن جندب وتطبیق القاعده علی ذلک المورد. وانتهینا من الکلام فی هذا.

ص: ۷۵۹

فی التنبیه الثانی نتعرّض إلی الأحادیث التی تتعرّض إلی مسأله الشفعه وتذکر الحدیث الشریف(لا ضرر ولا ضرار) فی مسأله الشفعه وظاهرها تطبیق هذه الکبری علی مسأله الشفعه، هنا أیضاً یُثار إشکال فی هذا التطبیق، أشرنا إلی هذا الإشکال فی الدرس السابق.

هناک إشکال آخر علی تطبیق القاعده علی مسأله الشفعه ناظر إلی جههٍ أخری، هو کأنّه یفترض فی هذا الإشکال الذی یذکره السید الخوئی(قدّس سرّه) (۱) ویفترض فیه أنّ مفاد لا ضرر هو ما یؤمن به هو تبعا لأستاذه وهو ما تقدم من أنّ مفادها هو نفی الحکم الضرری، تطبیق هذه الکبری علی مسأله الشفعه بناءً علی أنّ مفادها هو هذا لا ینتج ثبوت الشفعه للشریک؛ لأنّ المقصود بثبوت الشفعه للشریک هو أنّ الشریک یستطیع أن یتملّک هذه الحصه المباعه ویأخذها هو، بناءً علی أنّ مفاد(لا ضرر) هو نفی الحکم الضرری لا تنتج هذا، وإنّما تنتج إمّا نفی صحه البیع، أو نفی لزومه، فإذا کان الحکم بصحه هذا البیع ضرریاً، فالقاعده تنفی الصحه ویثبت فساد البیع، فیرجع کل شیء إلی مالکه الأول، وإذا فرضنا أنّ الضرر ینشأ من لزوم هذا البیع، فالقاعده تقتضی نفی اللزوم وثبوت الخیار للشریک، یعنی هو بالخیار یستطیع أن یفسخ المعامله، فیرجع الثمن إلی المشتری وترجع الحصّه المشاعه إلی صاحبها، تطبیق الحدیث بهذا المفاد علی مسأله الشفعه ینتج أحد هذین الأمرین، أمّا الفساد، أو الخیار، بینما الذی

یحکم به الفقهاء فی هذه الحاله لیس هکذا، هو بإمکانه أن یأخذ المبیع لنفسه، بمعنی أن یجعل نفسه هو المشتری، فیأخذ الحصه المشاعه التی باعها من زید لنفسه، ویدفع الثمن للشریک الذی باع الحصه المشاعه. یقول: أنّ هذا الحدیث لا ینتج هذه النتیجه، ومن هنا ینشأ الإشکال فی تطبیق هذه الکبری علی مسأله الشفعه.

۱- دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج۳، ص۴۹۸.

نعم، لو فسّرنا الحديث بتفسيرٍ آخر غير ما اختاره، بمعنى أنّ حديث لا ضرر يُستفاد منه تدارك الضرر بجعل حكمٍ، هذا ضرر على الشريك الآخر، فيُتدارك ذلك بجعل الشفعه، فتكون الشفعه نوعاً من تدارك الضرر الذى لحق ______ بحسب الفرض ______ بالشريك الآخر، يُتدارك هذا الضرر بأن نجعل له حق الشفعه. إذا فُسّر الحديث بتفسيرٍ من هذا القبيل؛ حينئذٍ يمكن تطبيقه.

على كل حالٍ، بناءً على التفسير المختار لهذه القاعده لا يمكن الالتزام بانطباقها على مسأله الشفعه، فالإشكال ينشأ من أحدى هاتين الجهتين.

بالنسبه إلى الحديث الذى يتضمّن مسأله الشفعه تقدّم الكلام فيه، أنّ هناك حديثاً يتضمّن مسأله الشفعه، وهذا الحديث رواه المشايخ الثلاثه (تقدّست أسرارهم) فى الكافى (۱) وفى التهذيب (۲) ومروى فى الفقيه (۳) أيضاً، لكن تقدّم أنه غير تام سنداً وفيه مشكله سنديه بكل طرقه الثلاثه وكل الروايات تنتهى إلى عقبه بن خالد، وهو ممّن لم تثبت وثاقتهم، على أنّ هناك مشاكلاً سنديه أخرى فى بعض طرق هذه الروايه. الروايه وارده بعنوان: عقبه بن خالد، عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: (قضى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار). هذا النص موجود فى كل الطرق.

الإشكال الذى نتكلّم عنه، والذى هو محل بحثنا واضح أنّه مبنى على افتراض وجود نوعٍ من الارتباط بين الجملتين، يعنى بين جمله(قضى رسول الله "صلّى الله عليه وآله وسلّم" بالشفعه بين الشركاء). وبين قوله(لا ـ ضرر ولا ـ ضرار)، وإلا إذا قلنا بعدم الارتباط بينهما، يعنى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) تكلّم بكلامين فى مجلسين منفصلين أحدهما قال: قضى بالشفعه بين الشركاء، ثمّ بعد ذلك، أو قبله وبشكلٍ منفصلٍ قضى بلا ضرر ولا ضرا، فلا ارتباط بين هذين الأمرين، فإذا لم يكن هناك ارتباط بين الأمرين؛ فحينئذٍ يرتفع الإشكال موضوعاً؛ لأنّ الإشكال مبنى على أنه كيف يمكن تطبيق هذه الكبرى على مسأله الشفعه ؟ إمّا بالبيان الأوّل الذى يقول ليس دائماً بيع الشريك لحصته المشاعه فيه ضرر على شريكه، وإذا كان فيه ضرر فهو من باب المقدمه الإعداديه، وإمّا بالبيان الآخر الذى يقول أنّ مفاد لا ضرر هو نفى الحكم الضررى، وهو لا ينتج إلّا فساد البيع، أو الخيار، ولكنّه لا ينتج حق الشفعه بالمعنى الذى يقولون به، لكن هذا مبنى على افتراض وجود ارتباط، يعنى أنّ هذه الجمله فى مقام تعليل هذا الحكم، أوفى مقام بيان حكمه تشريع الحكم بالشفعه، بالنتيجه يوجد ارتباط بينهما، وإلّا إذا لم يكن هناك ارتباط بينهما؛ فحينئذٍ لا معنى للإشكال أصلاً. هذا الارتباط بين مفاد الجملتين فى هذا الحديث هو مبنى على أنّه فى المتن قال: (وقال لا ضرر ولا ضرار)، من هو فاعل(قال) فى هذه الجمله ؟ تاره نقول أنّ فاعل(قال) هو رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) بحيث تكون الجمله معطوفه على الجمله الأولى(قضى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالشفعه بين الشركاء، وقال: لا ضرر ولا ـ ضرار). والاحتمال الآخر هو أن يكون فاعل(قال) هو الإمام الصادق(عليه السلام)، فتكون الجمله معطوفه ليس على(قضى رسول الله "صلّى الله عليه وآله وسلّم") وإنّما على قال: قضى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فكأنّ الإمام الصادق(عليه السلام) قال: قضى رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وقال: ______ أى الإمام الصادق(عليه السلام) ______ لا ضرر ولا ضرار. على كلا هذين الاحتمالين يمكن المحافظه على الارتباط بين مفاد الجملتين؛ وحينئذٍ يرِد الإشكال؛ لأنّ هناك ارتباطاً بين مفاد الجملتين، على كلا ـ التقديرين، سواء كان الفاعل هو رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، أو كان الفاعل هو الإمام الصادق(عليه السلام) أمّا إذا كان فاعل(قال) هو رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بمعنى أنّه تكلّم بهذين الأمرين

وقال(قضـی رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم))، وقال:(لا ضرر ولا ضرار) لا أنّه قال لا ضرر ولا ضرار فی مجلس آخر وجمع بینه وبین القضـاء بالشـفعه الراوی، کلا ـ لیس هکـذا، وإنّمـا هو رسول الله(صـلّی الله علیه وآله وسـلّم) جمع بینهما، أی أنّه قضـی بالشفعه، وقال: لا ضرر ولا ضرار. بناءً علی هذا الاحتمال؛ حینئذٍ یکون الکلام ظاهراً فی وجود ارتباطٍ بین مفاد الجملتین.

۱- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۸۰، باب الشفعه، ح۴.

۲- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۶۴، ح۴.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۷۶.

ونفس الکلام یقال إذا کان الفاعل هو الإمام الصادق(علیه السلام)، حتی لو فرضنا أنّ رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) لم یجمع بین الجملتین، وإنّما قالهما فی کلامین منفصلین، أو لم یقل لا ضرر ولا ضرار، وإنّما قضی بالشفعه بین الشرکاء، لکن الإمام الصادق(علیه السلام) عند یأتی إلی قضیه قضی بالشفعه بین الشرکاء وهو یضیف(وقال) أی الإمام الصادق(علیه السلام) بعد هذه الجمله لا ضرر ولا ضرار هذا أیضاً یوحی ویعطی إشاره إلی أنّ هناک ارتباطاً بین الحکم بالشفعه وبین مسأله لا ضرر ولا ـ ضرار، فیکون ظاهر الجمله هو الارتباط، بخلاف ما إذا قلنا أنّ فاعل (قال) هو الراوی، أی عقبه بن خالد فی هذه الروایه؛ حینئذٍ لا یکون فیه دلاله علی الارتباط أصلاً، وإنّما هذا معناه أنّ قضاء رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) بالشفعه صدر فی مناسبه، ولا ضرر ولا ضرار صدر فی مناسبه أخری، جمع بینهما عقبه بن خالد فی روایه کما جمع بینها وبین کثیر من القضایا التی نقلها، فجمع بین قضی بالشفعه بین الشرکاء وبین قضی بأن لا یمنع فضل ماء لمنع فضل کلأٍ، کلٌ من هذین القولین قیل فی مناسبه غیر المناسبه التی قیل فیها الآخر، فجمع بینهما الراوی؛ لأنّه بصدد ______ مثلاً ________ جمع أقضیه رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فجمع بین الحکم بالشفعه للشرکاء، وبین لا ضرر ولا ضرار، من دون أن یکون هناک ارتباط فیما بینهما، إذا قلنا بهذا؛ فحینئذٍ لا یکون هناک ارتباط بین الجملتین، وبالتالی لا موضوع للإشکال أصلاً، بینما إذا قلنا أنّ الجمع صادر من رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) هو جمع بینهما، ونُقل إلینا بواسطه الإمام الصادق(علیه السلام) کما کان.

بعبارهٍ أخری: الجمع بینهما کان موجوداً فی مرتبه سابقه علی نقل عقبه بن خالد لهذه الروایه؛ حینئذٍ یکون الارتباط ظاهراً، أو نتنزّل ونقول لیس هناک جمع فی الروایه، والکلامان مستقلان، لکن الإمام الصادق(علیه السلام) جمع بینهما، هذا أیضاً ینفعنا فی أنّ هذا أیضاً یشیر إلی وجود ارتباط بین القضاء بالشفعه وبین لا ضرر ولا ضرار، بخلاف الاحتمال الثالث الذی هو خلاف الظاهر، وهو أن یکون فاعل(قال) هو الراوی، بنکته واحده، وقد تکون هناک نکات أخری أیضاً، لکن النکته الواضحه هی أنّه لو فرضنا أنّ لا ضرر ولا ضرار کان مستقلاً ولیس له ارتباط بحدیث الشفعه، وکان کلاماً مستقلاً ینقله عقبه بن خالد عن رسول الله(صلّی الله علیه وآله وسلّم) بتوسّط الإمام الصادق(علیه السلام) ککلامٍ وقضاءٍ مستقلٍ، لما کرّره بعد ذلک؛ إذ لا داعی لتکراره، هو قضاء مستقل وذکره مرّه واحده، هنا بعد حدیث الشفعه ذکره کقضاءٍ مستقل، فلماذا یکرره بعد ذلک ؟ کرّره فی منع فضل الماء، ولعلّه أیضاً کرره مره أخری، تکراره یدل علی أنّه لیس أمراً مستقلاً، وإنّما هو تتمه وذیل لحدیث الشفعه، ولیس أنّ عقبه بن خالد یجمع الأقضیه المتفرقه التی صدرت عن الرسول (صلّی الله علیه وآله وسلّم) وبتوسط الإمام الصادق(علیه السلام)، فإذا کان هو بصدد جمعها، وکان هذا قضاءً مستقلاً، فکان ینبغی أن یذکره مرّه واحده، کما أنّه ذکر مسأله الشفعه للشرکاء مرّه واحده، لا ضرر ولا ضرار ینبغی أیضاً أن یذکره مره واحده أیضاً، تکراره بعد حدیث الشفعه وبعد حدیث منع فضل الماء قرینه واضحه علی أنّ هذا الحدیث لیس مستقلاً، وإنّما هو تتمّه ورد إلی عقبه بن خالد کتتمّه وذیل لحدیث الشفعه، وهذا معناه أنّ فاعل(قال) لیس هو عقبه بن خالد، لیس عقبه بن خالد هو الذی جمع بین الجملتین، وإنّما وصل إلیه هذا الجمع، سواء کان الجمع من قِبل النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، أو کان هذا الجمع من قِبل الإمام الصادق(علیه السلام)، وصل إلیه بهذا الشکل، وإذا وصل إلیه بهذا الشکل، فهذا یکفی فی إثبات الترابط بین الجملتین؛ وحینئذٍ یمکن تحریر الإشکال بالبیان السابق.

ص: ۷۶۲

اختلفوا فی کیفیه دفع هذا الإشکال والجواب عنه، شیخ الشریعه الذی یتبنّی الرأی المتقدّم، ویقول أنّ هذا الحدیث یُحمل ظاهره علی النهی التکلیفی، دفع الإشکال بإنکار الارتباط، وقلنا أننا إذا أنکرنا الارتباط؛ فحینئذٍ لا موضوع للإشکال، فیرتفع، فأنکر الارتباط بین الجملتین، وسبب الإنکار، مع أنّه یعترف بأنّ ظاهر الجمله هو وجود الارتباط بینهما، لکن السبب الذی دعاه إلی إنکار الارتباط هو ما لاحظه من أنّ أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) المتعدده رویت بطریق العامّه عن عباده بن الصامت، ولم یُذکر فیها کبری لا ضرر ولا ضرار فی ذیل حدیث الشفعه ولا فی ذیل حدیث منع فضل الماء، وإنّما ذُکرت کقضاءٍ مستقل، قضی بالشفعه بین الشرکاء، وقضی بمنع فضل الماء، وقضی بلا ضرر ولا ضرار، أقضیه متعدده ولیس هناک ارتباط فیما بینها. یقول: حیث أنّ عقبه بن خالد فی روایاتنا روی معظم هذه الأقضیه التی رواها عباده بن الصامت، وروایته لهذه الأقضیه وإن کانت غیر مجموعه فی روایه واحده کما هو الحال فی روایه عباده بن الصامت، أکثر من عشرین قضاءً جمعوها کلّها فی روایه واحده لعباده بن الصامت، أما عقبه بن خالد فروایاته متفرّقه فی کتبنا الحدیثیه حسب الأبواب، هو یعزو ذلک إلی أنّ اصحاب الکتب هم الذین فرّقوها، یعنی عقبه بن خالد روی هذه الأقضیه مجموعهً، لکن أصحاب الکتب ألحقوا کلّ قضاءٍ بالباب والکتاب الذی یناسبه، ففرقوا بینها، وإذا جمعنا أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) المتفرّقه التی یرویها عقبه بن خالد، إذا جمعناها سنجد أنّ عقبه بن خالد هو روی أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) کما هو الحال فی عباده بن الصامت. الذی یُفهم من هذا أنّ هذا الجمع هو من قِبل عقبه بن خالد، بقرینه ما رواه عباده بن الصامت، وقلنا فی روایته(لا ضرر ولا ضرار) أنها لم تقع ذیلاً لحدیث الشفعه ولا ذیلاً لحدیث منع فضل الماء، وإنّما وردت بشکلٍ مستقلٍ، هو یقول أنّ هذا قرینه علی أنّ لا ضرر ولا ضرار فی روایه عقبه بن خالد أیضاً أمر مستقل ولیس له علاقه بحدیث الشفعه، فلا یوجد ارتباط بینهما، وبهذا دفع الإشکال. هذا اتجاه فی دفع الإشکال.

ص: ۷۶۳

اتجاه آخر فی دفع الإشکال والذی یرتئیه المحقق النائینی(قدّس سرّه) لأنه أیضاً یلتزم بهذا الأمر، المحقق النائینی(قدّس سرّه) یری أنّ الإشکال یمکن دفعه بأنّه إذا افترضنا أنّ لاـ ضرر ولاـ ضرار فی روایه عقبه بن خالد هی ذیل لحدیث الشفعه وذیل لحدیث منع فضل الماء، تتمّه لهما، هذا معناه أنّ روایه عقبه الذی کان غرضه أن یجمع أقضیه الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) سوف تخلو من أهم أقضیه الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) وهو قضاؤه بأنه لا ضرر ولا ضرار؛ لأنّه ذکره ذیلًا لحدیث الشفعه وذکره ذیلًا لحدیث منع فضل الماء، کتتمه لهما ولیس بشکلٍ مستقلٍ، وهذا معناه أنّ روایات عقبه بن خالد الذی یری شیخ الشریعه(قدّس سرّه) أنها روایه واحده وفرّقت علی الکتب، هذه الروایات، أو الروایه الواحده تخلو من أهم قضاء صدر عن النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم)والحال أنّه بصدد جمع أقضیه الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فکیف یخلو هذا الجمع من أهم قضاءٍ صدر عن الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) وهو قضاؤه بأنه لا ضرر ولا ضرار ؟! یقول هذا معناه أنّ هذا لیس ذیلاً لحدیث الشفعه ولیس ذیلًا لحدیث منع فضل الماء، وإنّما هو قضاء مستقل حتی نحافظ علی أنّ عقبه بن خالد نقل هذا القضاء المستقل بأنه لا ضرر ولا ضرار، وإلّا نقع فی مشکله أنّ عقبه بن خالد فی مقام نقل أقضیه الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) ولم ینقل لنا أهم قضاء صدر منه وهو لا ضرر ولا ضرار.

الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه / قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیّه / شرائط جریان الأصول العملیه/ قاعده لا ضرر

فی الجواب عن إشکال تطبیق القاعده علی مسأله الشفعه، قلنا اختلفوا فی کیفیه دفع هذا الإشکال، الاتجاه الأول یری إنکار أصل الارتباط بین الجملتین فی الأحادیث التی تتعرّض إلی مسأله الشفعه، فیرتفع الإشکال. هذا الاتجاه ذهب إلیه شیخ الشریعه والمحقق النائینی، والسید الخوئی(قدّست أسرارهم). نعم اختلفوا فی سبب هذا الإنکار وتبریره، لماذا ننکر الارتباط بین الجملتین فی أحادیث الشفعه. شیخ الشریعه الأصفهانی(قدّس سرّه) أنکره علی اساس قیاس روایه عقبه بن خالد الراوی لهذه الروایه علی روایات العامه التی رویت عن عباده بن الصامت حیث جمع فیها أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) وهو لاحظ أنّ لا ضرر ولا ضرار هناک ذُکرت بشکلٍ مستقل ولم تُذکر فی ذیل مسأله الشفعه. هو یقول أنّ عقبه بن خالد فعل نفس الشیء، أیضاً جمع أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) وإن تفرّقت فی الکتب، فهذا یناسب أن یکون حدیث لا ضرر ولا ضرار قضاءً مستقلاً ولیس من توابع مسأله الشفعه، أو من توابع مسأله منع فضل الماء.

ص: ۷۶۴

وقد تقدّم الجواب عن هذا الرأی، فهذا کلّه مبنی علی افتراض صحّه الروایه العامیه وتمامیتها، وهی لیست تامّه سنداً ولا یمکن التعویل علیها، ولاـ داعی لرفع الید عن ظهور الروایه الواصله الینا فی الترابط بین الجملتین لمجرّد أنّ عباده بن الصامت روی أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) وروی حدیث لا ضرر ولا ضرار بشکلٍ مستقل. وبیّنا فی الدرس السابق أنّه الظاهر أنّ الجمع لیس من الراوی عقبه بن خالد، وإنّما هذا الجمع إمّا کان صادراً من النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، وإمّا علی الأقل من الإمام الصادق(علیه السلام) وعلی کلا التقدیرین یکون الارتباط هو ظاهر هذه الجمله ولا داعی لرفع الید عن هذا الظهور بعد

ملاحظه روایات العامه، وروایه عباده بن الصامت.

المحقق النائینی(قدّس سرّه) له رأی آخر فی سبب إنکار الارتباط، یقول باعتبار أنّ لا ضرر ولا ضرار إذا کانت ذیلاً لحدیث الشفعه، فهذا معناه أنّ عقبه بن خالد ترک أهم قضاءٍ من أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)؛ لأنّه لم یذکره بشکلٍ مستقلٍ، وإنّما ذکره ذیلاً لحدیث الشفعه، فیلزم من ذلک أنّ تخلو روایات عقبه بن خالد الوارده فی أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)من هذا القضاء الذی هو من أشهر أقضیه الرسول(صلّی الله علیه وآله وسلّم) وهو قضاؤه بأنه لا ضرر ولا ضرار؛ لأنّه لو کان تتمّه لحدیث الشفعه، فلا یصح جعله قضاءً مستقلاً، وهذا غریب .

وأشرنا إلی الجواب عن هذا الرأی سابقاً، کأنّ هذا الدلیل الذی یذکره مبنی علی افتراض أنّ عقبه بن خالد هو بصدد نقل جمیع، أو معظم أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) حتی نقول أنّه إذا لم ینقل هذا القضاء، فهو أمر غریب، کیف لا ینقله والحال أنّه بصدد نقل اقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) ؟! وبناءً علی ذلک یقال أنّ ذکر هذا الحدیث مع حدیث الشفعه لا یعنی الارتباط ، وإنما هو قضاءٌ مستقلٌ محافظه علی کون عقبه بن خالد فی مقام نقل أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، ونستبعد جداً عدم نقله لهذا القضاء المستقل، فإذا استبعدنا ذلک، فهذا معناه أنّ روایه لا ضرر ولا ضرار الوارده تتمّه لحدیث الشفعه هی قضاءٌ مستقلٌ لا ارتباط لها بمسأله الشفعه، هذا مبنی علی أن یکون عقبه بن خالد بانیاً علی نقل کل أو معظم أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، والحال أنّ المسأله لیست هکذا، ولا یوجد هکذا بناء، وإنّما لدیه روایات متفرّقه فی بعض أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) ولم یثبت أنه بصدد نقل جمیع الأقضیه حتی یقال کیف لا یقل هذا القضاء المستقل من أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) وهو لا ضرر ولا ضرار. مضافاً إلی أننا لا نسلّم أنّ هذا هو أشهر أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم)، قد یکون الآن فی زماننا صار مشتهراً ومعروفاً، أمّا فی زمان عقبه بن خالد، فلیس معلوماً أنّه أشهر أقضیه النبی (صلّی الله علیه وآله وسلّم) حتی نستغرب من عدم نقله له.

السید الخوئی(قدّس سرّه) أیضاً ذهب إلی إنکار الارتباط بینهما واستدل علیه بدلیلین:

الدلیل الأول: أنّ مفاد لا ضـرر هو نفی الحکم الضـرری، لو کان مرتبطاً بحدیث الشفعه، وتطبیقاً للقاعده علی حدیث الشفعه، هو یرید أن ینفی الارتباط، لو فرضا الارتباط وکان الإمام الصادق(علیه السـلام) بصدد تطبیق القاعده علی مسأله الشفعه، فهل یمکن هـذا التطبیق، أو لاـ ؟ هو یقول لاـ یمکن هـذا التطبیق؛ لأنّ مفاد قاعـده لا ضـرر هو نفی الحکم الضـرری، فإذا أردنا تطبیقها علی حـدیث الشـفعه؛ فحینئـذٍ سوف تنتج نفی صـحه البیع، أو نفی لزومه ولا تنتج أنّ الشـریک الآخر له حق الشـفعه، بمعنی أن له أن یتملک النصف الذی باعه شـریکه ویجعل نفسه مشتریاً؛ لأنّ الضـرر إمّا أن یأتی من صـحه البیع، فلا ضـرر ینفی الصحه، أو یأتی الضـرر من لزوم البیع، فلاـ ضـرر ینفی اللّزوم ویثبت الخیار. أمّا أن نثبت حق الشـفعه للشـریک، بمعنی أنّ له أن یتملّک النصـف الآـخر المبـاع، فهـذه القاعـده تعجز عن إثبـات هـذا، ومن هنا یکون التطبیق مشـکلاً، فإذا کان تطبیق القاعـده علی مسأله الشـفعه مشکلاً، إذن: لا ارتباط بینهما، وبهذا أنکر وجود ارتباط بینهما، وإنّما لا ضرر ولا ضرار وردت فی حدیث الشفعه کقضاءٍ مستقل وحکم مستقل ولا علاقه له بمسأله الشفعه.

الدلیل الثانی: مسأله أنّ النسـبه بین ثبوت حق الشـفعه وبین تضـرر الشـریک بالبیع نسـبه عموم من وجه، ربما یتضرر الشریک ولا یکون له حق الشـفعه، کما إذا کان الشـرکاء أکثر من أثنین وحق الشـفعه یثبت إذا کان شـریکان فقط، أمّا إذا کان الشرکاء أکثر من أثنین، فلا یثبت حق الشـفعه، مع أنّ الشـریک یتضـرر، لکن لا یثبت له حق الشـفعه. هـذا مورد الافتراق من هذا الجانب. وقد یثبت حق الشفعه ولا یترتب ضرر علی الشریک بالبیع کما إذا کنان الشریک البائع خبیثاً ومؤذیاً بعکس المشتری، فی هذه الحاله لا یوجد ضـرر فی البیع، لکن بالرغم من هذا یثبت حق الشفعه، وربما یجتمعان، یعنی یثبت حقّ الشفعه والضرر موجود. بناءً علی أنّ النسـبه بینهما عموم وخصوص من وجه، یقول لا یمکن تطبیق کبری لا ضـرر علی مسأله الشـفعه؛ لأنّها لا تـدور مـداره، نحن نجعل لا ضـرر کبری لهذه المسأله، یعنی نسـتدل علی حق الشـفعه للشـریک بأنه ضـرر، فإذا کانت النسـبه بین ثبوت حق الشـفعه وبین ترتب الضـرر عموم وخصوص من وجه، بمعنی أنهمـا ینفکان؛ حینئـذٍ لا یکون هـذا التطبیق صـحیحاً؛ لأنّ الکبری لا تنطبق علی جمیع موارد حق الشـفعه؛ لأنّ هنـاک موارد یثبت فیهـا حق الشـفعه ولیس هنـاک ضـرر، کیف یمکن الاسـتدلال علی حق الشـفعه بلا ضـرر فی موردٍ لا یترتب علی البیع أی ضـرر علی الشـریک؛ لـذلک لابـدّ أن نلتزم بعدم الارتباط بین الجملتین، وأنّ جمله لا ضرر وردت فی هذه الروایه مستقله ولیس لها علاقه بمسأله الشفعه.

يُلاحظ على الدليل الأوّل:

أولاً: من الواضح أنّه مبنى على افتراض أنّ التطبيق على مورد الشفعه بناءً على الارتباط إنّما هو بلحاظ فقره لا ضرر، أمّا إذا قلنا أنّه قد يُدعى أنّ التطبيق بلحاظ فقره لا ضرار كما سيأتى؛ فحينئذٍ لا يرِد هذا الإشكال

ثانياً: ما سيأتى أيضاً من إمكان تطبيق القاعده على مسأله الشفعه بلحاظ فقره لا ضرر وبمعنى أنّ مفادها هو نفى الحكم الضررى، يمكن مع ذلك تطبيق القاعده على مسأله الشفعه، وذلك باعتبار أنّ منع الشريك من حقّ الشفعه أمر ضررى وسيأتى تقريبه، فيُنفى بلا ضرر. من ناحيه أخرى يبدو أنّ كلامه من ناحيه منهجيه غير واضح، باعتبار أنه افترض مسبقاً أنّ معنى لا ضرر هو نفى الحكم الضررى، وبناءً على هذا التفسير استشكل فى الارتباط، وقال أنه لا يمكن إثبات الارتباط بناءً على أن يكون معنى لا ضرر هو نافى الحكم الضررى؛ لأنّ تطبيق نفى الحكم الضررى على المورد ينتج نفى الصحه أو نفى اللّزوم لا إعطاء حق الشفعه للشريك، هذا كأنه اختار معنىً فى تفسير لا ضرر، وطبّقه على الحديث لإثبات عدم الارتباط بين الجملتين فى حديث الشفعه، بينما المناسب من ناحيه منهجيه هو أنّه قبل أن نختار معنى لاـ ضرر أن نلاحظ الخصوصيات والملابسات الموجوده فى الأحاديث؛ لأنّ هذا قد يكون مؤثراً فى اختيار معنى لا ضرر، فلماذا لا نقول أنّ ظهور هذه الجمله فى الارتباط يُشكل قرينه على أنّ المراد بلا ضرر معنىً ينسجم مع هذا الارتباط لا أن نختار معنىً بقطع النظر عن هذا الارتباط الذى هو ظاهر الروايه، ثمّ نطبقه على هذا وننكر الارتباط ونرفع اليد عن هذا الظهور، هذا فيه قصور من ناحيه منهجيه ، والمناسب أنّ نلاحظ هذا الشىء وما مدى تأثيره على المعنى الذى نختاره فى تفسير لاـ ضرر، فلو فرضنا أننا عجزنا عن تطبيق هذا المعنى على مسأله الشفعه بناءً على الارتباط؛ حينئذٍ قد نختار معنى آخر فى تفسير لا ضرر ينسجم مع هذا الارتباط الظاهر فى هذا الحديث.

ص: ۷۶۷

أمّا بالنسبه إلى ما ذكره فى الدليل الثانى من أنّ النسبه بين ترتب الضرر وبين حقّ الشفعه هى نسبه العموم والخصوص من وجه، فهذا مبنى على افتراض أنّ الارتباط المدّعى فى المقام بين الجملتين هو ارتباط بلحاظ كون لا ضرر علّه لثبوت حق الشفعه، العلّيه تعنى عدم الانفكاك، بينما إذا كانت النسبه عموم وخصوص من وجه يعنى يحصل انفكاك، يعنى يحصل ثبوت لحق الشفعه ولا يوجد ضرر، أو أنّ الضرر موجود، لكن لا يثبت حقّ الشفعه؛ حينئذٍ كيف يكون لا ضرر عله لثبوت حق الشفعه تدور مداره وجوداً وعدماً ؟! إشكاله مبنى على افتراض أنّ لا ضرر فى الحديث الشريف علّه لثبوت حق الشفعه للشريك الآخر، وأمّا إذا قلنا أنّ هذه ليست عله، وإنما هى حكمه، لا ضرر فى الروايه سيقت كحكمه لتشريع حق الشفعه للشريك، والتخلّف فى الحكمه أمر ممكن ولا ـ مشكله فيه، وإنما المشكله هى فى التخلّف فى العلّه، فحكمه تشريع حق الشفعه هى لا ضرر، وهذا لا ينافى وقوع التخلّف فى بعض الأحيان، وسيأتى إن شاء الله تعالى تقريب أنّها حكمه وليست علّه يدور مدارها الحكم وجوداً وعدماً.

قد يقال ـــــــــ استشكالاً على هذا الكلام ـــــــــــ كما قيل: نحن ندرك الفرق بين العله والحكمه، فى العله يدور الحكم المعلول مدار العله وجوداً وعدماً ولا يمكن التخلّف فيها، بينما الحكمه ليست هكذا، لكن فى الحكمه يُعتبر أن لا يكون التخلّف غالبى، وإنّما يكون فى موارد جزئيه، بمعنى أنّ الحكم يدور مدار هذه الحكمه فى غالب الموارد، فإذن: لابدّ فى الحكمه أن تكون غالبيه على الأقل، لا ـ نشترط أن تكون دائميه ،ولكن لابدّ أن تكون غالبيه بأن توجد فى غالب الموارد التى يثبت فيها الحكم كما فى اختلاط المياه، فى غالب موارد ثبوت العدّه يوجد اختلاط، هناك حالات نادره توجد العدّه لكن لا يوجد اختلاط مياه، كما لو قُلع رحم المرأه، لكن مع ذلك تكون العدّه ثابته، وهذه موارد نادره، هذا لا ينافى كونها حكمه، بينما فى محل الكلام الضرر الحاصل من بيع الشريك لحصّيته المشاعه نادر بالنسبه إلى عدم وجوده، فإذا كان الضرر شيئاً نادراً، فكيف يُجعل حكمه لتشريع حق الشفعه؟!

الظاهر أنّ هذا الإشكال لا يتوجه على ما ذُكر؛ وذلک لأنّ:

أولاً: إنّ دعوی ندره ترتب الضرر علی بیع الشریک حصته المشاعه بالقیاس إلی موارد عدم ترتب الضرر لیست واضحه، بعض الأحیان یترتب الضرر وبعض الأحیان لا یترتب الضرر ولیس هناک ندره، هذه الندره التی ذُکرت فی المقام لیست واضحه بهذا الشکل، بحیث تصل الندره إلی درجه لا تصلح أن تکون حکمه لتشریع حق الشفعه، هکذا لابدّ أن نقول؛ لأنه یرید أن ینفی کونها حکمه؛ لأنّ المعتبر فی الحکمه هو أن تکون غالبیه؛ لذا لابدّ أن یثبت أنّ موارد ترتب الضرر علی بیع الشریک هی موارد نادره بحیث لا تصلح لا ضرر أن تکون حکمه لتشریع حق الشفعه، وهذا لیس واضحاً، فالضرر قد یترتب علی بیع الشریک لحصته المشاعه، وقد لا ترتب.

ثانیاً: یمکن أن یکون الملحوظ فی الضرر لیس هو النقص فی المال أو النفس حتی نقول أنه عندما یبیع الشریک حصّته المشاعه نلاحظ الشریک الآخر هل لحقه نقص فی ماله، أو فی نفسه، أو لم یلحقه نقص ؟ ونقول أنّ الغالب هو عدم لحوق النقص علی الشریک فی ماله، أو فی نفسه ببیع شریکه لحصته المشاعه، یعنی عدم الضرر، الضرر قد یحصل، لکن فی موارد نادره. الذی نقوله الآن هو أنّ المقصود بالضرر والملحوظ فی المقام لیس هو ذلک، وإنّما الملحوظ هو الضرر فی نفس الشرکه، یعنی نفس أن یکون الإنسان له شریک فی العین التی یملکها هو فی معرض الضرر کما تشیر إلیه الآیه الشریفه، (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ). (۱) بناءً علی أنّ المقصود بالخلطاء هو الشرکاء، هو نفس الاشتراک مع شخص آخر فی ملکیه العین هو مثار لأن یکون فی معرض الخطر وفی معرض الضرر، هذا هو فی حد نفسه ضرر، وبناءً علی هذا قد یقال فی محل الکلام أنّ هذه الشرکه أو بیع الشریک لحصته المشاعه یکون فیه ضرر، ویمکن أن یقال أنّ هذا الضرر دائمی.

۱- ص/السوره۳۸، الآیه۲۴.

قد يقال: إنّ هذا بالنتيجه كان فی السابق له شریک، والآن أيضاً له شریک، فلم يحصل ضرر جديد، فإذا كان هناك ضرر فی الشركه، فهذا الضرر موجود قبل البيع وموجود أيضاً بعد البيع، فإذن: لم يترتب على هذا البيع ضررٌ جديد بلحاظ نفس الشركه.

ويُدفع هذا بأن يقال: نعم هو كان لديه شريک وكان المال مشتركاً بينه وبين شريكه، لكنّه يعرف شريكه هذا ويعرف تفاصيل حياته وعاشره لمده، أمّا أن يبيع هذا إلى شخص مجهول هو لا يعرفه ولا يعرف صفاته ومدى التزامه، هذا فی نفسه يجعل الشركه أمراً فی معرض الخطر، وهذا شیء موجود فی كل بيع للشريک فی حصته المشاعه، وبناءً على هذا، إذا تمّ هذا المطلب؛ حينئذٍ يكون الضرر دائمياً لا أنه نادر، فی الجواب الأول قلنا أنّه ليس نادراً، وإنّما هو غالب، فی الجواب الثانی كأنه يراد إثبات أنه دائمی، وإذا لم نقل أنه دائمی، نقول أنه غالبی يصلح أن يكون حكمه، ونفی كونه حكمةً لا وجه له؛ وحينئذٍ يقال أنّ الحديث سيق لبيان حكمه تشريع حق الشفعه، والتخلّف فی بعض الأحيان لا يكون ضاراً.

الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليّه / شرائط جريان الأصول العمليه/ قاعده لا ضرر

الاتجاه الثانی: فی الجواب عن إشكال تطبيق القاعده على مسأله الشفعه هو ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ التطبيق فی الحديث إنّما هو بلحاظ فقره لا ضرار لا بلحاظ فقره لا ضرر؛ وحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنه مبنی على افتراض أنّ التطبيق هو بلحاظ فقره لا ضرر. هذا الجواب عن الإشكال مبنی على أنّ مفاد لا ضرر هو نفی الحكم الضرری، أو نفی التسبيب إلى تحمل الضرر، والمراد به هو نفی الأحكام الضرريه كما هو مختار الشيخ الأنصاری والمحقق النائينی(قدّس سرهما). وأمّا مفاد لا ضرار، فهو نفی التسبيب إلى تحمل الضرر، يعنی لا يصدر من الشارع حكم يوقع المكلف فی تحمل الضرر، يعنی نفی الأحكام الضرريه، وأمّا لا ضرار فمفادها هو نفی التسبيب إلى الإضرار بالغير، وتقدم سابقاً أنّ المدّعى هو أنّ هذا التسبيب إلى نفی الإضرار بالغير يشمل تحريم الإضرار بالغير تكليفاً ويشمل أيضاً تشريع ما يمنع من تحققه خارجاً، حتى يكون تسبيباً إلى نفی الإضرار بالغير، هذا لا يكفی فيه مجرّد تحريم الإضرار تكليفاً؛ بل لابدّ من تشريع ما يمنع من تحققه خارجاً بجعل الأحكام الرافعه لموضوع الإضرار بالغير، هذا يستفاد من لا ضرار، بناءً على أنّ معنى لا ضرار هو التسبيب إلى نفی الإضرار بالغير، يعنی تصدّی الشارع لنفی الأضرار بالغير، هذا التصدی يتمثل فی التحريم التكليفی للإضرار بالغير، واتخاذا وسائل إجرائيه لمنع تحقق الإضرار بالغير خارجاً وجعل الأحكام الرافعه لموضوع الإضرار بالغير، فی محل الكلام يمكن افتراض أنّ تطبيق القاعده فی مسأله الشفعه بلحاظ فقره لا ضرار بالمعنى الذی ذُكر، باعتبار أنّ نفس الحكم بحق الشفعه هو مصداق ومثال للحكم الرافع لموضوع الإضرار بالغير مضافاً إلى النهی التكليفی والتحريم التكليفی للإضرار بالغير يتضمن جعل وتشريع أحكاماً ترفع موضوع الإضرار بالغير. إعطاء حق الشفعه للشريک الآخر فی هو من جمله الأحكام التی يرتفع بها موضوع الإضرار بالغير؛ لأنّ إعطاء حق الشفعه لذاک الشريک يرتفع به موضوع الإضرار بالغير؛ لأنّه إذا استعمل هذا الحق وتملّک النصف الآخر؛ حينئذٍ يكون هو المالک لتمام العين، فيرتفع موضوع الإضرار بالغير؛ لأنّه ينشأ من الشركه والاختلاط، وحق الشفعه يعطيه الحق فی أن يتملّک تمام العين، وإذا تملّک تمام العين؛ حينئذٍ يرتفع موضوع الإضرار بالغير، لأنّه ينشأ من الشركه والاختلاط فنعطی حق الشفعه للشريک الآخر، وهذا حكم رافع لموضوع الإضرار بالغير، فيثبت حق الشفعه للشريک الآخر بلا أن نحتاج إلى تطبيق فقره لا ضرر حتى يرِد الإشكال

الذی یقول أنّ مفاد لا ضـرر هو نفی الأحکام الضـرریه، فهی تنفی الحکم الضـرری لا أنها تثبت حق الشـفعه، فإثبات حق الشفعه یحتاج إلی دلیلٍ ولا یمکن إثباته بلا ضـرر. هذا هو الإشکال. ونحن نقول أنّ حق الشفعه یُستفاد من لا ضرار ، باعتبار أنّ معنی لا ضرار هو التسبیب إلی نفی الإضـرار بالغیر الذی یشـتمل فیما یشتمل علیه هو جعل أحکامٍ رافعه لموضوع الإضرار بالغیر، وإعطاء حق الشفعه للشریک الآخر هو من هذا القبیل، فیثبت حق الشفعه للشریک الآخر تمسّکاً بفقره لا ضرار.

ص: ٧٧٠

الاتجاه الثالث لدفع الإشکال: ما قیل من وجود ارتباط بین الجملتین ولا ننکر الارتباط بینهما کما فی الاتجاه الأول، لکن صاحب هذا الاتجاه یُفسّر الارتباط بتفسیر آخر، یقول إنّ هذا الارتباط هو فی الحقیقه ارتباط بین الجملتین، بمعنی أنّ لا ضرر تفریع علی الحکم بالشـفعه لا العکس کما کنّا نفهم، إلی هنا نحن نفهم أنّ حق الشـفعه تفریغ علی لا ضـرر ولا ضـرار، معنی تطبیق الکبری علی المورد هو أنّ الحکم فی المورد ناشئ ومفرّع علی هذه الکبری، فیکون الحکم بالشفعه مفرّعاً علی لا ضرر، بینما هذا یدّعی بالعکس، یقول أصلاً لا ضرر ولا ضرار هو تفریع علی الحکم بالشفعه، بمعنی أنّ الحکم بالشفعه ثابت فی الشریعه لهذا الشریک بقطع النظر عن الخبر، هـذا الخبر الـذی یقول حیث أنّ حق الشـفعه ثـابت للشـریک الآـخر، إذن: لا یترتب ضـرر ولا ضـرار؛ لأنّه بإمکانه أن یسـتخدم حق الشـفعه؛ وحینئذٍ لا یترتب ضـرر ولا ضـرار، فکأنه هکذا یقال: حق الشـفعه ثابت للشریک، فلا ضرر ولا ضرار؛ لأنّ حق الشـفعه ثابت للشـریک؛ فحینئذٍ لا یکون هناک ضـرر ولا ضـرار، وهذا لا إشکال فیه؛ لأننا لسنا بصدد الاستدلال علی حق الشـفعه بلا ضـرر ولا ضـرار حتّی یرِد الإشـکال السابق، وإنما نعتبر أنّ نفی الضـرر والضرار نتیجه مترتبه علی ثبوت حق الشفعه للشریک الآخر، وبهذا یرتفع الإشکال؛ لأنّ الإشکال مبنی علی تخیّل أنّ التفریع بالعکس.

هذا الوجه معناه أنّ هذا الحدیث لابدّ من تخریجه عن قابلیه الاسـتدلال به علی قاعده لا ضرر، فیصیر أجنبیاً، ولابدّ من الاستدلال علی القاعـده بالأحادیث الأخری، یعنی أنّ حـدیث الشـفعه لیس من الأدله التی یُسـتدل بها علی القاعـده؛ لأنّ حدیث الشـفعه لا یؤسـس لقاعده، وإنما یقول أنّ حق الشـفعه ثابت للشـریک ویترتب علی ثبوت حق الشفعه للشریک عدم وجود ضررٍ ولا ضرار؛ فحینئـذٍ لا یکون الحـدیث من الأدله التی یُسـتدل بها علی قاعده لا ضـرر، بینما المفروض فی کل هذا هو أننا نرید أن نجعل هذا الحـدیث أحـد الأدله علی قاعـده لا ضـرر ولا ضـرار کما فی الحدیث الوارد فی قصه سـمره بن جندب والحدیث الوارد فی منع فضل الماء کما سیأتی، والظاهر أنّ نفس الحدیث لیس له ظهور فی التفریع بهذا الشکل، وإنّما الأمر یدور بین أن ننکر الارتباط کما فی الاتجاه الأول، أو نقول بأنّ الارتباط بهذا الشکل؛ لأنّه أعطی حق الشـفعه للشرکاء فی الأرضین والمساکن وقال: لا ضرر ولا ضرار. فهم الترتیب بهذا الشکل خلاف ظاهر الروایه، وإن کان لو تمّ؛ حینئذٍ یکون جواباً عن الإشکال.

ص: ٧٧١

الاتجاه الرابع: يختلف الاتجاه الرابع عن الاتجاه الثانى فى أنه يحافظ على أن يكون تطبيق حديث الشفعه بلحاظ فقره لا ضرر لا بلحاظ فقره لا ضرار. فإذا كان التطبيق بلحاظ فقره لا ضرر؛ حينئذٍ كيف يمكن دفع الإشكال السابق الذى كان يقول أنّ مفاد لا ضرر هو نفى الأحكام الضرريه، فهى تنفى الحكم الضررى وليس لها قابليه إثبات حق الشفعه.

حاصل هذا الاتجاه فى دفع هذا الإشكال هو عباره عن دعوى أنّ عدم ثبوت حق الشفعه للشريک ضرر ونقص يرِد عليه؛ فحينئذٍ يمكن نفى هذا الضرر وهذا النقص بلا ضرر؛ لأنّ مفاد لا ضرر هو نفى الحكم الضررى، ونفى عدم إعطاء حق الشفعه للشريک يعنى ثبوت حق الشفعه له.

هذا الجواب يعتمد على إثبات أنّ عدم إعطاء حق الشفعه للشريک هو ضرر عليه، بمعنى النقص فى ماله أو فى نفسه، بينما هذا ليس هكذا، فعدم إعطائه حق الشفعه ليس نقصاً فى ماله أو فى نفسه، فكيف نثبت أنه ضررى ؟ المحاوله تبتنى على افتراض أنّ الضرر لا يختص بخصوص ما يكون ضرراً حقيقه بعنوانه الأولى من قبيل قطع اليد وتلف المال و......الخ؛ بل ما يكون ضرراً فى طول عنايه عرفيه واعتبار عرفى، الضرر أيضاً يكون شاملاً له؛ وذلک لأنّ وجود الأشياء يكون على ثلاثه أقسام:

القسم الأول: الوجود الحقيقى الثابت فى نفسه.

القسم الثانى: الوجود الحقيقى الثابت فى طول عنايه عرفيه، من قبيل التعظيم الذى يتمثل بالسجود، السجود تعظيم حقيقةً فى نفسه وليس فى طول عنايه، بينما نفس عنوان التعظيم صدقه على القيام ليس وجوده وجوداً حقيقياً فى نفسه، وإنّما يصدق عنوان التعظيم ويوجد التعظيم حقيقه بالقيام، لكن فى طول عنايه عرفيه، يعنى فى طول أن يكون هناک مجتمع يبنى على احترام الشخص وتعظيمه بالقيام له، ولولا هذه العنايه العرفيه، القيام فى حدّ نفسه ليس فيه ما يقتضى أن يكون تعظيماً

القسم الثالث: الوجود العنائى الغير حقيقى من قبيل إطلاق الأسد على الرجل الشجاع.

إذا كـان هـذا واضـحاً؛ حينئـذٍ يقال: العناوين التى ترِد فى لسان الشارع، هـذه العناوين كما تشـمل القسم الأول ، كـذلک تشـمل القسم الثـانى، فتشـمل كلاً منهما ولا داعى لتخصـيصه بالقسم الأول من أقسام الوجود التى أشـرنا إليها، فلو ورد التعظيم فى دليلٍ وترتّب عليه حكم من الأحكام، فهو كما يشـمل التعظيم بالسجود كذلک يشمل التعظيم بالقيام، هذا إذا فرضنا أنّ المجتمع الذى صـدر فيه هـذا الـدليل الـذى وردت فيه هـذه الكلمه والعنوان، كان بانياً على هذه العنايه العرفيه واعتبار أن القيام تعظيم عرفاً، فى مجتمع من هـذا القبيـل الشـارع يتكلّم بلغه هـذا المجتمع عنـدما يرِد هـذا العنوان لاـ داعى لتخصـيصه بخصوص الوجود الحقيقى الثابت الأولى للشـىء؛ بل هو يشـمل هذا ويشـمل الوجود الحقيقى الآخر الذى هو نحو من أنحاء الوجود الحقيقى للشـىء، نفس هذه الفكره تطبّق على الضرر، فيقال: فى حديث لا ضرر، الضرر له وجود حقيقى أولى يصدق عليه ليس فى طول عنايه، من قبيل قطع اليـد، ومن قبيـل التلف الـذى يعرض للمال، هـذا ضـرر حقيقى، وجود حقيقى أولى للضـرر، لكن الضـرر فى الحـديث كما يشـمل هذا يشـمل أيضاً الوجود الحقيقى للضرر فى طول عنايه عرفيه، ويُدّعى فى محل الكلام أنّ العنايه العرفيه فى محل كلامنا موجوده؛ لأنّ هناک ارتكازات عقلائيه على أنّ الشـريک له حق الشـفعه، وهناک ما يشـهد لذلک من النقول التاريخيه؛ بل أكثر من هـذا، لعله هنـاک ارتكـازات عقلائيه وبناء عرفى على أنّ الجار له حق الشـفعه وليس فقط الشـريک، وبغض النظر عن الجار، هنـاک ارتكاز عقلائى على أنّ حق الشـفعه هو حقٌ من حقوق الشـريک، فى طول هـذا الارتكاز وفى طول هـذه العنايه والاعتبار العقلائى يأتى شـخص يسلب هذا الحق من الشريک، هذا يعتبر نقص وضرر يرِد على الشريک إذا لم نعطه هذا الحق؛ لأنّ الضرر فى الحـديث لاـ يُراد بـه فقـط النقص فى المـال والنقص فى النفس وفى البـدن، وإنّمـا هـو يشـمل النقص فى الحقـوق؛ لأـنّه بعد افتراض أنّ هذا الحق ثابت للإنسان، فعدمه يعتبر نقصاً وضـرراً يرِد على ذلک الشخص، فيكون ضرراً وارداً عليه، وإثبات أنّ هذا الحق ثابت بـدعوى أنّ هناک ارتكازاً عقلائياً على أنّ الشـريک له حق الشـفعه، وبعـد ثبوت هـذا الحق؛ حينئذٍ يكون سـلب هذا الحق عنه ظلماً ويعتبر ضرراً ونقصاً وارداً عليه، فإذا كان ضرراً؛ فحينئذٍ يُنفى بلا ضرر، وبناءً عليه يمكن الاستدلال على ثبوت حق الشـفعه بلا ضـرر مع المحافظه على مفادها السابق الـذى يؤمنون به والذى هو نفى الأحكام الضـرريه؛ وحينئذٍ يُدفع الإشـكال من دون أن نلجأ إلى أن يكون التطبيق بفقره لا ضرار؛ بل بنفس فقره لا ضرر بهذا البيان.

ص: ٧٧٣

قـد يُعترض على هـذا الاتجـاه: بـأنّ هـذا الكلام مبنى على افتراض أنّ هنـاك ارتكـازات عقلائيه تساعـد على ثبوت هـذا الحق للشـريک بحيث يثبت هذا الحق للشريک بحسب الارتكازات العقلائيه وبحسب النظر العرفى، وإذا سلبنا هذا الحق منه يكون هذا ضرراً عليه، فنستطيع أن ننفى هـذا بلاـ ضـرر، لكن كيف نثبت أن هناک ارتكازات عقلائيه على ثبوت هـذا الحق للشـريک؛ بل يقول المعترض أننـا نمنع هـذه الـدعوى؛ إذ ليس هنـاک ارتكـازات عقلائيه على ذلـک، بـدليل أنّه لو كـانت هناک ارتكازات عقلائيه وكان هناک ارتكاز عقلائى على ثبوت حق الشـفعه للشـريک لكان اللازم أن يُلتزم بثبوت حق الشـفعه للشـريک ولو لم يرِد نص خـاص فى المسـأله؛ لأنّ هناک ارتكاز عقلائى على ثبوت حق الشـفعه للشـريک وهـذا الارتكاز يكون ممضـى من قِبل الشارع، فإذا ثبت أنّ الشارع أمضـى هذا الارتكاز يثبت حق الشـفعه للشريک، سواء وُجد دليل أم لم يوجد دليل، وسواء وجدت قاعده لا ضرر أم لم توجد، يوجد ارتكاز عقلائى نستكشف إمضائه من قِبل الشارع؛ وحينئذٍ يثبت حق الشفعه للشريک بلا حاجه إلى نص، بينما هـذا لا يلتزمون به، وإنّما ثبت حق الشـفعه للشـريک بالـدليل والنص الخاص، فإذن: هـذا يكشف عن عدم وجود هكذا ارتكاز على ثبوت حق الشـفعه للشريک الآخر، فننكر أصل وجود ارتكاز بهذا المعنى حتى نُفرّع على ثبوته أنّ عدم إعطاء هذا الحق للشريک يعتبر ظلماً ونقصاً وارداً عليه، فنستطيع أن ننفى هذا النقص والضرر بنفى الضرر.

الظـاهر أنه ينبغى التفريق بين ارتكـاز عقلائى وبين سيره عقلائيه، السيره العقلائيه إذا انعقـدت، يعنى عمل العقلاء بما هم عقلاء بشـىءٍ معيّن لابـدّ أن ينشأ من نكات وارتكازات عقلائيه، عمل العقلاء بسيره معينه بشـروط معينه هو الذى يقال يُسـتكشف منها إمضـاء ذلک العمل الـذى بنا عليه العقلاء وانعقـدت سـيرتهم على العمل به، أمّا نفس الارتكاز من دون أن يتمثّل فى سـيره ومن دون أن يتمثّل فى عمل، هذا لا دليل على أنّ سـكوت الشارع عنه يعنى إمضاءه؛ لأننا نسـتكشف إمضاءه من سكوت الشارع عنه، لكن هـل وظيفه الشـارع أن ينهى عن كـل الارتكازات العقلائيه، بحيث إذا سـكت ولم ينهَ عنها نسـتكشف إمضاءها ؟ كلا ليس هكذا.

نعم، بعض الارتكـازات التى تعرّض أغراض الشـارع للخطر، بمعنى أنّ بعض الارتكـازات التى قـد يطبّقهـا العقلاء عملياً ويبنون عليهـا فى عملهم الخـارجى مع كونهـا موجبه لتعريض أغراض الشـارع للخطر ......الـخ من الشـروط التى تُـذكر فى باب السـيره؛ حينئـذٍ هـذا قـد يُستكشف منه الإمضـاء، لكن نفس كـون الشـىء من الارتكـازات العقلائيه ليس من الأدله على ثبـوت الحكم الشارع، السيره يُستدل بها على ثبوت الحكم الشرعى بالطرق المعروفه، لكن الارتكاز لا يؤتى به كدليلٍ؛ ولأنّ الشارع سكت عن هـذا الارتكاز، فلابـدّ أنّه أمضاه، وبهذا يثبت حق الشـفعه للشـريك إذا فرضـنا وجود ارتكاز بلا حاجه إلى دليل وإلى نص، الأمر ليس هكـذا، المُدّعى فى محل الكلام وجود ارتكازات عقلائيه على أنّ من حق الشـريك أن يأخذ بحق الشـفعه، هذا يعتبر حقاً من حقوقه، ليس بالضـروره أنّ الشارع إذا سـكت عن هـذا الارتكاز يكون قـد أمضاه، فيكون هو الـدليل على ثبوته. ليس هكذا. هذا الارتكاز إمّا أن نناقش فى اصل وجوده، ونقول غير معلوم أنّ هذا الارتكاز موجود، وغير واضح فى نظر العرف أنّ الشـريك له حق الشـفعه. من الممكن المناقشه فى هذا، لكن أن نسلّم وجود ارتكاز ونقول أنّ هذا الارتكاز لا أثر ولا قيمه له؛ لأنّه لو كان له قيمه لاستكشفنا منه الإمضاء. الظاهر أنّ هذا الكلام غير تام.

ص: ۷۷۵

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة

إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة

افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها

تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms

إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمة؛

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.